

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

на правах рукописи

ФОКИН АЛЕКСЕЙ РУСЛАНОВИЧ

**АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФОРМИРОВАНИЕ
ТРИНИТАРНОЙ ДОКТРИНЫ В ЛАТИНСКОЙ ПАТРИСТИКЕ**

Специальность 09.00.03 — история философии

Диссертация на соискание ученой степени
доктора философских наук

Москва 2013

СОДЕРЖАНИЕ

Введение. Постановка проблемы, история изучения вопроса, цели, задачи, источники и методы исследования; его актуальность и новизна; тезисы, выносимые на защиту; апробация и структура работы.....5

Глава I. Предпосылки возникновения тринитарной доктрины в библейской, иудео-эллинистической и раннехристианской религиозно-философской мысли.....51

1. Библейское учение о Боге (Ветхий Завет).
2. Учение о Божественной Премудрости и Логосе в эллинистическом иудаизме III в. до н. э. – I в. н. э.
 - 2.1. Александрийская иудейская религиозная философия.
 - 2.2. Филон Александрийский и его учение о Боге.
 - 2.3. Учение Филона о Логосе.
3. Учение о Троице в Новом Завете.
4. Тринитарное учение «мужей апостольских» и греческих апологетов.
 - 4.1. «Мужи апостольские».
 - 4.2. Греческие апологеты.
 - 4.3. Иринеи Лионский.

Глава II. Начало формирования тринитарной доктрины в доникейский период латинской патристики (150–325 гг.).....81

1. Тринитарное учение Тертуллиана.
 - 1.1. Введение.
 - 1.2. Генетическая сторона: происхождение Лиц Троицы и Их особые свойства.
 - 1.3. Онтологическая сторона: соотношение в Боге единой сущности и трех Лиц.
 - 1.3.1. Категориальный подход.
 - 1.3.2. Учение о Божественной монархии.
 - 1.4. Выводы.
2. Соотношение тринитарного учения Тертуллиана и Ипполита Римского
3. Римская тринитарная доктрина в III веке: пресвитер Новациан
 - 3.1. Монархианские тенденции в римской теологии III века.
 - 3.2. Тринитарное учение Новациана.
 - 3.2.1. Бог Отец, Божественная сущность и ее атрибуты.
 - 3.2.2. Сын Божий и Его отношение к Богу Отцу.
 - 3.2.3. Святой Дух.
 - 3.2.4. Выводы.
4. Тринитарный спор между Дионисием Римским и Дионисием Александрийским.
5. Тринитарная доктрина последних латинских апологетов: Арнобий и Лактанций.
 - 5.1. Арнобий и его иерархия божественных существ.
 - 5.2. Лактанций и его бинитарное учение.
 - 5.2.1. Генетическая сторона: Бог, Логос, ангелы.
 - 5.2.2. Онтологическая сторона. Единство Отца и Сына.
 - 5.2.3. Вопрос о Святом Духе. Бинитаризм.
6. Общие выводы.

Глава III. Развитие тринитарной доктрины в период расцвета латинской патристики: учение о «единосущии» и «греческая тринитарная парадигма» на Западе (325–397 гг.).....139

1. Арианские споры и Никейский Собор 325 года.
 - 1.1. Арий и его учение о Боге.
 - 1.2. Никейский Собор 325 года и учение о «единосущии».
 - 1.3. Основные доктринальные партии арианских споров в 350–360-е гг. и их тринитарное учение.
 - 1.3.1. Тринитарная доктрина св. Афанасия Александрийского.
 - 1.3.2. Учение Маркелла Анкирского о Логосе.
 - 1.3.3. Догматическое послание Сердикского собора 343 года.
 - 1.3.4. Учение «омиусиан».
 - 1.3.5. Учение «омиев» и «аномеев».
2. Тринитарная доктрина западных «никейцев».
 - 2.1. Общая характеристика западных «никейцев».
 - 2.2. Фебадий Агенский и Потамий Лиссабонский.
 - 2.3. Григорий Эльвирский.
 - 2.4. Дамас Римский.
 - 2.5. Зинон Веронский.
 - 2.6. Фаустин.
 - 2.7. Иероним Стридонский.
 - 2.8. Выводы.
3. Учение Великих Каппадокийцев о различии сущности и ипостаси.
4. Тринитарная доктрина св. Илария Пиктавийского.
 - 4.1. Источники тринитарной доктрины св. Илария и его отношение к «омиусианам».
 - 4.2. Тринитарная формула св. Илария и учение о различии Лиц Троицы.
 - 4.2.1. Бог Отец и Божественная природа.
 - 4.2.2. Бог Сын.
 - 4.2.3. Святой Дух.
 - 4.3. Единство Лиц Троицы.
5. Тринитарная доктрина св. Амвросия Миланского.
 - 5.1. Св. Амвросий и греческая философская и теологическая традиция.
 - 5.2. Бог Отец и Божественная сущность.
 - 5.3. Учение о Логосе.
 - 5.3. Рождение Сына и учение о «единосущии».
 - 5.4. Святой Дух.
 - 5.5. Тринитарные формулы и единство Троицы.
6. Общие выводы.

Глава IV. Развитие тринитарной доктрины в период расцвета латинской патристики: «латинская тринитарная парадигма» (355–430 гг.).....211

1. Возникновение «латинской тринитарной парадигмы»: тринитарная доктрина Мария Викторина.
 - 1.1. Христианский платонизм Мария Викторина и источники его тринитарной доктрины.
 - 1.2. Учение об «умопостигаемой триаде» и его философские истоки.
 - 1.3. «Апофатическая теология» и первая и вторая тринитарные схемы Викторина.
 - 1.4. Учение об «умопостигаемой триаде» и третья тринитарная схема Викторина.
 - 1.5. Первая диада: Отец и Сын.

- 1.6. Вторая диада: Сын и Святой Дух.
- 1.7. Единство и различие в Троице. Тринитарная терминология.
- 1.8. Выводы.
2. Окончательное оформление «латинской тринитарной парадигмы»: тринитарная доктрина Аврелия Августина.
 - 2.1. Христианский платонизм Августина и источники его тринитарной доктрины.
 - 2.2. Ранняя форма тринитарной доктрины Августина: неоплатонизм, «философская аналогия» и «тринитарная онтология».
 - 2.3. Зрелая форма тринитарной доктрины Августина: «тринитарное *cogito*» и «психологическая теория» Троицы.
 - 2.3.1. «Тринитарное *cogito*» и теория «умопостигаемой триады».
 - 2.3.2. «Психологическая тринитарная модель» и ее разновидности.
 - 2.3.2.1. Бытие – знание – воля (*esse – nosse – velle*).
 - 2.3.2.2. Бытие – знание – любовь (*esse – nosse – amare*).
 - 2.3.2.3. Ум – знание – любовь (*mens – notitia – amor*).
 - 2.3.2.4. Память – мышление – воля (*memoria – intellectus – voluntas*).
 - 2.3.2.5. «Квази-психологические тринитарные модели».
 - 2.4. Единство и различие в Троице. Тринитарная терминология.
 - 2.5. Учение о Святом Духе. *Filioque* и его философское обоснование.
 - 2.6. Сводная таблица тринитарных аналогий, моделей и формул Августина.
 - 2.7. Выводы.

Глава V. Тринитарная доктрина в поставгустиновский период латинской патристики (430–735 гг.).....	366
1. Влияние тринитарной доктрины Августина на латинских христианских теологов V – начала VI вв.	
1.1. Введение. Кводвультдей и Фульгенций как прямые продолжатели учения Августина.	
1.2. Викентий Леринский, Фавст Регийский и Геннадий Марсельский.	
1.3. Клавдиан Мамерт, Арнобий Младший, Лев Великий и Кесарий Арльский. Символ <i>Quicumque</i> .	
2. Логическое оформление «латинской тринитарной парадигмы»: тринитарная доктрина Боэция.	
2.1. Христианский аристотелизм Боэция и <i>Opuscula sacra</i> .	
2.2. Деление философии и естественная теология Боэция.	
2.3. Тринитарная доктрина Боэция.	
3. Закат латинской патристики. Тринитарное учение на Западе во второй половине VI – первой половине VIII вв.	
3.1. Кассиодор как христианский писатель.	
3.2. Тринитарное учение Кассиодора.	
3.3. Тринитарное учение св. Григория Великого.	
3.4. Исидор Севильский, Толедские соборы и <i>Filioque</i> .	
3.5. Беда Достопочтенный и конец латинской патристики.	
3.6. Выводы.	
Заключение	413
Список сокращений	422
Библиография	433

ВВЕДЕНИЕ

1. Постановка проблемы и предмет исследования. Как известно, *тринитарная доктрина*, т. е. учение о троичности Бога, понимаемого как трансцендентное миру, личное и творческое Первоначало, является важнейшей составной частью не только христианского вероучения, но и христианской философии. Хотя эта доктрина основана на библейском Откровении, она была и остается одной из самых сложных теоретических проблем для человеческого разума как с религиозной, так и с философской точки зрения. Впервые тринитарная проблема¹ возникла еще в первые века новой эры, когда христианские апологеты, обратившиеся в христианство из язычества, — Аристид, Иустин Философ, Татиан, Афинагор, Феофил Антиохийский, Климент Александрийский, Тертуллиан, Ипполит и другие, — попытались осмыслить и изложить христианское учение о Боге–Троице, используя при этом хорошо знакомый им логико-философский аппарат и метафизические конструкции античной философии. Как верно отметил известный итальянский специалист в области патристической философии Клаудио Морескини, «желая сформулировать тринитарный догмат, раннее христианство было вынуждено прибегать к ресурсам философии в еще большей степени, чем оно делало это, стремясь дать определение понятию “единый Бог”, так как Новый Завет предоставлял очень скупой материал для разработки тринитарной проблематики»². Помимо этого, тринитарный вопрос стал не только одной из важнейших теоретических проблем христианской теологии и философии, но и острейшей церковно-политической проблемой вскоре после христианизации Римской империи в эпоху так называемых «арианских споров» (325–381 гг.), когда отцами и учителями Церкви были сформулированы основные подходы и способы познания и выражения тайны Божественной Троичности, которые утвердились в последующие несколько столетий эпохи патристики (V–VIII вв.) и послужили образцом философствования о Боге–Троице для всех последующих поколений христианских мыслителей.

Действительно, в последующие столетия поисками решения тринитарной проблемы с разных точек зрения были увлечены такие великие европейские мыслители, как Иоанн Скот Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, Бонавентура, Иоанн Дунс Скот, Майстер Экхарт, Якоб Бёме, Ф. Шлейермахер, Ф. В. Шеллинг, Г. Ф. Гегель, В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Э. Жильсон, И. Конгар, Х. У. фон Бальтазар, К. Ранер, Б. Лонерган, В. Панненберг, К. Барт, Ю. Мольтманн, П. Тиллих, В. Н. Лосский, Х. Яннарас, И. Зизиулас, Р. Суинберн и многие другие. При этом многие из них напрямую обращались к наследию отцов и учителей христианской Церкви эпохи патристики — св. Афанасия Александрийского, Великих Каппадокийцев, Аврелия Августина, Боэция, Псевдо-Дионисия, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и др., поскольку именно в их многочисленных трудах была разработана основная тринитарная терминология и концептуальные «тринитарные модели», опираясь на которые человеческий разум пытался осмыслить и понять библейское учение о Божественной Троичности. Более того, дискуссии по различным вопросам тринитаризма эпохи патристики, возникшие в западной науке среди историков философии и теологии, а также христианских философов и

¹ Об этом термине см., например, *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 2000². Кн. 1. С. 10

² *Морескини К.* История патристической философии. М.: ГЛК, 2011. С. 231.

систематических теологов по меньшей мере с конца XIX в.³, возобновились в середине XX в. после появления программных трудов видных современных религиозных мыслителей — Карла Барта⁴, Бернара Лонергана⁵ и Карла Ранера⁶. И в наше время, в последние десять – пятнадцать лет, тринитарные исследования переживают настоящее возрождение, когда один за другим на Западе появляются все новые и новые трактаты о Троице⁷.

В Российской историко-философской и патрологической науке традиционно много внимания уделялось и уделяется изучению трудов греческих христианских мыслителей эпохи патристики, и гораздо меньше внимания обращалось и обращается на латинских авторов. Это в полной мере касается и тринитарного вопроса. Однако мы убеждены, что в трудах западных христианских мыслителей, таких как Тертуллиан, Ипполит Римский, Новациан, Иларий Пиктавийский, Марий Викторин, Амвросий Миланский, Аврелий Августин, Фульгенций, Бозций и некоторых других, тринитарная проблема занимает совершенно особое место. Не отрицая религиозный характер тринитарного догмата, основанного на библейском Откровении, для постижения его содержания они в не меньшей, а иногда и в большей степени, чем греческие отцы Церкви, опирались на предшествовавшую и современную им философскую традицию, используя различные рациональные методы и концепции, характерные для той или иной философской школы, чтобы выразить этот догмат в таких формах, которые могли бы стать приемлемыми для человеческого разума. В результате западный тринитаризм в III–VI вв. приобрел свой особый рационалистический характер, существенно отличающийся от восточного тринитарного подхода (называемого иногда «персоналистским») и оказавший определяющее влияние на осмысление данной проблематики в последующей европейской философии⁸. Эта рационалистическая тенденция отразилась и в формулировке известной католической «доктрины *Filioque*», не принятой Православной Церковью. Как представляется, для выяснения этих и других характерных черт западной тринитарной традиции важно рассмотреть тринитарные учения тех представителей латинской патристики II–VIII вв., которые в сильной степени испытали влияние античной философской мысли. В ранний, или «доникейский» период (150–325 гг.) это были Тертуллиан, Новациан, Арнобий и Лактанций. В период расцвета латинской патристики (325–430 гг.) важнейший вклад в решение тринитарной проблемы внесли, с одной стороны, св. Иларий Пиктавийский, св. Амвросий Миланский и ряд других сторонников Никейского Собора 325 года и его учения о «единосущии», отчасти опиравшихся на раннюю западную традицию (идущую от Тертуллиана), отчасти же перенесших на Запад основные положения тринитарного учения греческих христианских мыслителей (св. Афанасия Александрийского, Маркелла Анкирского, Великих Каппадокийцев, Дидима и др.). С другой стороны, это были Марий Викторин и Аврелий Августин, сформировавшие так называемую «латинскую тринитарную парадигму»,

³ Как считается, толчком к этой дискуссии послужила книга французского теолога Т. Де Реньона «Исследования позитивной тринитарной теологии» (*De Régnon Th. Études de théologie positive sur la Trinité*. Vol. 1–4. Paris, 1892–1898). Подробнее об этом см. ниже.

⁴ *Barth K. Kirchliche Dogmatik. Band I/1. Zürich, 1932* (англ. пер.: *Church Dogmatics. Vol. I. Part 1. The Doctrine of the Word of God. Edinburgh, 1975*).

⁵ *Lonergan B. De Deo Trino. Pars systematica. Roma, 1964* (англ. пер.: *Lonergan B. The Triune God. Systematics. Toronto, 2007*).

⁶ *Rahner K. Der dreifaltige God als transzendeter Urgrund der Heilsgeschichte // Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Einsiedeln, 1967* (англ. пер.: *The Trinity. London, N. Y., 1970*).

⁷ Подробнее об этом возрождении интереса к тринитарной проблематике см. *Barnes. 1995a. P. 237–238; Gunton. 1997. P. 1–2; Ayres. 2004. P. 384–429; Ormerod. 2005. P. 11–32; Coakley. 2007. P. 125–138; Gioia. 2008. P. 6–23; Phan. 2011. P. 13–29*.

⁸ См., например, *Du Roy. 1966. P. 460–463; Rahner. 1966. P. 84–86; 1970 (2001). P. 15–21, 83–84; Barth. 1975. Vol. 1. Part. 1. P. 333–347; Ormerod. 2005. P. 11–23* и др.

опирающуюся, с одной стороны, на неоплатоническую метафизику и психологию, а с другой — на аристотелевскую логику. Наконец, в эпоху заката латинской патристики, или в «поставгустиновский» период (430–735 гг.), тринитарная доктрина Августина получила свое дальнейшее закрепление в трудах таких западно-христианских мыслителей, как Фульгенций, Клавдиан Мамерт, Фавст Регийский, Кассиодор, Исидор Севильский и особенно Бозций, придавший ей законченную логическую форму. Таким образом, предметом данного диссертационного исследования выступает тринитарная доктрина в латинской патристике II–VIII вв. как единой традиции и влияние античной философии на процесс ее формирования⁹. Для лучшего понимания исследуемой в настоящей диссертации проблематики, а также для уточнения ее целей и задач нам следует обратиться к истории изучения данного вопроса в научной литературе.

2. История изучения вопроса в отечественной и зарубежной литературе. В мировой науке существует немало трудов, посвященных истории арианских споров и развитию христианской тринитарной доктрины в эпоху патристики в целом. Это общие историко-философские и историко-догматические работы, в которых наряду с другими вопросами рассматривается тринитарная доктрина отдельных латинских авторов эпохи патристики или ее определенные аспекты. Среди этих работ можно назвать такие классические труды по истории христианских догматов, как работы А. фон Гарнака¹⁰, А. П. Лебедева¹¹, В. В. Болотова¹², А. В. Карташева¹³, Ж. Тиксерона¹⁴, Дж. Престиджа¹⁵, Дж. Н. Келли¹⁶ и Я. Пеликана¹⁷, а также более специальные работы по тринитарному вопросу и тринитарным спорам в патристике: Т. Де Реньона¹⁸, В. Самуилова¹⁹, А. А. Спасского²⁰, Ж. Лебретона²¹, А. Палмьери²², Г. Барди²³, М. Симонетти²⁴, Г. Кретшмара²⁵, Ф. Бурассы²⁶, К. Ранера²⁷, К. Барта²⁸, Э. Фортмэна²⁹, П. Смюльдерса³⁰, Б. Де Маржери³¹, Дж. О’Доннелла³², Р. Хэнсона³³, Ю. Мольтманна³⁴, К.

⁹ Под «античной философией» в данной диссертации понимается вся греко-римская философия, начиная с собственно античного периода (VIII–IV вв. до н. э.), продолжая эллинистическим (IV в до н.э. – II в н. э.) и заканчивая позднеантичным периодом (III–VI вв. н. э.).

¹⁰ Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1–3. Freiburg, 1887–1890.

¹¹ Лебедев А. П. Вселенские соборы IV–VIII веков. Кн. 1–2. М., 1896–1897.

¹² Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1–4. СПб, 1917 (репринт: М., 1994); *он же*. К вопросу о Filioque. СПб., 1914.

¹³ Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1994.

¹⁴ Tixeront J. Histoire des Dogmes dans Antiquité chrétienne. Vol. 1–3. Paris, 1912.

¹⁵ Prestige G. L. God in Patristic Thought. London, 1969⁴.

¹⁶ Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. London, 1968.

¹⁷ Pelikan J. The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 1–3. Chicago, London, 1971, 1974, 1978.

¹⁸ De Régnon Th. Études de théologie positive sur la Trinité. Vol. 1–4. Paris, 1892–1898.

¹⁹ Самуилов В. История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890.

²⁰ Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914.

²¹ Lebreton J. Histoire du dogme de la Trinité. Т. 1. Les origines du dogme de la Trinité. Т. 2. De saint Clément à saint Irénée. Paris, 1910³.

²² Palmieri A. Esprit-Saint // DTC. Т. 5, 676–829. Paris, 1939; *idem*. Filioque // Ibid, 2309–2343.

²³ Bardy G. Trinité // DTC. Т. 15. Col. 1545–1855. Paris, 1947.

²⁴ Simonetti M. La processione dello Spirito Santo nei Padri latini // Maia 7 (1954). P. 201–217; *idem*. La crisi ariana nel IV secolo. (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 11). Roma, 1975.

²⁵ Kretschmar G. Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie. Tübingen, 1956.

²⁶ Bourassa F. Questions de théologie trinitaire. Roma, 1970.

²⁷ Rahner K. The Trinity. London, N. Y., 1970.

²⁸ Barth K. Church Dogmatics. Vol. I. Part 1. The Doctrine of the Word of God. Edinburgh, 1975.

²⁹ Fortman E. J. The Triune God: A Historical Study of the Doctrine of the Trinity. Philadelphia: Westminster, 1972.

³⁰ Smulders P. Esprit-Saint chez Pères latins // DS. Vol. IV/2, 1279–1282.

³¹ De Margerie B. La Trinité chrétienne dans l’histoire. Paris, 1975.

³² O’Donnell J. J. The Mystery of the Triune God. London, 1988.

Гантона³⁵, Б. Бобринского³⁶, Г. Эмери³⁷, Дж. Бэра³⁸, Л. Айреса³⁹, Г. Е. Захарова⁴⁰ и некоторых других. При этом в большинстве этих работ анализ тринитарной доктрины проводится с позиции «истории догматов» (*Dogmengeschichte*) или «систематической теологии» (*Systematische Theologie, Systematic Theology*), т.е. с теолого-догматической точки зрения, и, как правило, не уделяется должного внимания философским источникам, методам и концепциям, оказавшим, как мы увидим далее, огромное влияние на развитие тринитарного учения в латинской патристике. Исключения составляют большей частью обзорные исследования таких ученых, как Альберт Штёкль⁴¹, Франсуа Пикавэ⁴², Этьен Жильсон⁴³, Гарри Вольфсон⁴⁴, Мишель Спанне⁴⁵, Поль Обэн⁴⁶, Клаудио Морескини⁴⁷, в которых авторы анализируют философские влияния и факторы, сыгравшие важную роль в формировании различных учений отцов Церкви — тринитарного, христологического, экзегетического, эпистемологического и др. Кроме того, во всех этих работах рассматривается патристическая философия в целом, без разделения ее на латинскую и греческую.

Еще больше зарубежных исследований посвящено тринитарному учению отдельных латинских отцов Церкви и церковных писателей. За последние 150–200 лет за рубежом вышло огромное количество исследований, так или иначе затрагивающих данную проблематику. Поскольку невозможно перечислить здесь все относящиеся к теме статьи и монографии из-за их многочисленности, мы кратко упомянем и рассмотрим лишь те из них, в которых исследуется роль античной логики, онтологии, эпистемологии и психологии в решении тринитарной проблемы у отдельных латинских теологов эпохи патристики. При этом представляется целесообразным, во-первых, разделить все исследования по отдельным патристическим авторам в историческом порядке, и, во-вторых, рассмотреть их в хронологическом порядке появления самих исследований.

Тринитарной доктрине первого латинского христианского теолога и апологета *Тертуллиана* посвящено немало работ, вышедших из-под пера таких ученых, как И. Штир⁴⁸, В. Махольц⁴⁹, А. Д'Алэ⁵⁰, Б. Варфилд⁵¹, Р. Робертс⁵², М. Крибель⁵³, Г.

³³ *Hanson R. P. C. Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318–381. Edinbrough, 1988.*

³⁴ *Moltmann J. History and the Triune God. London, 1991.*

³⁵ *Gunton C. E. The Promise of Trinitarian Theology. Edinbrough, 1991, 1997².*

³⁶ *Bobrinsky B. The Mystery of the Trinity: Trinitarian Experience in the Biblical and Patristic Experience. Crestwood, N.Y., 1999.*

³⁷ *Emery G. Chronique de théologie trinitaire // Revue thomiste 101 (2001). P. 581–632.*

³⁸ *Behr J. The Formation of Christian Theology. Vol. 1. The Way to Nicaea. Crestwood, N.Y., 2001; idem. The Formation of Christian Theology. Vol. 2. The Nicene Faith. Crestwood, N.Y., 2004.*

³⁹ *Ayres L. Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth Century Trinitarian Theology. N. Y., 2004. Подробнее об исследованиях этого автора речь пойдет ниже, в разделе литературы по Августину.*

⁴⁰ *Захаров Г. Е. Илирийские церкви в эпоху арианских споров (IV– начало V в.). М., 2012.*

⁴¹ *Stöckl A. Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz, 1891.*

⁴² *Picavet F. J. Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne // Annuaire de l'École pratique des Hautes Études. Section des sciences religieuses. Paris, 1917. P. 1–52.*

⁴³ *Gilson E., Böhner Ph. Die Geschichte der christlichen Philosophie: von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues. Paderborn, 1936; Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N. Y., 1955.*

⁴⁴ *Wolfson H. A. The Philosophy of the Church Fathers. Vol. 1. Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge (Mass.), 1956.*

⁴⁵ *Spanneut M. Le stoïcisme des Pères de l'Église. Paris, 1957.*

⁴⁶ *Aubin P. Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne. Paris, 1992.*

⁴⁷ *Moreschini C. Storia della filosofia patristica. Brescia, 2004.*

⁴⁸ *Stier J. Die Gottes- und Logoslehre Tertullians. Göttingen, 1899.*

⁴⁹ *Macholz W. Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit Tertullian. Halle, 1902.*

⁵⁰ *D'Alès A. La théologie de Tertullien. Paris, 1905.*

⁵¹ *Warfield B. B. Tertullian and the Beginnings of the Doctrine of the Trinity // The Princeton Theological Review 3 (1905). P. 529–557; 4 (1906). P. 1–36, 145–167.*

⁵² *Roberts R. E. The Theology of Tertullian. London, 1924.*

Барди⁵⁴, Э. Эванс⁵⁵, Р. Канталамесса⁵⁶, Р. Браун⁵⁷, Ж. Муэн⁵⁸, И. Штайнман⁵⁹, Э. Осборн⁶⁰, Д. Рэнкин⁶¹, К. МакКраден⁶² и ряд других. Рассмотрим некоторые из них. Так, вышедшие в начале XX века три статьи американского теолога Бенджамина Варфилда посвящены самому началу латинской тринитарной доктрины, положенному трудами Тертуллиана. При этом автор рассматривает доктрину Тертуллиана не только в свете «учения о Логосе–Христе» (Logos Christology), заимствованного им у греческих апологетов⁶³, но и в свете учения об «имманентной Троице» как интерпретации *regula fidei* («правила веры») древней Церкви, проложившей дорогу к учению о «единосущии» Никейского Собора 325 года⁶⁴. Варфилд также рассматривает основную тринитарную терминологию Тертуллиана, оспаривая мнение А. фон Гарнака о ее юридическом характере⁶⁵.

В монографии французского исследователя Адемара Д'Алэ, появившейся одновременно со статьями Варфилда и посвященной общему обзору теологии Тертуллиана, целая глава отводится его тринитарному учению⁶⁶, где автор, в частности, детально сопоставляет учение Тертуллиана о Логосе с учением греческих апологетов, таких как Иустин, Татиан, Афинагор, Феофил и Ипполит⁶⁷. Этой же темы касается в своем труде о Тертуллиане и Новациане немецкий исследователь Мартин Крибель⁶⁸, который к тому же рассматривает философские истоки понятия «сущность» и «природа» у Тертуллиана и Новациана⁶⁹.

Известный издатель и переводчик творений Тертуллиана Эрнст Эванс в своем внушительном предисловии к английскому переводу трактата Тертуллиана «Против Праксея» помимо структуры, содержания и характерных особенностей самого трактата рассматривает такие вопросы, как патристические источники тринитарного учения Тертуллиана (Филон Александрийский, Иустин, Татиан, Феофил, Афинагор, Ириней)⁷⁰ и его влияние на последующее развитие тринитарного учения на Западе (Ипполита Римского, Новациана, Дионисия Римского, отчасти Илария Пиктавийского) и на Востоке (на Дионисия Александрийского и отцов Антиохийского собора 265 года)⁷¹, а также скрупулезно со многими примерами разбирает тринитарную терминологию Тертуллиана (такие важные термины, как субстанция, «лицо», «статус», «степень», «форма», «могущество», «вид»)⁷².

Итальянский ученый Раньеро Канталамесса посвятил три главы своего исследования по христологии Тертуллиана его учению о Божественности Христа как

⁵³ Kriebel M. Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian. Diss. Marburg, 1932. S. 21–54, 80–85.

⁵⁴ Bardy G. Tertullien // DTC. T. 15, 130–171. Paris, 1947.

⁵⁵ Evans E. Introduction // *Idem*. Q. S. Fl. Tertullians, Treatise against Praxeas. London, 1948. P. 1–88.

⁵⁶ Cantalamessa R. La Christologia di Tertulliano. Friburgo, 1962.

⁵⁷ Braun R. Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. Paris, 1962; 1977².

⁵⁸ Moingt J. Théologie trinitaire de Tertullien. T. 1–3. Paris, 1966–1969.

⁵⁹ Steinmann J. Tertullien. Paris, 1967.

⁶⁰ Osborn E. Tertullian, first theologian of the West. Cambridge, 1997.

⁶¹ Rankin D. Tertullian's vocabulary of the divine "individuals" in "Adversus Praxeum" // *Sacris erudiri* 40 (2001). P. 5–46.

⁶² MacCruden K. B. Monarchy and economy in Tertullian's "Adversus Praxeum" // *Scottish Journal of Theology* 55 (2002). P. 325–337.

⁶³ См. Warfield. 1905–1906 (= Warfield. 1930). P. 19–33.

⁶⁴ Ibid. P. 33–37, 102–109.

⁶⁵ Ibid. P. 38–48.

⁶⁶ См. D'Alès. 1905. P. 67–103.

⁶⁷ Ibid. P. 86–93.

⁶⁸ Kriebel. 1932. S. 21–54.

⁶⁹ Ibid. S. 88–102.

⁷⁰ Evans. 1948. P. 31–37.

⁷¹ Ibid. P. 18–30.

⁷² Ibid. P. 38–58.

Божественного Логоса и его философским истокам⁷³. Известный французский специалист по патристике Мишель Спаннэ в своей общей монографии, посвященной влиянию стоицизма на учения ранних отцов Церкви⁷⁴, также рассматривает отдельные вопросы тринитарной доктрины Тертуллиана, делая акцент на его учении о материальности Божественной сущности, о Логосе (в том числе теории «двойственного слова») и *пневме* как элементах стоического влияния⁷⁵. Другой французский исследователь Рене Браун в своем внушительном компендиуме богословской терминологии Тертуллиана, построенном по тематическому принципу, отводит много места анализу таких понятий тринитарной доктрины Тертуллиана, как «субстанция», «распределение», «статус», «лицо», «степень», «форма», «единство», «троичность» и т.п.⁷⁶ При этом автор стремится проследить философские и теологические истоки этих терминов и показать их трансформацию в учении Тертуллиана. В небольшой, но информативной статье Г. Стеда рассматриваются различные значения термина *substantia* в тринитарном учении Тертуллиана⁷⁷. В 1966–1969 гг. французский ученый Жозе Муэн издал фундаментальный трехтомный труд о тринитарной теологии Тертуллиана, до сих пор остающийся основной монографией по данной теме⁷⁸. В нем автор прослеживает эволюцию взглядов Тертуллиана в разные периоды его теологического творчества, разбирает его методы, основные термины и концептуальные схемы, использовавшиеся им при построении тринитарного учения⁷⁹. Немало внимания автор уделяет философским предпосылкам учения Тертуллиана. Наконец, в книге, Эрика Осборна, представляющей собой общее исследование по теологии Тертуллиана, отдельная глава посвящена его тринитарному учению⁸⁰. В частности, Осборн рассматривает Тертуллиана как автора теории «относительного расположения» (*relative disposition*) Лиц Божественной Троицы, истоки которой он видит в стоическом учении о категориях⁸¹. Некоторые аспекты отношения Тертуллиана к античной философии в целом и стоицизму в частности освещаются в работах Л. Де Шорта⁸², Ж. Фредуийя⁸³, Х. Б. Тимоти⁸⁴ и Дж. Данна⁸⁵, правда, безотносительно его тринитарного учения.

Тринитарной доктрине *Новациана*, во многом сходной с учением Тертуллиана, посвящено гораздо меньше исследований. Это работы А. Д'Алэ⁸⁶, М. Крибеля⁸⁷, Э. Амана⁸⁸, Г. Кляйбаха⁸⁹, М. Симонетти⁹⁰, Р. Де Саймона⁹¹, Дж. Данна⁹² и Дж.

⁷³ *Cantalamesa*. 1962. P. 8–58.

⁷⁴ *Spanneut M.* Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. Paris, 1957.

⁷⁵ *Ibid.* P. 288–345.

⁷⁶ См. *Braun*. 1977. P. 142–242.

⁷⁷ *Stead G. C.* Divine Substance in Tertullian // *Journal of Theological Studies*, 14 (1963). P. 46–66.

⁷⁸ *Moingt*. 1966–1969. Т. 1–3.

⁷⁹ См. *Ibid.* Т. 1. P. 137–182; Т. 2. P. 299–646; Т. 3. P. 778–1074.

⁸⁰ См. *Osborn*. 1997. P. 121–139.

⁸¹ *Ibid.* P. 125–127.

⁸² *Shortt de L. C.* The Influence of Philosophy on the Mind of Tertullian. London, 1933.

⁸³ *Fredouille J. C.* Tertullien et la conversion de la culture antique. Paris, 1972.

⁸⁴ *Timothy H. B.* The Early Christian Apologists and Greek Philosophy. Assen, 1973. P. 40–58.

⁸⁵ *Dunn G. D.* Tertullian. London, N. Y., 2004.

⁸⁶ *D'Alès A.* Novatien. Étude sur la théologie romaine au milieu du III^e siècle. Paris, 1924.

⁸⁷ *Kriebel M.* Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian. Diss. Marburg, 1932.

⁸⁸ *Amann É.* Novatien et Novatianisme // *DTC*. Т. 11. P. 816–849. Paris, 1931.

⁸⁹ *Kleibach G.* Divinitas Filii ejusque Patri subordinatio in Novatiani libro De Trinitate // *Bogoslivska Smotra*, 21 (1933). P. 193–224.

⁹⁰ *Simonetti M.* Alcune ossrvazioni sul “De Trinitate” di Novaziano // *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, 2. Modea, 1959. P. 771–783.

⁹¹ *De Simone R. J.* The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity: a Study of the Text and the Doctrine. (*Studia Ephemeridis «Augustinianum»*, 4). Rome, 1970.

⁹² *Dunn G. D.* The diversity and unity of God in Novatian's “De Trinitate” // *Ephemerides theologicae Lovanienses* 78 (2002). P. 385–409.

Папандреа⁹³. Среди них выделяются фундаментальные исследования А. Д'Алэ, М. Крибеля, Р. Де Саймона и Дж. Папандреа. В книге Адемара Д'Алэ, посвященной теологии Новациана, его тринитарной доктрине отводится основная 3-я глава⁹⁴, где проводится анализ трактата Новациана *De Trinitate* и последовательно рассматривается его учение о Боге Отце, Сыне и Св. Духе, а также об Их соотношении в Божественной иерархии. Уже упоминавшийся нами в связи с Тертуллианом немецкий исследователь Мартин Крибель в своей диссертации о развитии западной тринитарной доктрины у Тертуллиана и Новациана сопоставил учения этих двух теологов, а также показал их зависимость от греческой философии и теологии апологетов⁹⁵. Книга Рассела Де Саймона, переводчика трактата Новациана «О Троице» на английский, представляет собой обстоятельное введение не только в этот трактат, но и во все тринитарное учение Новациана, причем с учетом как философского, так и теологического контекста. Наконец, в новейшей работе Джеймса Папандреа, вышедшей в свет в 2008, подведены итоги предыдущих исследований и рассмотрены основные тринитарные термины, методы и концепции Новациана; однако автор подходит к его учению исключительно с библейской и патристической точки зрения, не уделяя какого-либо внимания философским основаниям этого учения.

Еще меньше исследований затрагивают тринитарное учение *Лактанция*. Это работы Э. Оверлаха⁹⁶, И. Зигерта⁹⁷, Э. Амана⁹⁸, Э. Мика⁹⁹ и В. Лоя¹⁰⁰. Диссертационное исследование И. Зигерта посвящено влиянию философии стоицизма на теологическое учение Лактанция в целом, а в диссертации В. Лоя специально рассматриваются представления Лактанция о природе Бога и Его атрибутах, а также о значении термина «Дух» (*spiritus*) в теологии Лактанция¹⁰¹. В исследовании Эрмина Мика, посвященном анализу философско-теологических причин расхождения Арнобия и Лактанция в вопросе о «гневе Бога», затрагивается вопрос о Промысле и роли в нем Божественного Логоса¹⁰². Ряд авторов рассматривает отношение Лактанция к философии в целом, а также различные философские и гностические тенденции, присутствующие в его творениях. Здесь следует упомянуть работы таких исследователей, как Р. Пишон¹⁰³, К. Вильгельмсон¹⁰⁴, Л. Томас¹⁰⁵, А. Влосок¹⁰⁶, М. Перрэн¹⁰⁷; К. Морескини¹⁰⁸. Среди них следует особенно выделить фундаментальное исследование Рене Пишона, первая часть которого называется «Лактанций — христианский философ»¹⁰⁹, в которой не только раскрывается его критика греческих

⁹³ *Papandrea J.L.* The Trinitarian Theology of Novatian of Rome. A Study in Third-Century Orthodoxy. Lewiston, Queenston, Lampeter, 2008.

⁹⁴ См.: *D'Alès*. 1924. P. 84–138.

⁹⁵ Об этом см. особенно: *Kriebel*. 1932. S. 88–102.

⁹⁶ *Overlach E.* Die Theologie des Lactantius. Schwerin, 1858.

⁹⁷ *Siegert J.* Die Theologie des Lactantius in ihrem Verhältnis zur Stoa. Diss. Bonn, 1919.

⁹⁸ *Amann É.* Lactance // DTC. Т. 8. P. 2425–2444. Paris, 1925.

⁹⁹ *Micka E. F.* The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius. Washington, 1943.

¹⁰⁰ *Loi V* Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno. Roma, 1970.

¹⁰¹ См: *Loi*. 1970. P. 29–87; 153–215.

¹⁰² *Micka*. 1943. P. 83–112.

¹⁰³ *Pichon R.* Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieuse sous le règne de Constantine. Paris, 1901.

¹⁰⁴ *Vilhelmson K.* Laktanz und die Kosmogonie des spätantiken Synkretismus. Tartu, 1940.

¹⁰⁵ *Thomas L.* Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den Divinae Institutiones des Laktanz. Freiburg, 1959.

¹⁰⁶ *Wlosok A.* Laktanz und die philosophische Gnosis. Heidelberg, 1960.

¹⁰⁷ *Perrin M.* Le Platon de Lactance // *Lactance et son temps*. Recherches actuelles. Actes du IV Colloque d'Études Historiques et Patristiques. Chantilly, 21–23 Septembre 1976 / Éd. J. Fontaine et M. Perrin. Paris, 1978. P. 203–231.

¹⁰⁸ *Moreschini C.* Storia dell'Ermetismo cristiano. Brescia, 2000. P. 62–79.

¹⁰⁹ *Pichon*. 1901. P. 33–174.

философов и определенная зависимость от них, но и анализируются отдельные пункты его теологической системы, в том числе учение о Боге Отце и Логосе¹¹⁰.

Сходные вопросы отношения к античной философской традиции и философствующему гностицизму поднимаются в ряде работ, посвященных сочинению старшего современника и учителя Лактанция *Арнобия Старшего* «Против язычников». Среди них следует указать работы Ф. Габарру¹¹¹, П. Курселя¹¹², Г. МакДональда¹¹³, А. Зитте¹¹⁴, Э. Фортэна¹¹⁵, Дж. Мэддена¹¹⁶, А. Вичьяно¹¹⁷, М. Симмонса¹¹⁸ и К. Лукарини¹¹⁹. Наиболее важным представляется исследование Майкла Симмонса, который в своей монографии, в частности, рассматривает полемику Арнобия с неоплатоником Порфирием¹²⁰, а также общий философский фон его учения и вслед за Пьером Курселем и вопреки общепринятому мнению доказывает, что Арнобий, принадлежал к платоновской, а не эпикурейской школе мысли. Он также рассматривает проблему соотношения Высшего Бога и Божественности Христа¹²¹.

При переходе от христианских мыслителей раннего доникейского периода латинской патристики к периоду ее расцвета (325–430 гг.) в эпоху арианских споров и Вселенских соборов (Никейского в 325 г. и Константинопольского в 381 г.), мы замечаем стремительный рост числа исследований по тринитарному вопросу на Западе. Так, среди работ, посвященных участию одного из самых ярких западных теологов середины IV века *св. Илария Пиктавийского* в арианских спорах и его собственному тринитарному учению, прежде всего, следует упомянуть монументальный труд Антона Бека¹²², вышедший еще в 1903 году, где изложение теологической доктрины Илария о единосущии Отца как Начала Божественной сущности и Сына как ее «субстанциальной Формы»¹²³ предваряется подробным анализом его «общего учения о бытии» (*Das Sein im allgemeinen*), т.е. общефилософских концепций и предпосылок его теологического учения¹²⁴. Вслед за книгой Бека вышла обширная энциклопедическая статья о *св. Иларии французского исследователя Кс.-М. Ле Башле*¹²⁵, в которой немало страниц отводится тринитарным взглядам Илария. В 1944 году появилась не потерявшая актуальности и по сей день фундаментальная монография еще одного французского исследователя Пьера Смульдерса¹²⁶, специально посвященная тринитарному учению *св. Илария*. Автор

¹¹⁰ Ibid. P. 111–122.

¹¹¹ Gabarrou F. Arnobe et son oeuvre. Paris, 1921.

¹¹² Courcelle P. Les sages de Porphyre et les “viri novi” d’ Arnobe // Revue des études latines, 31 (1953). P. 257–271; *idem*. Anti-Christian Argument and Christian Platonism from Arnobius to Saint Augustine // The Conflict between Paganism and Christianity in the IV cent. / Ed. A. Momigliano. Oxford, 1963. P. 151–192.

¹¹³ McDonald H. D. The Doctrine of God in Arnobius “Adversus Gentes” // Studia Patristica, 9 (1966). P. 75–81.

¹¹⁴ Sitte A. Mythologische Quellen des Arnobius. Wien, 1970.

¹¹⁵ Fortin E. L. The viri novi of Arnobius and the conflict between faith and reason in the early Christian centuries // The Heritage of the Early Church / Ed. D. Neiman, M. Schatin. Rome, 1973. P. 201–222.

¹¹⁶ Madden J. D. Jesus as Epicurus: Arnobius of Sicca’s Borrowings from Lucretius // Civiltà classica e cristiana, 2 (1981). P. 215–222.

¹¹⁷ Viciano A. Retórica, filosofía y gramática en el Adversus nationes de Arnobio de Sicca. N. Y., 1993.

¹¹⁸ Simmons M. B. Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian. Oxford, N. Y., 1995.

¹¹⁹ Lucarini C. M. Questioni arnobiane // Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici 54 (2005). P. 123–164.

¹²⁰ Simmons. 1995. P. 216–263.

¹²¹ Ibid. P. 164–174.

¹²² Beck A. Die Trinitätslehre des Heiligen Hilarius von Poitiers. (Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte. Bd. III. Heft 2–3). Mainz, 1903.

¹²³ Ibid. S. 63–115.

¹²⁴ Ibid. S. 11–55.

¹²⁵ Le Bachelet X.-M. Hilaire (saint) // Dictionnaire de théologie catholique 6.2. Paris, 1920, 2388–2462.

¹²⁶ Smulders P. La doctrina trinitaria de S. Hilaire de Poitiers. Analecta Gregoriana, 32. Roma, 1944.

исследует теологический контекст формирования этого учения и его источники¹²⁷, а затем излагает учение св. Илария о Сыне, Его Божественном рождении от Отца и единосущии с Ним¹²⁸; он также касается вопроса о Божестве Св. Духа¹²⁹. Смюльдерс разбирает использовавшиеся Иларием методы аргументации, его концептуальные модели («совершенное отражение», «природное рождение», «взаимопроникновение» и др.), а также основную тринитарную терминологию («сущность», «субстанция», «природа», «лицо», «субсистенция», «особое свойство»)¹³⁰. Однако автор практически не уделяет никакого внимания выяснению философских источников тринитарной доктрины Илария. Затем, в 1948 году в Папском институте *Atheneum* была защищена диссертация Антонио Веррастро, посвященная учению о единосущии Отца и Сына в трактате Илария «О Троице», в которой проводилась мысль, что у св. Илария, так же как и у св. Афанасия, основанием «едносущия» является представление о совершенном «природном рождении» (*divina nativitas*) Сына от Отца¹³¹.

После некоторого перерыва, с начала 1960-х гг. появился целый ряд новых исследований по тринитарной доктрине Илария. Прежде всего, это статья П. Лёффлера¹³² и диссертация А. Якобса¹³³, посвященные влиянию восточного омиусианского богословия на Илария. Затем вышла обзорная статья Жозе Муэна¹³⁴, специалиста по триадологии Тертуллиана, об итогах изучения тринитарной теологии св. Илария. Три фундаментальные работы об Иларии написал профессор Безансонского университета Жан Дуаньон¹³⁵, в которых автор прослеживает эволюция теологических взглядов Илария в целом, но уделяет слишком мало внимания его тринитарному учению. Затем появились работы К. Борхардта¹³⁶ и М. Симонетти¹³⁷, помещающие учение Илария в контекст арианских споров; книги и статьи Л. Ладария, по преимуществу посвященные пневматологии Илария¹³⁸; работа Э. Мейеринг, сконцентрированная на двух небольших отрывках из трактата «О Троице»¹³⁹; а также статьи Т. Тума¹⁴⁰ и Д. Уильямса¹⁴¹. Наконец, необходимо

¹²⁷ Ibid. P. 11–106; 289–295.

¹²⁸ Ibid. P. 116–206; 218–262.

¹²⁹ Ibid. P. 263–279.

¹³⁰ Ibid. P. 207–217; 280–288.

¹³¹ Впоследствии был опубликован лишь фрагмент этой диссертации под названием: *Verrastro A. Il fondamento ultimo della perfetta consustanzialità del Figlio al Padre nel «De Trinitate» di S. Ilario di Poitiers*. Potenza, 1948. Главный тезис диссертации излагается на 40 страницах (P. 27–68).

¹³² *Löffler P. Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius von Poitiers zwischen Ost und West // ZKG 71 (1960). S. 26–36.*

¹³³ *Jacobs A. D. Hilary of Poitiers and the Homoeousians: A Study of the Eastern Roots of his Ecumenical Trinitarianism*. Diss. Emory University, 1968.

¹³⁴ *Moingt J. La théologie trinitaire de S. Hilaire // Hilaire et son temps*. Paris, 1969. P. 159–173.

¹³⁵ *Doignon J. Hilaire de Poitiers avant l'exile*. Paris, 1971; *Idem. Introduction // Hilaire de Poitiers. La Trinité. Tome I // Sources chrétiennes*. Vol. 443. Paris, 1999. P. 9–188; *Idem. Hilaire de Poitiers: disciple et témoin de vérité (356–367)*. Paris, 2005.

¹³⁶ *Borchardt C. F. A. Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*. Gravenhage, 1966.

¹³⁷ *Simonetti M. Ilario e Novaziano // RCCM 7 (1965). P. 1034–1047; idem. Ilario // Simonetti M. La crisi ariana nel IV secolo. (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 11)*. Roma, 1975. P. 298–312; *idem. Hilary of Poitiers and the Arian Crisis in the West // Patrology*. Vol. IV / Ed. A. di Bernardino. Westminster, 1986. P. 33–61.

¹³⁸ *Ladaria L. F. El Espíritu Sancto en San Hilario de Poitiers*. Madrid, 1977; *idem. Dispensatio en San Hilario de Poitiers // Gregorianum 66 (1985). P. 429–455; idem. Dios Padre en Hilario de Poitiers // Estudios Trinitarios 24 (1990). P. 443–479; idem. Il prologo di Giovanni nei primi libri (1–3) del De Trinitate di Ilario di Poitiers. Una lettura anti-ariana // Atti del IV simposio di Efeso su s. Giovanni Apostolo*. Rome, 1994. P. 157–174.

¹³⁹ *Meijering E. R. Hilary of Poitiers on the Trinity. De Trinitate 1. 1–19; 2, 3*. Leyde, 1982.

¹⁴⁰ *Toom T. Hilary of Poitiers' «De Trinitate» and the name(s) of God // Vigiliae Christianae 64 (2010). P. 456–479.*

отметить новейшие исследования М. Уидмана¹⁴² и К. Бекуита¹⁴³. Оба ученых рассматривают исторический и теологический контекст тринитарного учения Илария, прослеживают эволюцию его взглядов, исследуют теологический метод Илария. При этом Уидман рассматривает учение Илария в целом, а Бекуит ограничивается трактатом «О Троице», посвящая немало страниц анализу его структуры и хронологии написания. Однако в большинстве этих исследований не уделяется внимание философской составляющей учения Илария. Исключение представляет собой упомянутый труд А. Бека¹⁴⁴, а также статья А. Саффрея¹⁴⁵, специально рассматривающая вопрос культурного образования Илария и его отношения к языческой философии, но не касающаяся напрямую его тринитарной теологии.

Не меньший исследовательский интерес вызвало тринитарное учение другого современника св. Илария — *Мария Викторина*. Первые работы о нем появились в конце XIX в.: это монография Г. Коффмана¹⁴⁶ и статья К. Гора¹⁴⁷. Последний установил, что учение Викторина было неоплатоническим по характеру, и сформулировал основные тезисы его теологической системы¹⁴⁸. Затем, большое двухтомное исследование о неоплатонизме Мария Викторина написал Г. Гайгер¹⁴⁹, в котором он на основании теологических трактатов Викторина реконструирует целую систему неоплатонической философии, сопоставляя ее с системой Плотина. Вскоре появилось исследование Р. Шмида, посвященное соотношению тринитарного учения Викторина и Августина¹⁵⁰. Обладая более точными, чем у Гайгера, сведениями по истории развития неоплатонизма, Шмид сделал вывод, что хотя Викторин был переводчиком *Эннеад* Плотина, сам он развивал учение, отличавшееся от платоновского и сходное с учением Ямвлиха и Прокла. В 1932 г. вышел в свет вызвавший дискуссии труд немецкого исследователя Эрнста Бэнца, посвященный вкладу Мария Викторина в западноевропейскую «метафизику воли» (*Willenmetaphysik*)¹⁵¹. В своей книге Бэнц попытался продемонстрировать, как в теологии Викторина совершился переход от «греческого интеллектуализма» к «новому волюнтаризму», т.е. к новой концепции Божественной и человеческой личности, главным элементом которой стала воля¹⁵². По мнению Бэнца, в учении Плотина о первоначальных ипостасях и тринитарном учении Викторина есть одна общая фундаментальная идея некоего «мысленного саморазвертывания абсолютного Бытия», которое происходит по образцу «диалектики процесса сознания»¹⁵³. После этого неоспоримая связь между учением Плотина и Викторина была также установлена Полем Анри, известным французским ученым и специалистом по неоплатонизму, который также указал и на основные различия между ними¹⁵⁴. Другой ученый, специалист по античной философии и профессор профессор Бернского

¹⁴¹ Williams D. H. The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the «Liber contra Auxentium» // *Church History* 61 (1992). P. 7–22; *Idem*. Defining Orthodoxy in Hilary of Poitiers' «Commentarium in Matthaeum» // *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001). P. 151–172.

¹⁴² Weedman M. The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers. Leiden, Boston, 2007.

¹⁴³ Beckwith C. Hilary of Poitiers on the Trinity. From De Fide to De Trinitate. Oxford, N. Y., 2008.

¹⁴⁴ Beck. 1903.

¹⁴⁵ Saffrey H. S. Saint Hilaire et la philosophie // *Hilaire et son temps*. Paris, 1969. P. 247–265.

¹⁴⁶ Koffmane G. De Mario Victorino, philosopho christiano. Breslau, 1880.

¹⁴⁷ Gore C. Victorinus // *Dictionary of Christian Biography*. London, 1887. T. IV Col. 1129–1138.

¹⁴⁸ *Ibid*, 1131–1137.

¹⁴⁹ Geiger G. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph. Lansdhut, 1887–1889.

¹⁵⁰ Schmid R. Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin. Keil, 1895.

¹⁵¹ Benz E. Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willenmetaphysik. Stuttgart, 1932.

¹⁵² *Ibid*. S. 42.

¹⁵³ *Ibid*. S. 232.

¹⁵⁴ Henry P. Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustine and Macrobe. Louvain, 1934. P. 49–54; 1950. P. 42–55; *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.

университета Вилли Тайлер, написавший большую работу о Порфирии и Августине¹⁵⁵ и критическую рецензию на книгу Бэнца, предположил, что различие между Плотинем и Викторином следует искать не столько в христианстве последнего, сколько в дополнительном философском источнике. По его мнению, между Плотинем с одной стороны, и Викторином и Августином — с другой, следует поместить Порфирия, игравшего роль посредника между мыслью Плотина и «простых смертных»¹⁵⁶. Если в своей книге о Порфирии и Августине Тайлер показал, что Августин испытал непосредственное влияние Порфирия, а не Плотина, то в своей рецензии он привлек внимание к роли Порфирия в формировании взглядов не только Августина, но и Викторина, кратко отметив те положения учения Порфирия, которые встречаются в трактатах Викторина¹⁵⁷. В частности, Тайлер впервые указал на некоторые специфические термины и выражения Викторина, которые восходят к Порфирию. В своей новой книге, написанной в 1942 г. и посвященной сопоставлению *Халдейских оракулов* и гимнов Синезия Киренского¹⁵⁸, Тайлер приводит множество других мест из сочинений Викторина, в которых, так же как и в гимнах Синезия, заметно влияние комментария Порфирия на эту «неоплатоническую Библию», которой были *Халдейские оракулы*¹⁵⁹. В том же 1942 году вышла книга итальянского теолога Д. Розато «Тринитарное учение Мариа Викторина»¹⁶⁰, в которой он исследовал антиарианские сочинения Викторина и рассматривал тринитарную концепцию Викторина в теологическом ключе, лишь мельком коснувшись философского образования Викторина и влияния, оказанного на него философией Плотина. Подобной односторонностью страдает и статья французского исследователя П. Сежурнэ¹⁶¹, появившаяся в 1950, которая содержит множество ошибочных мнений, основанных на некритическом тексте трудов Викторина и плохом знакомстве автора с неоплатонизмом. Тринитарный аспект онтологической проблематики в трудах Викторина рассматривается в книге немецкого ученого Герхарда Хубера¹⁶², посвященной трансформации европейской онтологии в период от Плотина до Августина.

Настоящий переворот в изучении наследия Мариа Викторина произошел в 1960 г., когда в известной французской патристической серии «Христианские источники» вышло новое критическое издание латинского текста теологических трактатов и гимнов Викторина, сопровождаемое переводом и подробными комментариями, занимающими целый том. Это издание было подготовлено двумя выдающимися французскими исследователями — Полем Анри и Пьером Адо¹⁶³. С момента выхода нового критического издания именно на него стали опираться все последующие исследователи философско-теологического творчества Викторина. Огромный вклад в дело изучения Викторина внес сам П. Адо, который не только написал подробное предисловие и комментарии к упомянутому выше новому изданию¹⁶⁴, но вскоре опубликовал две обширные монографии, посвященные Викторину. Первое исследование, называющееся «Порфирий и Викторин»¹⁶⁵,

¹⁵⁵ *Theiler W.* Porphyrios und Augustin. Halle, 1933.

¹⁵⁶ *Theiler W.* Compte rendu de E. Benz: Marius Victorinus, GNOmon, X (1934). P. 493.

¹⁵⁷ *Theiler W.* Compte rendu de E. Benz. P. 495–496.

¹⁵⁸ *Theiler W.* Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios. Halle, 1942.

¹⁵⁹ *Ibid.* S. 8, n. 2; S. 13, n. 2; S. 14, n. 4; S. 15, n. 1, 2, 3, 6; S. 16, n. 1; S. 18, n. 4; S. 19, n. 2; S. 20, n. 5; S. 27, n. 5; S. 29, n. 3.

¹⁶⁰ *Rosato D.* Le dottrina trinitaria di Mario Vittorino africano. Naples, 1942.

¹⁶¹ *Séjourné P.* Victorinus Afer // DTC. T. 15, 2887–2954. Paris, 1950.

¹⁶² *Huber G.* Das Sein und Absolute. Bâle, 1955. S. 89–116.

¹⁶³ *Marius Victorinus.* Traités théologiques sur la Trinité / Texte établi par P. Henry, trad. par P. Hadot // Sources Chrétiennes. Vol. 68–69. Paris, 1960.

¹⁶⁴ *Hadot P.* Introduction // *Marius Victorinus.* Traités théologiques sur la Trinité // SC Vol. 68. Paris, 1960b. P. 7–89.

¹⁶⁵ *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. Vol. I–II. Paris, 1968.

посвящено выяснению того, какой неоплатонизм использовал Марий Викторин при разработке своего тринитарного учения и какую трансформацию у него претерпела неоплатоническая философия для того, чтобы соответствовать требованиям христианского учения о единосущности Отца и Сына¹⁶⁶. Адо установил, что в теологических трактатах Викторина встречаются чисто философские фрагменты, которые по своему содержанию, внутреннему единству и особенной терминологии значительно отличаются от остальных частей, что позволяет предположить для них существование особого неоплатонического источника — а именно, учение Порфирия, представленное главным образом в анонимном комментарии на платоновский *Парменид*, авторство которого Адо по разным соображениям приписывает именно Порфирию¹⁶⁷. Затем Адо детально исследовал все «порфириевские темы», которые можно обнаружить в философских фрагментах Викторина, и пришел к заключению, что по содержанию эти темы соответствуют указанным фрагментам¹⁶⁸. В результате своего исследования Адо приходит к выводу, что Викторин поставил на службу христианскому тринитарной теологии концептуальные структуры философии Порфирия¹⁶⁹. Второе исследование П. Адо имеет по преимуществу литературно-исторический характер¹⁷⁰; в нем из «разрозненных частей» воссоздается целостная картина учено-литературной деятельности Викторина. Адо отмечает несомненный вклад, который внес Викторин в последующее развитие метафизики на Западе. По его мнению, тот поворот мысли, в котором возникли и развивались такие философские системы, как система Гегеля и Шеллинга, начался с христианского платонизма Викторина, в своей метафизике тесно связавшего внутреннее движение Божественной жизни с ритмом человеческой истории: жизнь и мышление, нисхождение и возвращение, отчуждение и собирание¹⁷¹.

Исследования и переводы П. Адо стали основой для дальнейшего изучения Мария Викторина на Западе. Так, начиная с конца 1960-х, целый ряд статей о Викторине написала американская исследовательница Мэри Кларк¹⁷², которая в 1981 г. перевела на английский язык трактаты Викторина о Троице¹⁷³. Однако все ее статьи не отличаются оригинальностью и представляют собой плохой пересказ тех результатов, к которым давно уже пришли европейские исследователи во главе с П. Адо. Новый подход к изучению тринитарного учения Викторина использован в монографии немецкого ученого Антона Цигенауса¹⁷⁴, который рассматривает концептуальные структуры неоплатонической мысли и развитие тринитарной теологии до Викторина, затем анализирует «две метаморфозы» неоплатонизма — у Кандида Арианина и Викторина; наконец, реконструирует основную тринитарную терминологию и учение Викторина, которое называет «плероматическим или сокращенным образом Бога»¹⁷⁵. Вклад Мария Викторина в полемику с арианством и

¹⁶⁶ Ibid. Vol. I. P. 30.

¹⁶⁷ Ibid. Vol. I. P. 79–143; 260–272. Текст Комментария: Ibid. Vol. II. P. 59–114.

¹⁶⁸ Ibid. Vol. I. P. 147–451.

¹⁶⁹ Ibid. Vol. I. P. 481.

¹⁷⁰ Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Paris, 1971.

¹⁷¹ Ibid. P. 310.

¹⁷² Clark M. T. The earliest philosophy of the living God. Marius Victorinus // Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 16 (1967). P. 87–94; eadem. The Neoplatonism of Marius Victorinus // Studia patristica, 11. Berlin, 1972. S. 13–19; eadem. Marius Victorinus Afer, Porphyry, and the history of philosophy // Significance of neoplatonism. Norfolk, 1976. P. 265–273; eadem. The Neoplatonism of Marius Victorinus the Christian // Neoplatonism and early Christian thought. London, 1981. P. 153–159; eadem. A neoplatonic commentary on the Christian Trinity: Marius Victorinus // Neoplatonism and Christian thought. Albany, 1982. P. 24–33.

¹⁷³ Marius Victorinus. Theological Treatises on the Trinity // Transl. by M. T. Clark. Washington, 1981.

¹⁷⁴ См. Ziegenaus A. Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus. München, 1972.

¹⁷⁵ Ibid. S. 94.

особенности его тринитарного учения рассматриваются в трудах известного итальянского исследователя арианских споров М. Симонетти¹⁷⁶. В последнее время появился целый ряд исследований, посвященных соотношению тринитарного учения Мариа Викторина и философствующего гностицизма, известного как «сифианский гностицизм», или «сифианство», и представленного в нескольких трактатах гностической библиотеки из Наг-Хаммади. Можно указать работы таких ученых, как Л. Абрамовски¹⁷⁷, П. Адо¹⁷⁸, М. Тардьё¹⁷⁹, К. О. Томмази¹⁸⁰. Влияние на тринитарную доктрину Мариа Викторина неоплатонизма в целом и учения об «умопостигаемой триаде» в частности рассматривается в работах Д. Бэлла¹⁸¹, М. Колиша¹⁸², П. Манчестера¹⁸³, Р. Мейджерсик¹⁸⁴ и М. Балтеса¹⁸⁵. Из них особенно примечательно обстоятельное исследование Маттиаса Балтеса, немецкого специалиста по платонизму, который реконструирует и анализирует тринитарное учение Викторина с помощью концептуальных схем неоплатонической философии.

Гораздо меньшее внимание ученых привлекла тринитарная доктрина младшего современника Мариа Викторина — св. Амвросия Миланского. В 1954 г. в Гейдельберге появилось первое специальное исследование по данному вопросу: это была диссертация Людвиг Хермана, посвященная месту тринитарного учения Амвросия в истории арианских споров¹⁸⁶, которое автор оценивает очень невысоко, разделяя традиционное мнение о том, что Амвросий не был самостоятельным теологом, но заимствовал идеи у таких христианских мыслителей, как Иларий, Афанасий, Василий и Дидим, не производя над ними глубокого спекулятивного анализа¹⁸⁷. Переосмыслению такого восприятия тринитарной доктрины Амвросия посвящена монография Кристофа Маркшиса, опубликованная в Тюбингене в 1995 г.: «Амвросий Миланский и тринитарная теология. Церковно- и теолого-историческое исследование арианства и неоникейства у Амвросия и на латинском Западе (364-

¹⁷⁶ *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV secolo. (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 11). Roma, 1975. P. P. 287–298; *idem.* Marius Victorinus // *Patrology*. Vol. IV / Ed. A. di Berardino. Westminster, 1986³. P. 69–80.

¹⁷⁷ *Abramowski L.* Marius Victorinus, Porphyrius und die romischen Gnostiker // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der alteren Kirche*, 74 (1983). S. 108–128.

¹⁷⁸ *Hadot P.* «Porphyre et Victorinus»: questions et hypothèses // *Res Orientales XI*. Bures-sur-Yvette, 1996. P. 115–125.

¹⁷⁹ *Tardieu M.* Recherches sur la formation de l'apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus // *Res Orientales XI*. Bures-sur-Yvette, 1996. P. 7–114.

¹⁸⁰ *Tommasi C. O.* Tripotens in unitate spiritus: Mario Vittorino e la gnosi // *Koinonia* 20 (1996). P. 53–75; *eadem.* L'androginia di Cristo-Logos: Mario Vittorino tra platonismo e gnosi // *Cassiodorus*. Rivista di studi sulla tarda antichità 4. Rubbettino, 1998. P. 11–46; *eadem.* L'androginia divina e suoi presupposti filosofici: il mediatore celeste // *Studi classic e orientali XLVI.3*. Pisa, Roma, 1998. P. 974–998; *eadem.* Via negationis della dossologia divina nel medioplatoismo e nello gnosticismo sethiano (con echi in Mario Vittorino) // *Arrhetos Theos*. L'ineffabilità del primo principio nel medioplatoismo / A cura di F. Calabi. Pisa, 2002. P. 119–154; *eadem.* Introduzione // *Opere teologiche di Mario Vittorino* / A cura di C. Moreschini con la collaborazione di C. O. Tommasi. Torino, 2007. P. 7–71.

¹⁸¹ *Bell D.* The Tripartite Soul and the Image of God in the Latin Tradition // *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 47 (1980). P. 16–52; *idem.* Esse, Vivere, Intellegere: The Noetic Triad and the Image of God // *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 52 (1985). P. 5–43.

¹⁸² *Colish M. L.* The Neoplatonic tradition: the contribution of Marius Victorinus // *Neoplatonic tradition*. Cologne, 1991. P. 57–74.

¹⁸³ *Manchester P.* The noetic triad in Plotinus, Marius Victorinus, and Augustine // *Neoplatonism and Gnosticism*. Albany, 1992. P. 207–222.

¹⁸⁴ *Majercik R.* The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary. Leiden, 1989; *eadem.* The Existence–Life–Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism // *Classical Quarterly* 42 (1992). P. 475–488; *eadem.* Chaldean triads in Neoplatonic exegesis: some reconsiderations // *Classical Quarterly* 51 (2001). P. 266–286; *eadem.* Porphyry and Gnosticism // *Classical Quarterly* 55 (2005). P. 277–292.

¹⁸⁵ *Baltes M.* Marius Victorinus: zur Philosophie in seinen theologischen Schriften. München, 2002.

¹⁸⁶ *Herrmann L.* Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe. Dargestellt in Konfrontation mit der illyrischen Theologie und im Blick auf das neu auftauchende christologische Problem. Diss. Heidelberg, 1954.

¹⁸⁷ *Ibid.* S. 144. Подобное мнение автор высказывает также в своей статье об Амвросии как тринитарном теологе: *Herrmann L.* Ambrosius als Trinitätstheologe // *ZKG* 69 (1958). S. 197–218.

381)»¹⁸⁸. В ней автор показывает сознательный выбор Амвросия в пользу тринитарной теологии «новоникейского движения». Особенно важной для темы настоящей диссертации представляется первая часть исследования Маркшиса, в которой он рассматривает основные терминологические вопросы арианских споров, а также проблему перевода греческого термина οὐσία («сущность») на латинский язык¹⁸⁹. По сути сокращенным вариантом монографии автора является еще одна его статья об Амвросии как тринитарном теологе¹⁹⁰. Роль Христа как Слова Божия в творении, а также его отношение к Богу и миру расстаривается в работе Франсуа Чабу¹⁹¹. Пневматологии Амвросия, ее источникам, методу и содержанию посвящено введение К. Морескини¹⁹² к итальянскому переводу трактата «О Святом Духе» и статья С. Хабьяримана¹⁹³, написанная в традиционном историко-догматическом стиле. Тринитарное учение Амвросия в контексте арианских споров рассматривается в работах М. Мелэна¹⁹⁴, М. Симонетти¹⁹⁵, Р. Канталамессы¹⁹⁶, К. Морескини¹⁹⁷, Д. Уильямса¹⁹⁸, которые в своем большинстве¹⁹⁹ носят скорее исторический, чем теоретический характер. Наконец, в работах Л. Таормины²⁰⁰, Пьера Курселя²⁰¹ и Гульвана Мадека²⁰² рассматривается отношение Амвросия к античной философии в целом и к отдельным философам (Платону, Аристотелю, Цицерону, Апулею, Плотину и др.), равно как и их влияние на его теологическую мысль, в частности, в антиарианских сочинениях Амвросия, где излагаются его тринитарные взгляды²⁰³.

Тринитарному учению современника Амвросия и самого выдающегося западно-христианского мыслителя *Аврелия Августина* посвящено великое множество исследований. Поскольку охватить их все в нашем кратком обзоре было бы совершенно невероятно, рассмотрим лишь наиболее значимые из них. Начнем с упоминания об исследованиях немецкого ученого второй половины XIX века — Теодора Гангауфа. Ему принадлежат две книги об Августине, тесно связанные с

¹⁸⁸ *Markschies Chr.* Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381). Beiträge zur Historischen Theologie 90. Tübingen, 1995.

¹⁸⁹ *Ibid.* S. 9–40.

¹⁹⁰ *Markschies Chr.* Ambrogio teologo trinitario // *La Scuola Cattolica* 125 (1997). P. 741–762.

¹⁹¹ *Szabó F.* Le Christ Créateur chez saint Ambroise. Roma, 1968. P. 40–79; 114–135.

¹⁹² *Moreschini C.* Introduzione // *Sant' Ambrogio. Opere dogmatiche II. Lo "De Spritu Sancto"*. Milano–Roma, 1979. P. 9–41.

¹⁹³ *Habyarimana S.* La dottrina pneumatologica nel "De Spritu Sancto" di S. Ambrogio // *Spirito Santo e catechesi patristica. Convegno di studio, Pontificale Institutum Altioris Latinitatis (Fac. Lettere cristiane e classiche), Roma, 6–7 marzo 1982 / Ed. S. Felici. Roma, 1983. P. 47–58.*

¹⁹⁴ *Meslin M.* Les ariens d'Occident 335–430. Paris, 1967. P. 44–94; 106–148.

¹⁹⁵ *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV secolo. (*Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 11). Roma, 1975. P. 437–441; 542–548; *idem.* La politica antiariana di Ambrogio // *Ambrosius Episcopus. Milano, 1976. P. 483–539.*

¹⁹⁶ *Cantalamesa R.* Sant' Ambrogio di fronte ai grandi dibattiti teologici del suo secolo // *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale, Milano 2–7 dicembre 1974. Milano, 1976. P. 483–539.* Автор проводит подробный концептуальный анализ антиарианской аргументации Амвросия, соотнося его позицию со старо- и новоникейской партией.

¹⁹⁷ *Moreschini C.* Introduzione // *Sant' Ambrogio. Opere dogmatiche I. La Fede. Milano–Roma, 1984. P. 9–48.*

¹⁹⁸ *Williams D. H.* Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts. Oxford, 1995.

¹⁹⁹ Исключение составляет работа Раньеро Канталамессы (См. *Cantalamesa.* 1976), в которой автор проводит подробный концептуальный анализ антиарианской аргументации Амвросия, соотнося его позицию, с одной стороны, со старо- и новоникейской партией, с другой стороны — с тринитарным богословием Августина.

²⁰⁰ *Taormina L.* Sant' Ambrogio e Plotino // *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica* 4 (1953). P. 41–85.

²⁰¹ *Courcelle P.* Plotin et Saint Amboise // *Revue de philologie* 24 (1950). P. 29–56; *idem.* Nouveaux aspects du platonisme chez Saint Amboise // *REL* 34 (1956). P. 220–239; *idem.* De Platon à Saint Amboise par Apulée // *Revue de philologie* 35 (1961). P. 15–28.

²⁰² *Madec G.* Saint Ambroise et la philosophie. Paris, 1974.

²⁰³ *Madec.* 1974. P. 45–52.

тринитарной проблематикой: первое исследование посвящено «метафизической психологии» Августина²⁰⁴, второе — его «спекулятивному учению» о триедином Боге²⁰⁵. Обе книги Гангауфа хотя и отличаются своей обстоятельностью, но в настоящее время считаются уже морально устаревшими и не принимаются в расчет современными исследователями. Вслед за книгами Гангауфа вышло небольшое исследование еще одного немецкого ученого Георга Лёше об использовании Августином Плотина в учении о Боге²⁰⁶. Однако оно ограничивается общим сопоставлением Плотина и Августина и содержит мало конкретного материала по нашей теме. Важной вехой в изучении не только тринитарного учения Августина, но всего патристического тринитаризма считается 1892 год, когда в Париже французский теолог Теодор Де Реньон опубликовал первый том своего четырехтомного историко-догматического исследования о «позитивной тринитарной теологии»²⁰⁷, в котором он попытался показать, что «схоластическая тринитарная парадигма», которую он противопоставил «патристической», уходит своими корнями в учение Августина. В связи с этим он сформулировал основной принцип различения между западным и восточным патристическими тринитарным подходами, суть которого заключается в следующем: если для западных теологов (Августина и следовавших за ним схоластов) Бог — это прежде всего единая сущность, проявляющаяся в трех Лицах, то для восточных — это прежде всего три Ипостаси, обладающие общей сущностью. Другими словами, западная мысль движется от сущности к Ипостасям, а восточная — от Ипостасей к сущности²⁰⁸. Эта «парадигма Де Реньона», впоследствии ставшая классической, оказала определяющее влияние на понимание тринитарной доктрины Августина, как минимум, в последующие 100 лет²⁰⁹, в том числе и среди православных богословов и философов, таких как прот. Сергей Булгаков, В. Н. Лосский, А. Ф. Лосев, митр. Иоанн Зизиулас и др. Наш российский историк Церкви В. Самуилов практически одновременно с Т. Де Реньоном (с трудами которого он, конечно, не был знаком) написал большую монографическую работу по истории арианства на латинском Западе во втор. пол. IV – пер. пол. V вв.²¹⁰ В конце своей книги он представил краткий обзор тринитарного учения блаж. Августина, поместив его в контекст антиарианской полемики²¹¹ и полагая, что даже «его классическое сочинение *De Trinitate* представляет распространенный свод возражений против ариан, помещенных в его сочинениях, непосредственно направленных против ариан — в большей части омиев (только учение о *relatio* было направлено против аномея Максима); в них же находим и главные аналогии Августина»²¹². Интересно, что независимо от Де Реньона Самуилов пришел к заключению, что в своем тринитарном учении Августин стремился подчеркнуть «сторону единства» в Боге²¹³. Он также ясно высказывает мысль о том, что «в учении об исхождении Св. Духа от Отца и Сына (*Filioque*) Августин отклонился от учения православной Церкви»²¹⁴. Но поскольку автор полагает, что тринитарным «аналогиям Августина нельзя придавать решительного значения при

²⁰⁴ *Gangauf Th.* Die metaphysische Psychologie des hl. Augustinus. Augsburg, 1852.

²⁰⁵ *Idem.* Des hl. Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen. Augsburg, 1865.

²⁰⁶ *Loesche G.* De Augustino plotinizante in doctrina de Deo disserenda. Jenae, 1880.

²⁰⁷ *De Régnon Th.* Études de théologie positive sur la Trinité. Vol. 1–4. Paris, 1892–1898.

²⁰⁸ *Ibid.* 1892. Vol. 1. P. 433.

²⁰⁹ См. *Barnes M. R.* Augustine in Contemporary Trinitarian Theology // *Theological Studies* 56 (1995). P. 238.

²¹⁰ *Самуилов В.* История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890.

²¹¹ Там же. С. 180–192.

²¹² Там же. С. 180, прим. 81.

²¹³ Там же. С. 183.

²¹⁴ Там же. С. 191–192.

оценке его догматических воззрений»²¹⁵, мы не находим у него сколь-нибудь удовлетворительного анализа этих аналогий.

Гораздо больше указанному вопросу уделяется внимания в статье другого российского исследователя Н. П. Остроумова, так и называющейся: «Аналогии и их значение для выяснения учения о Св. Троице, по суду Блаж. Августина»²¹⁶. В ней он рассматривает Августина как представителя «среднего направления» — такого подхода к постижению христианского догмата о Божественной Троичности, в котором отвергаются крайности как рационалистического направления (в древности — ариане, в Новое время — Ф. В. Шеллинг, Г. Ф. Гегель и др.), считавшего этот догмат совершенно постижимым для человеческого разума и даже его необходимым требованием, так и мистического направления (древние и новые мистики: Иоганн Таулер и др.), совершенно отвергавшего какую-либо возможность такого постижения²¹⁷. По мнению Остроумова, «среднее направление», к которому принадлежит Августин и большинство Отцов Церкви, хотя и «признает христианский догмат о Св. Троице тайной, непостижимой вполне для разума, и в то же время, признав библейское учение о *богоподобии* нашей природы, считает возможным уяснить эту тайну естественным разумом»²¹⁸. Далее в своей статье автор разбирает такие тринитарные аналогии Августина, как *единство – форма – порядок, мера – число – вес, предмет – образ – ощущение, ум – знание – любовь, память – мышление – воля, любящий – любимый – любовь* и др.²¹⁹ Он также анализирует учение Августина о самопознании, происходящем через рождение «внутреннего слова» из глубины ума, с которыми оно затем связывается посредством любви ума к слову²²⁰. Как полагает Остроумов, «замечаемое в самосознании и мышлении человеческого духа Августин переносил на абсолютный Дух, на абсолютное сознание и мысль Божественного Духа. С понятием слова, рождающегося из глубины нашей мысли и выражающей наше познание о себе, он сопоставляет понятие о втором лице Св. Троицы, Божественном Сыне, или Слове, вечно рождающемся от Бога Отца; с понятием же воли или любви сопоставляет понятие о Св. Духе как третьем лице Св. Троицы»²²¹. Вместе с тем в статье Остроумова явно не хватает анализа философских и патристических источников, оказавших непосредственное влияние на формирование тринитарного учения Августина, а вследствие этого его анализ представляется слишком поверхностным. Этот пробел отчасти восполняет статья другого русского патролога П. Верещатского²²², в основе которой лежит его вступительная лекция, прочитанная на кафедре патрологии в 1910 г. В целом, статья посвящена сравнению учения Плотина о трех ипостасях и тринитарного учения Августина. Однако представления автора о неоплатонической философии весьма приблизительны, а параллели с Августином поверхностны и не выдерживают критики. Сходный характер имеет и монография французского исследователя Л. Гранжоржа²²³, посвященная влиянию неоплатонизма на теологию Августина, в частности, на его

²¹⁵ Там же. С. 192.

²¹⁶ *Остроумов Н. П.* Аналогии и их значение для выяснения учения о Св. Троице, по суду блаж. Августина // *Православный Собеседник*, 2 (1904). С. 1119–1131. Наши попытки отыскать другую работу того же автора под вызывающим недоумение названием: «Блаженный Августин как обличитель отрицательно-рационалистического воззрения на христианское учение о святой Троице» (Рязань, 1907), не увенчались успехом.

²¹⁷ *Остроумов*. 1904. С. 1020–1021.

²¹⁸ Там же. С. 1021.

²¹⁹ Там же. С. 1022–1025.

²²⁰ Там же. С. 1026.

²²¹ Там же.

²²² *Верещатский П.* Плотин и Августин в их отношении к тринитарной проблеме // *Православный собеседник*, 7–8 (1911). С. 171–197; 9 (1911). С. 305–328.

²²³ *Grandgeorge L.* Saint Augustin et le Néoplatonisme. Paris, 1896.

тринитарное учение²²⁴. Однако, несмотря на обстоятельность работы и гораздо более глубокое знакомство автора с неоплатонической философией, в последнем вопросе автор не пошел далее сравнения зрелой триадологии Августина с тем же учением Плотина о трех ипостасях, между которыми он усматривает больше различий, чем сходств²²⁵. В авторитетной энциклопедической статье об Августине французского ученого Эжена Порталье, написанной им в 1913 г. для многотомного «Словаря католической теологии»²²⁶, отводится определенное место его тринитарному учению²²⁷. Следует подчеркнуть, что этот французский автор в целом следует парадигме Де Реньона, утверждая, что Августин помещает Божественную природу прежде трех Лиц, в которых она существует²²⁸; он также останавливается на учении о нераздельном действии Лиц Св. Троицы в творении и на «психологической теории» их происхождения, а кроме того, приводит весьма интересную сводную таблицу основных тринитарных аналогий, использовавшихся Августином²²⁹.

Интеллектуальная эволюция Августина, начиная с его увлечения манихейством и скептицизмом и до обращения к сочинениям неоплатоников, стала предметом углубленного исследования сразу двух крупных ученых — отечественного патролога И. В. Попова²³⁰ и французского историка философии Проспера Альфарика²³¹. Однако если в первом исследовании автор просто не доходит до тринитарного вопроса, вероятно, намереваясь посвятить ему второй том своего труда (который так и не был написан)²³², то во втором влиянию неоплатонизма на тринитарное учение Августина в отводится всего пару страниц²³³. Роль неоплатонизма в формировании христианского мировоззрения Августина исследуется в книге еще одного французского ученого Шарля Буйе²³⁴. Более подробно о влиянии платоновского учения о Едином и Уме на учение Августина о Боге и Его Слове Буйе останавливается в своей второй книге, посвященной истолкованию идеи истины в философии Августина²³⁵, где также разбирает терминологический вопрос о совпадении в Боге сущности, ипостаси и природы. В еще одной своей статье Буйе впервые подробно рассмотрел важнейшее для тринитарной теологии Августина учение об «образах Троицы»²³⁶, которое впоследствии станет главным предметом исследований целого ряда ученых. Значение основных «психологических

²²⁴ Ibid. P. 85–100.

²²⁵ Ibid. P. 89 и 94.

²²⁶ Portalie E. Saint Augustin // Dictionnaire de théologie catholique. T. I. Paris, 1913. P. 2268–2472.

²²⁷ Ibid. P. 2346–2352.

²²⁸ Соглашаясь с мнением Порталье, Э. Жильсон приводит длинную цитату из его статьи в своей книге по истории средневековой философии (См. Жильсон Э. Философия в средние века. М., 2004. С. 99–100).

²²⁹ Ibid. P. 2351–2351. Как признается автор, эта таблица была взята им из книги К. Скипио (*Scipio K. Des Aurelius Augustinus Metaphysik. Leipzig, 1886*), но исправлена и дополнена самим автором. Перевод этой таблицы на русский язык см. в нашей статье: Фокин А. Р. Тринитарное учение Августина в свете православной триадологии IV века // Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 9 (2002). С. 161–162.

²³⁰ Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Ч. 1–2. СПос., 1916–1917 [переизд.: Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 2. СПос., 2006].

²³¹ Alfarié P. L'évolution intellectuelle de S. Augustin. I. Du manichéisme au néoplatonisme. Paris, 1918.

²³² Следует упомянуть, что сжатое, но весьма информативное изложение тринитарной доктрины Августина профессор Попов дал в своих не так давно переизданных лекциях по патрологии, См. Попов И. В. Патрология. СПос., 1907; М., 2003². С. 260–263. Интересно, что независимо от Т. Де Реньона Попов приходит к выводу, что в тринитарном учении Августина преобладает идея «единой сущности»: «*essentia* есть нечто единичное и неделимое, в пределах которого находятся Лица Божества» (Там же. С. 260).

²³³ Alfarié. 1918. P. 519–520.

²³⁴ Boyer Ch. Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin. Paris, 1920.

²³⁵ Idem. L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin. Paris, 1939. См., особенно, P. 87–114.

²³⁶ Idem. L'image de la Trinité. Synthèse de la pensée augustinienne // Gregorianum 27 (1946). P. 173–199, 333–352.

тринитарных аналогий», приводимых Августином в третьей части трактата «О Троице» (кн. VIII–XV), рассматривает еще один французский ученый Фульбер Кайрэ в шестой главе своего исследования о принципах духовности Августина, где также разбирает вопрос о мудрости как образе Божиим в человеческой душе²³⁷.

Одновременно с французскими учеными большой интерес к тринитарной доктрине Августина проявил немецкий теолог из Тюбингена Михаэль Шмаус, в 1927 году издавший капитальное исследование о «психологической тринитарной теории» Августина²³⁸, не потерявшее своей актуальности и по сей день²³⁹. В своей книге он сначала рассматривает богословские основания для «психологической теории», такие как учение о бытии и сущности Бога, происхождение Божественных Лиц, Их взаимные отношения, Их взаимопребывание, явления в тварном мире, различные физико-космологические аналогии Троицы²⁴⁰. После этого он переходит к собственно «психологической теории» и ее составляющим: человек как образ Божий, отражение Троицы во «внутреннем человеке», роль понятия «любовь» и т. п. Автор также подробно разбирает значение таких «психологических триад», как *бытие – мышление – воля, ум – знание – любовь, память – мышление – воля*, а также значение их отдельных составляющих²⁴¹. В заключении автор дает оценку психологическим аналогиям с точки зрения теории познания и уточняет вклад Августина в последующую философско-теологическую традицию²⁴². В целом, исследование М. Шмауса при всех его несомненных достоинствах и глубине носит более богословско-догматический, чем историко-философский характер.

Вслед за этим в начале 1930-х некоторые аспекты тринитарной доктрины Августина были рассмотрены в статьях французского ученого Фердинанда Каваллера²⁴³ и в двух фундаментальных монографиях — В. Тайлера и Л. Леграна. Автор первой монографии²⁴⁴, уже упоминавшийся швейцарский ученый Вилли Тайлер, выделил характерные особенности философии Порфирия и затем попытался показать, что Августин испытал непосредственное влияние именно Порфирия, а не Плотина. В частности, Тайлер полагал, что «психологическая теория» Троицы у Августина является «отпрыском» учения Порфирия о самопознании души, которое известно из фрагментов его трактата «О словах: “Познай самого себя”» и «Подступы к умопостигаемому» (*Sententiae*)²⁴⁵. В целом, тезис Тайлера о преобладающем влиянии Порфирия на тринитарную мысль Августина впоследствии имел как своих сторонников²⁴⁶, так и критиков²⁴⁷. Другая монография, принадлежащая французскому исследователю Луи Леграну²⁴⁸, специально посвящена философскому пониманию Св. Троицы у Августина и раскрытию его «тринитарной диалектики». По мнению автора, в философии Августина преобладает «идея Бога, имеющего тринитарную структуру с фундаментальным ритмом Божественной Жизни, которая одновременно есть

²³⁷ Cayré F. La contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de saint Augustin. Essai d'analyse et de synthèse. Paris, 1927. P. 95–141.

²³⁸ Schmaus M. Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. Münsterische Beiträge zur Theologie, 11. Münster, 1927.

²³⁹ См. Ayres L. Augustine and the Trinity. Cambridge, N.Y., 2010. P. 1, n. 1.

²⁴⁰ Schmaus. 1927. S. 77–194.

²⁴¹ Ibid. S. 195–398.

²⁴² Ibid. S. 399–420.

²⁴³ Cavallera F. La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos de “De Trinitate” // Recherches de Théologie ancienne et médiévale 2 (1930). P. 365–387; 3 (1931). P. 5–19; *idem*. Les premières formules trinitaires de saint Augustin // Bulletin de littérature ecclésiastique 31 (1930). P. 97–123.

²⁴⁴ Theiler W. Porphyrios und Augustin. Halle, 1933.

²⁴⁵ Ibid. S. 48–52.

²⁴⁶ Например, П. Адо и Г. Дёрри.

²⁴⁷ Например, П. Анри, Г. Мадек и О. Дю Руа.

²⁴⁸ Legrand L. La notion philosophique de la Trinité chez saint Augustin. Paris, 1931.

активность, мышление и эмоциональность»²⁴⁹. Автор подробно разбирает философские истоки тринитарного учения Августина, такие как учение Филона Александрийского о Логосе, понятие Первоначала у досократиков, платоновскую теорию идей, учение Плотина о Логосе и учение стоиков о пнеуме и симпатии²⁵⁰. Затем он переходит к тринитарному учению самого Августина, которое рассматривает в такой последовательности: Бог Отец как нерожденное Первоначало и аналог Единого у Плотина; Сын, причастный природе Первоначала как Премудрость и Слово Божие и аналог Ума у Плотина; Св. Дух, связывающий Отца и Сына взаимной любовью как аналог мировой Души у Плотина²⁵¹. В последней главе своей книги Легран анализирует основную тринитарную терминологию Августина: единство сущности, различие Лиц и личных отношений, тварные аналогии Троицы²⁵². В заключении автор приходит к выводу, что Августин в своем тринитарном учении не только примирил Платона, Аристотеля и Плотина, но и превзошел их «в бесконечной личности Бога, ставшего Человеком»²⁵³. Однако, как представляется, автор был плохо знаком с традицией постплотиновского неоплатонизма и игнорирует эволюцию тринитарного учения Августина. Этих недостатков вполне лишена книга немецкого исследователя И. Риттера²⁵⁴, посвященная влиянию на Августина неоплатонической онтологии, в частности учения об «умопостигаемом мире». Однако тринитарная проблема в книге немецкого ученого не получила специального рассмотрения.

В начале 1940-х вышли две важные работы швейцарского исследователя Ирене Шевалье, в которых был дан исчерпывающий анализ теории «тринитарных отношений» (*relationes trinitaires*)²⁵⁵ на протяжении всего творчества Августина. Автор рассматривает данную теорию преимущественно в контексте антиарианской полемики и развития греческой патристической мысли (в частности, Шевалье доказывает, что источником теории «внутритроичных отношений» для Августина был св. Григорий Богослов — тезис, подвергнутый критике некоторыми современными исследователями), но также касается ее философских истоков, прежде всего, логики Аристотеля, которая, по его мнению, в этом вопросе возобладала над первоначальными неоплатоническими тенденциями, наблюдавшимися у раннего Августина²⁵⁶. Той же теме тринитарных отношений посвящены работы итальянского автора Дж. Машиа²⁵⁷, ограничившегося в своем исследовании трактатом Августина «О Троице», а также статья испанца И. Морана²⁵⁸. Сопоставлению учения Августина о Троице и учения Плотина об Уме была посвящена обстоятельная работа шведского исследователя А. Дала²⁵⁹. Знакомство Августина с трудами неоплатоников получило подробное освещение в классических трудах французских ученых Поля Анри²⁶⁰,

²⁴⁹ Ibid. P. 7.

²⁵⁰ Ibid. P. 20–48.

²⁵¹ Ibid. P. 49–116.

²⁵² Ibid. P. 119–147.

²⁵³ Ibid. P. 152.

²⁵⁴ Ritter J. *Mundus Intelligibilis: Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der Neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*. Frankfurt-am-Main, 1937.

²⁵⁵ Chevalier I. *La théorie augustinienne des relations trinitaires. Analyse explicative des textes*. Freiburg, 1940a (= *Divus Thomas* 18. P. 317–384); *idem*. *Saint Augustin et le pensée grecque. Les relations trinitaires*. Fribourg, 1940b.

²⁵⁶ См., например, Chevalier. 1940a. P. 12–14; 1940b. P. 167–168.

²⁵⁷ Mascia G. *La teoria della relazione nel «De Trinitate» di S. Agostino*. Napoli, 1955.

²⁵⁸ Moràn J. *Las relaciones divinas según s. Agustín* // *Augustinus* 4 (1959). P. 353–372.

²⁵⁹ Dahl A. *Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre*. Lund, 1945. К сожалению, эта важная работа нам до сих пор недоступна.

²⁶⁰ Henry P. *Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustine and Macrobe*. Louvain, 1934. P. 63–145; *idem*. *Augustine and Plotinus* // *Journal of Theological Studies* 38 (1937). P. 1–23; *Idem*. *La vision d'Ostie*. Paris, 1938. Анри в целом придерживается точки зрения, что основным неоплатоническим автором, с учением которого был знаком Августин, был Плотин.

Анри Марру²⁶¹ и Пьера Курселя²⁶², однако без какого-либо отношения к тринитарной проблематике.

В 1951 г. вышла в свет монография французского неотомиста Анри Пессака, посвященная сравнению учения о Слове-Логосе у Августина и Фомы Аквинского²⁶³. Автор полагает, что понятие о Слове Божиим является центральным для тринитарного учения Августина, поскольку в нем имплицитно содержится концепция внутренних отношений в Троице²⁶⁴, и рассматривает это понятие в томистской перспективе. Его особенно интересует метод психологического анализа слова как умственного понятия и его приложение к тринитарной проблематике в трактате Августина «О Троице». Именно в этом Пессак видит сильную сторону учения Августина, повлиявшего на последующее развитие тринитарной доктрины на Западе и ее отличие от восточно-христианского учения. Начиная с исследования Пессака, появляется целый ряд работ французских неотомистов, которые, разделяя тезис Де Реньона о том, что существует кардинальное различие между греческой и латинской тринитарными парадигмами, вместе с тем переосмыслили «парадигму Де Реньона» таким образом, что греческое тринитарное богословие, основанное, по их мнению, на концепте «единосущия», стало связываться с пониманием Бога как сущности, а латинское, основанное на «психологической аналогии», — с пониманием Его как личности²⁶⁵. Такой точки зрения, помимо Пессака, придерживались французские ученые А. Малэ²⁶⁶, Ф. Бурасса²⁶⁷, Г. Лафон²⁶⁸, М. Ле Гийу²⁶⁹ и Б. Де Маржерии²⁷⁰. Известный философ-неотомист Этьен Жильсон в своих трудах также касался различных аспектов тринитарной доктрины Августина, в частности, вопроса о «следах и образах Троицы»²⁷¹. Он также принимал «парадигму Де Реньона» и видел в «латинской тринитарной модели», введенной Августином, «явный прогресс [по сравнению с «греческой моделью»]... прямо связанный с выдающейся способностью Августина к психологическому анализу»²⁷². Эта «психологическая теория» Троицы у Августина вновь стала предметом исследования в статьях Р. Трембле²⁷³. В исследованиях другого французского теолога-иезуита Франсуа Бурасса²⁷⁴ к Августину возводятся такие отличительные черты западной «тринитарной парадигмы», как концепция «аппropriации» (appropriation) и представление о Святом Духе как «общении» (communio) и «личной любви» (amour personnel) между Отцом и Сыном.

Философское учение об абсолютном бытии и его трансформация в теологии Августина, так же как и у его предшественника Мария Викторина, рассматривается в книге упоминавшегося выше немецкого исследователя Герхарда Хубера²⁷⁵. В ней

²⁶¹ *Marrou H.-I.* Saint Augustin et la fin de la culture antique. Paris, 1938.

²⁶² *Courcelle P.* Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité. Paris, 1963; *idem.* Recherches sur les Confessions de saint Augustin. Paris, 1968.

²⁶³ *Paissac H.* Théologie de Verbe, saint Augustin et saint Thomas. Paris, 1951.

²⁶⁴ *Ibid.* P. 51–53.

²⁶⁵ См. *Barnes M. R.* De Régnon Reconsidered // *Augustinian Studies* 26, 2 (1995). P. 55.

²⁶⁶ *Malet A.* Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin. Paris, 1956.

²⁶⁷ *Bourassa F.* Questions de théologie trinitaire. Roma, 1970.

²⁶⁸ *Lafont G.* Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? // *Cogitatio fidei* 44 (1969). P. 458–462.

²⁶⁹ *M. J. Le Guillou.* Réflexions sur la théologie trinitaire / *Istina* 17 (1972). P. 457–464.

²⁷⁰ *De Margerie B.* La Trinité chrétienne dans l'histoire. Paris, 1975.

²⁷¹ *Gilson E.* Introduction à l'étude de saint Augustin. Paris, 1949. P. 275–298.

²⁷² *Жильсон Э.* Философия в Средние века. М., 2004. С. 100.

²⁷³ *Tremblay R.* La théorie psychologique de la Trinité chez s. Augustin //

автор, в частности, пытается обосновать переход Августина от «онтологической» (ранней) к «психологической» (поздней) теории Троицы²⁷⁶. Зависимость тринитарной доктрины Августина от учения Плотина о трех ипостасях рассматривается в статье Т. Вассмера²⁷⁷, который вместе с тем видит и принципиальное отличие Августина от Плотина, заключающееся в учении о «внутренних взаимоотношениях» в Троице²⁷⁸.

Настоящий прорыв в изучении тринитаризма Августина произошел в 1960-е годы. Сначала в США в 1963 г. вышло фундаментальное исследование Джона Салливана «Образ Божий: учение Августина и его влияние»²⁷⁹. По словам автора, его главной целью было «систематическое представление учения Августина об образе Божественной Троицы в человеке»²⁸⁰. Этому посвящена первая и основная часть книги. Прежде чем перейти к общей концепции образа как важнейшей онтологической категории у Августина, автор рассматривает аналогичное представление Плотина, у которого концепция образа или отражения высших онтологических уровней в низших играет совершенно особую роль²⁸¹. Далее Салливан прослеживает эволюцию учения Августина, начиная с его ранних философских диалогов, где оно предстает главным образом как учение об отражении единой Божественной природы в человеке, в то время как тринитарный аспект образа Божия появляется лишь в зрелых работах Августина²⁸². Прежде чем обратиться к ним, автор кратко рассматривает основные «тринитарные подобию» как следствия творческой активности Бога–Троицы, которые Августин находит повсюду в сотворенной вселенной, в том числе в человеке; когда же Августин исследует подобию Троицы в психологической сфере в своих зрелых трудах, автор обращается к трактату «О Троице» как основному источнику учения Августина о «тринитарном образе» в человеке²⁸³. Следуя логике трактата, которая, по мнению Салливана, основана на «неоплатонической диалектике» перехода от внешней реальности к внутренней, а в последней — от низшего уровня к высшему²⁸⁴, автор концептуализирует и схематизирует такие психологические триады, как *ум – знание – любовь* и *память – мышление – воля*, которые сначала рассматриваются в отношении самого человека, а затем в отношении человека к Богу²⁸⁵. Он также рассматривает три возможных состояния «тринитарного образа» в человеке: (1) естественное (или «хабитуальное»), (2) обновленное благодаря искуплению Христа и (3) совершенное в будущей вечной жизни. Он также проводит концептуальное различие между «тринитарными образами» как простыми «аналогиями» Божественной Троицы, присутствующими в человеке в качестве его духовных способностей, и «тринитарным образом бытия» человека как его активным уподоблением Божественной Троице посредством памяти, познания и любви к Ней, когда образ возвращается к своему Первообразу²⁸⁶. В заключении автор приходит к выводу, что, несмотря на определенную уязвимость и слабость философского инструментария, использовавшегося Августином, оригинальность его гения не проявилась нигде так ясно, как в его доктрине об образе Троицы в человеке²⁸⁷. Во второй части книги автор обращается к указанному вопросу об оригинальности учения Августина, которая

²⁷⁶ Ibid. S. 146–154.

²⁷⁷ Wassmer Th. The Trinitarian Theology of Augustine and His Debt to Plotinus // The Harvard Theological Review 53 (1960). P. 261–268.

²⁷⁸ Ibid. P. 264–266.

²⁷⁹ Sullivan J. E. The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Dubuque (Iowa), 1963.

²⁸⁰ Ibid. P. x.

²⁸¹ Ibid. P. 3–7.

²⁸² Ibid. P. 7–84.

²⁸³ Ibid. P. 84–114.

²⁸⁴ Ibid. P. 84.

²⁸⁵ Ibid. P. 115–142.

²⁸⁶ Ibid. P. 142–148.

²⁸⁷ Ibid. P. 148.

выясняется путем его сравнения с учением его христианских предшественников и современников как на Западе, так и на Востоке²⁸⁸, а также к вопросу об определяющем влиянии Августина на последующую западную традицию вплоть до учения Фомы Аквинского, у которого она достигла своей кульминации²⁸⁹. В целом, хотя книгу Дж. Салливана тематически можно отнести к христианской богословской антропологии, в ней содержатся множество ценных идей и концепций, напрямую касающихся интересующего нас тринитарного учения Августина. В частности, он вполне разделял «парадигму Де Реньона», согласно которой восточная тринитарная доктрина идет от утверждения Троицы Лиц к единству Их сущности, а Августин идет обратным путем: он начинает с единства Божественной природы и переходит к различию между тремя Лицами²⁹⁰.

В 1965 г. Вене была опубликована книга австрийского исследователя Йоганна Мадера «Логическая структура личностного мышления: из метода богопознания у Аврелия Августина»²⁹¹. Хотя это фундаментальное исследование главным образом посвящено психологии Августина, в нем немало места отводится знаменитому методу «анalogии»²⁹², а также рассматривается влияние тринитарной терминологии (в частности, таких терминов, как «лицо» и «отношение») ²⁹³ и тринитарных моделей Августина на его учение о структуре человеческой личности. В том же 1965 году в Тюбингене вышла в свет обстоятельная монография немецкого ученого Альфреда Шиндлера²⁹⁴, посвященная значению понятия «слово» (Wort) и метода аналогии у Августина, а в действительности представляющая собой подробнейший анализ всего его тринитарного учения. В самом деле, в своей работе Шиндлер сначала рассматривает ранние формы этого учения, различные тринитарные аналогии и их источники как в ранних, так и в поздних трудах Августина (кроме трактата «О Троице»); затем обращается к анализу понятий «образ Божий» и «слово» вне трактата «О Троице»; наконец, переходит к самому трактату, который он делит на три части: в первую часть входят книги I–VII, во вторую — книги VIII–IX, в третью — книги X–XV. Шиндлер подробно рассматривает тринитарное учение Августина в каждой из этих трех частей, делая особый акцент на второй части, где учение о «внутреннем слове» находит свое окончательное выражение, а также на третьей части, где излагается зрелая «психологическая теория» Троицы и используются различные «психологические аналогии» (*память – мышление – воля* и т.п.). Он также рассматривает вопрос об «анагогическом восхождении» от «образа Троицы» к самой Троице и вопрос о месте Св. Духа в тринитарном учении Августина. При этом важно подчеркнуть, что, по мнению автора, тринитарная доктрина Августина с самого начала складывалась под влиянием идей неоплатонизма (Плотина и Порфирия)²⁹⁵.

Идеи, высказанные А. Шиндлером и другими немецкими учеными, вскоре получили дальнейшее осмысление в фундаментальной монографии французского ученого Оливье Дю Руа «Постижение веры в Троицу согласно св. Августину. Генезис его тринитарной теологии до 391 г.»²⁹⁶, опубликованной в 1966 году и по сей день

²⁸⁸ Ibid. P. 165–195.

²⁸⁹ Ibid. P. 204–272.

²⁹⁰ Ibid. P. 194–195.

²⁹¹ Mader J. Die logische Struktur des personalen Denkens: Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Aurelius Augustinus. Wien, 1965.

²⁹² Ibid. S. 127–151.

²⁹³ Ibid. S. 76–126.

²⁹⁴ Schindler A. Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. Tübingen, 1965.

²⁹⁵ Ibid. S. 13–15, 30–33, 52–54, 203–204 и др.

²⁹⁶ Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966.

остающейся самым авторитетным исследованием в этой области²⁹⁷. Отправной точкой исследования Дю Руа является его убеждение в том, что определяющим фактором, оказавшим влияние на формирование тринитарной доктрины Августина, был неоплатонизм, в сравнении с которым все остальные библейские и патристические факторы отходят на второй план. Другими словами, познание Бога как Троицы у Августина появляется и развивается независимо от веры, эпистемологическая функция которой сводится к авторитетному свидетельству и нравственному очищению сердца от привязанности к материальному миру, делающему возможным обращение к внутреннему миру души, а через него — к Богу²⁹⁸. В связи с этим в качестве фундаментальной схемы тринитарной теологии Августина автор указывает следующую: «отечество – путь», где «отечество» — это Троица, а «путь», ведущий в него, — это воплощенный Христос²⁹⁹. Вместе с тем автор убежден, что стремление Августина к интеллектуальному постижению веры в Троицность Бога не было вызвано у него чисто спекулятивным интересом; это была своего рода интеллектуальная переориентация и личное духовное обращение к Богу³⁰⁰. Само исследование Дю Руа строится одновременно по хронологическому и тематическому принципу, поскольку, с одной стороны, в нем рассматривается эволюция тринитарного учения Августина в ранний период его творчества (386–391 гг.), а затем проводится его сопоставление с развитой «психологической теорией» Троицы в сочинениях 397–416 гг. С другой стороны, автор полагает, что тринитарная доктрина Августина любого периода может быть сведена к учению о разного рода триадах, т.е. к «триадологии» в узком смысле слова. В первой части своего исследования Дю Руа рассматривает традиционный вопрос об интеллектуальной эволюции Августина, особенно подробно останавливаясь на его обращении к неоплатонической философии, благодаря которой он избавился от материалистических представлений о Боге и открыл внутри самого себя умопостижимый мир, частью которого является душа человека³⁰¹. Во второй части книги автор рассматривает ранние философские диалоги Августина, написанные в период его пребывания в Кассидиаке в 386 г., в которых Дю Руа выделяет основную тенденцию: найденный у Плотина и усвоенный Августином путь обращения человека сначала внутрь себя, а затем интеллектуального восхождения к Богу, или «анагогии» (что, по Августину, составляет подлинную жизнь разумного духа), есть не что иное, как приобщение к тринитарной структуре универсума, который несет в себе отпечатки («следы») своего Первоначала и порожденного Им Ума (*intellectus*) и Разума (*ratio* = *logos* = мировая Душа). Когда же человеческая душа достигает истинного познания Бога, то ее разум и интеллект способны отождествиться со своим Божественным источником³⁰². Таким образом, по мнению автора, именно у Плотина Августин обнаружил особый способ познания тайны Троичности и стал рассматривать христианское учение о Троице в свете платоновского учения о трех ипостасях³⁰³. В третьей части своей работы Дю Руа показывает, какие изменения это первоначальное понимание Августином христианской Троицы претерпело в последующие годы, отмеченные полемикой с манихейством (387–391 гг.). По мнению автора, Августин постепенно осознал необходимость уточнить и дополнить свое раннее представление о духовной «анагогии» с помощью так наз. «тринитарной метафизики» или «тринитарной онтологии», т.е. от анагогического восхождения

²⁹⁷ См. Gioia L. *Theological Epistemology of Augustine's "De Trinitate"*. Oxford, N. Y., 2008. P. 6; Ayres L. *Augustine and the Trinity*. Cambridge, N.Y., 2010. P. 1, n. 1; P. 19–20.

²⁹⁸ *Du Roy*. P. 414–419.

²⁹⁹ *Ibid.* P. 415.

³⁰⁰ *Ibid.* P. 413.

³⁰¹ *Ibid.* P. 25–95.

³⁰² *Ibid.* P. 143–147. Ср., например, *August. De ord.* II.9.26.

³⁰³ *Ibid.* P. 128, 148, 414–415.

души к непосредственному познанию Бога перешел к представлению о том, что душа может восходить к Божественной Троице посредством созерцания триадической структуры универсума, отражающей в себе творческие и промыслительные действия Троицы, и только потом — к созерцанию самой Троицы. Поскольку Троица Божественных Лиц равно участвует в акте творения, то вселенная в целом и в частях структурирована так, что делает возможным наше обращение к созерцанию самой Троицы. В этом, по мнению автора, Августин следует универсальной неоплатонической схеме: *пребывание – исхождение – возвращение*, или «циклической тринитарной схеме», с помощью которой он корректирует свою первоначальную «линейную тринитарную схему» восхождения души к Богу³⁰⁴. Поскольку все Лица Троицы в установленном порядке играют определенную роль в творении, упорядочении и сохранении мира, эти же Лица, но уже в обратном порядке возводят людей к познанию Бога как Троицы³⁰⁵. Такое тринитарное учение возникает в ранних сочинениях Августина против манихеев, в трактатах «О музыке» и «Об истинной религии»³⁰⁶. Таким образом, по мнению автора, Августин попытался соединить воедино свое новое понимание триадической структуры универсума, вдохновленное, в частности, Порфирием и его онтологией бытия и небытия³⁰⁷, со своим ранним представлением об интеллектуальном восхождении души к Богу, завершающимся в Троице. Это восхождение к Богу теперь дополняется «тринитарной онтологией», позволяющей воспринимать все творение в его зависимости от творящей Троицы, в его исхождении и возвращении к Ней. С этим Дю Руа связывает два основных пути познания Троицы у Августина, взаимодополняющих друг друга: «путь внутреннего просвещения», основанный на платиновской «анагогии», и «путь размышления над творением», или «тринитарная онтология», также возводящая ум к Троице³⁰⁸. По мнению автора, хотя Августин в своих построениях стал опираться на более широкий круг источников, как античных (Варрон, Цицерон, Порфирий), так и христианских, тем не менее, платиновское учение о восхождении души к Единому остается здесь преобладающим³⁰⁹. В заключительной части своего исследования Дю Руа останавливается на том определяющем воздействии, которое ранние работы Августина оказали на его зрелую тринитарную доктрину (397–416 гг.). По мнению автора, с помощью своей знаменитой «психологической теории» Троицы, первоначально предложенной в «Исповеди» и впоследствии развитой в трактате «О Троице», Августин стремился углубить свое изначальное неоплатоническое представление о восхождении души к Богу за счет учения о триадической структуре сознания, или «тринитарного *cogito*» (сначала в форме: *я существую – я живу – я мыслю*, затем и в других формах: *я существую – я мыслю – я хочу* и т. п.), а также благодаря уточненной теории «образа Божия» в человеке как «образа Троицы» и философского истолкования различных антиарианских «символов веры». Тем самым Августин стремился показать, что душа может не только обнаружить в себе «образ Троицы», соответствующий ее «следам» в универсуме, но и через Ее просвещающее воздействие взойти к созерцанию самой Троицы³¹⁰. Как убежден Дю Руа, использование Августином «психологических аналогий» и метода внутренней саморефлексии естественным образом побуждало его склоняться к монистическому представлению о Боге как единой сущности, которая раскрывается как Троица во внутренних отношениях самопознания и любви к самому себе³¹¹. Это было

³⁰⁴ Ibid. P. 415–417.

³⁰⁵ Ibid. P. 242–256.

³⁰⁶ Ibid. P. 369–379, 417.

³⁰⁷ Ibid. P. 185–195.

³⁰⁸ Ibid. P. 419–420.

³⁰⁹ Ibid. P. 186.

³¹⁰ Ibid. P. 432–438.

³¹¹ Ibid. P. 458.

закономерным результатом приложения неоплатонизма к размышлению над христианской верой в Троицу безотносительно к тайне Боговоплощения Христа, предпринятого Августином еще в ранних сочинениях. Так, по мнению Дю Руа, Августин передал в наследие всей западной традиции такую «догматическую схему», в которой Троица отделялась от Божественного «домостроительства спасения», вера принижалась по отношению к разуму, «психологический самоанализ» использовался для подтверждения догматических истин и переносился непосредственно на бытие Бога по правилам аналогии. Такой способ использования философии для постижения христианского Откровения, характерный впоследствии для схоластики, в конце концов, привел к трагическому разрыву между теологией и философией и их автономизации³¹². Более того, по мнению автора, именно Августин с его концепцией Божественного «Я», постигаемого по образу человеческого «я», впервые установил тесную связь между человеческой субъективностью и «тринитарной диалектикой», впоследствии характерную для немецкой классической философии³¹³. Однако Дю Руа видит в этом и слабость тринитарной доктрины Августина, таящей в себе «риск модализма», в котором единый Бог, мыслящий и любящий лишь самого себя, предстает как своего рода «великий эгоист», подобно Богу деистов XVIII–XIX веков, что стало закономерным результатом августиновского «постижения веры в Троицу, основанного на одной лишь неоплатонической философии»³¹⁴. При всей глубине философского анализа и других неоспоримых достоинствах, исследование О. Дю Руа не лишено определенных недостатков, связанных с его философским методом, неизбежно оставляющим без внимания другие, прежде всего, теологические факторы, также влиявшие на эволюцию тринитарной доктрины Августина³¹⁵. Кроме того, Дю Руа делает основной упор на философии Плотина, не уделяя должного внимания знакомству Августина с трудами других неоплатоников, прежде всего, Порфирия и Мариа Викторина, влияние тринитарных взглядов которых можно обнаружить в сочинениях Августина.

После монументального исследования Дю Руа в 1970 году вышла книга Эжена Тезелле «Августин – теолог»³¹⁶, построенная также по хронологическому принципу и посвященная в целом основным положениям теологии Августина, в числе которых автор останавливается на таких вопросах, как проявления Троицы в творении в ранних работах Августина³¹⁷; структура тварного бытия³¹⁸, образ Троицы в человеке³¹⁹, Троица и тринитарные отношения³²⁰. Влияние неоплатонизма (в том числе Порфирия и Мариа Викторина) на Августина освещается в упомянутой выше работе В. Тайлера³²¹, а также в исследованиях П. Адо³²², М. Сшиакка³²³, А.

³¹² Ibid. P. 460–461.

³¹³ Ibid. P. 462.

³¹⁴ Ibid. P. 463. Следует также отметить, что в книге О. Дю Руа есть несколько важных приложений, в частности, полный список всех тринитарных формул Августина, выстроенных в хронологическом порядке. См. Ibid. P. 537–540.

³¹⁵ См., например: Ayres L. Augustine and the Trinity. Cambridge, N.Y., 2010. P. 22–26; Gioia L. Theological Epistemology of Augustine's "De Trinitate". Oxford, N. Y., 2008. P. 6–10.

³¹⁶ TeSelle E. Augustine the Theologian. London, 1970.

³¹⁷ Ibid. P. 116–122.

³¹⁸ Ibid. P. 135–145.

³¹⁹ Ibid. P. 299–309.

³²⁰ Ibid. P. 223–257; 294–298.

³²¹ Theiler W. Porphyrios und Augustin. Halle, 1933.

³²² Hadot P. Citations de Porphyre dans Augustin // Revue des Études augustiniennes 6 (1960). P. 205–244; *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.

³²³ Sciacca M. F. Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'un philosophie chrétienne. Louvain, 1956.

Солиньяка³²⁴, А. Пинкерле³²⁵, Дж. О’Меара³²⁶, Г. Дёрри³²⁷, Ж. Пепэна³²⁸, Н. Чиприани³²⁹ и Г. Мадека³³⁰. Так, французский философ и специалист по неоплатонизму Пьер Адо уделяет должное внимание влиянию Порфирия на Августина³³¹; вместе с тем, не отрицая знакомства Августина с учением Викторина, он настаивает, что учение Августина о душе как образе Троицы хотя и сходно с аналогичным учением Мариа Викторина, испытавшего сильное влияние мысли Порфирия, но имеет и существенные отличия от него³³². С другой стороны, в статьях Нелло Чиприани, профессора папского Института патристических исследований «Augustinianum», на конкретных примерах убедительно демонстрируется присутствие идей Викторина как в раннем, так и в зрелом тринитарном учении Августина, хотя зачастую это присутствие сводится к полемике Августина с теми или иными концепциями Викторина и даже их радикальной трансформации³³³. Французский ученый Жан Пепэн в своем исследовании, посвященном знакомству Августина с античной философией, посвящает целую главу анализу влияния философии Порфирия на учение Августина о душе и его тринитарную доктрину³³⁴. В частности, автор указывает ряд текстов, могущих говорить в пользу того, что учение Порфирия о «неслитном единстве» души и тела и о самопознании души, встречающееся в сочинениях *Symmikta zētēmata* и *Sententiae*, повлияло на концепцию «психологической триады»: ум – знание – любовь как образа Божественной Троицы в IX книге трактата Августина «О Троице»³³⁵. В другой своей статье³³⁶ Пепэн указывает на учение Плотина и Порфирия о самопознании ума, повлиявшее на «психологическую теорию» Августина, в частности, на представление о том, что ум в действительности неделим и целиком содержится в каждой своей части. В обобщающей работе другого французского исследователя Гульвана Мадека, посвященной влиянию античной философии, особенно неоплатонизма, на различные аспекты мысли Августина, также поднимается тема человеческого ума как образа Троицы³³⁷. Однако автор лишь повторяет уже сказанное на этот счет такими исследователями, как П. Адо, О. Дю Руа и А. Шиндлер, не добавляя к ним чего-либо существенного нового. Наконец, в авторитетном в данной области исследовании Мишеля Фаттала «Плотин у

³²⁴ Solignac A. Reminiscences plotiniennes et porphyriennes dans la début du “De ordine” de saint Augustin // Archives de Philosophie 20 (1957). P. 446–465.

³²⁵ Pincherle A. Les sources platoniciennes de l’augustinisme // Augustinus Magister. Actes du Congrès international augustinien. Paris, 21–24 septembre 1954. Paris, 1955. P. 71–93.

³²⁶ O’Meara J. J. Augustine and Neo-platonism // Recherches Augustiniennes 1 (1958). P. 91–111; *idem*. Porphyry’s Philosophy from Oracles in Augustine. Paris, 1959; *idem*. Porphyry’s Philosophy from Oracles in Eusebius’ Praeparatio Evangelica and Augustine’s Dialogues of Cassiciacum. Paris, 1969.

³²⁷ Dörrie H. Porphyrius als Mittler zwischen Plotinus und Augustinus // Antike und Orient 13 (1962). S. 26–47.

³²⁸ Pepin J. Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin. Amsterdam, 1977.

³²⁹ Cipriani N. Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialogi di S. Agostino // Augustinianum 34 (1994). P. 253–312; *idem*. La ‘retractatio’ agostiniana sulla processione-generazione dello Spirito Santo (Trin. 5.12.13) // Augustinianum 37 (1997). P. 431–439; *idem*. Agostino lettore dei commentari paolini di Mario Vittorino // Augustinianum 38 (1998). P. 413–428. *idem*. La presenza di Mario Vittorino nella riflessione trinitaria di S. Agostino // Augustinianum 42 (2002). P. 261–313.

³³⁰ Madec G. Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques. Paris, 1996.

³³¹ См. Hadot P. Citations de Porphyre dans Augustin // Revue des Études Augustiniennes 6 (1960). P. 205–244; *idem*. L’image de la Trinité dans l’âme chez Victorinus et chez saint Augustin // Studia Patristica, 6 (1962). P. 437.

³³² Hadot. 1962. P. 424–436.

³³³ См. Cipriani. 1994. P. 264–312; 1997. P. 431–439; 2002. P. 261–313.

³³⁴ Pepin. 1977. P. 211–268

³³⁵ Ibid. P. 252–267.

³³⁶ Pepin. Le tout et les parties dans la connaissance de la *mens* par elle-même (De Trin. X 3, 5–4, 6). Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin // Gott und sein Bild. Augustins “De Trinitate” im Spiegel gegenwärtiger Forschung / Hrsg. J. Brachtendorf. Paderborn, 2000. S. 105–126.

³³⁷ Madec. 1996. P. 107–114.

Августина»³³⁸ помимо традиционных тем (влияние неоплатонизма на «обращение» Августина, «видение в Остии» и т.п.) поднимается ряд вопросов, связанных с тринитарным учением последнего: рождение Сына от Отца, исхождение Св. Духа от Них обоих, сравнение Троицы у Августина с учением о трех ипостасях у Плотина и Порфирия и др.³³⁹

Из отечественных исследований данного периода следует отметить статью архимандрита Плакиды (Дезея), которая хотя и называется «Блаженный Августин и «Филиокве»»³⁴⁰, на самом же деле представляет собой краткий очерк по истории учения о *Filioque*, в котором Августину отводится более чем скромное место. Автор явно склонен экстраполировать на тринитарную теологию Августина средневековые томистские представления, пытаюсь (на наш взгляд, безуспешно) обосновать их текстами Августина, подобно следующим: «Божественные Лица суть отношения», «Дух Святой может исходить от Отца и Сына только как от единого начала», «Отец дает Сыну, вместе со Своей природой, свойство изводить Духа Святого» и т. п. Автор лишь вскользь упоминает, что «Августин старательно исследовал тайну Святой Троицы, исходя из Ее отблесков в твари, и в особенности из жизни человеческого духа, созданного по образу Божию», приводя только одну «психологическую аналогию» (причем, не соблюдая точности): *дух – мысль (внутреннее слово) – любовь*. Он также упоминает, что у Августина Св. Дух есть «та общая любовь, которой взаимно любят друг друга Отец и Сын», а потому Он является «общением и связью между Отцом и Сыном». При этом автор не задается вопросами о каких-либо философских и патристических источниках учения Августина о *Filioque*.

Противоположную крайность мы находим у другого русскоязычного автора — священника Георгия Зяблицева, написавшего небольшую статью, посвященную влиянию античной философии на теологию блаженного Августина в целом³⁴¹; правда, тринитарному вопросу в ней отводятся всего две страницы, на которых автор ограничивается указанием на близость между учениями Плотина о Едином и Уме и Августина — об Отце и Сыне³⁴². Немного больше внимания тринитарному учению Августина уделяет другой отечественный философ А. Ф. Лосев, который отвел Августину целую главу в последнем томе своего монументального труда «История античной эстетики»³⁴³. Остановимся на ней подробнее. Прежде всего, Лосев рассматривает тринитарное учение Августина в перспективе западно-европейского персонализма, возникновение которого он связывает именно с фигурой Августина. Хотя он ошибается в том, что Августин первым ввел в философию и теологию понятие «личность» (*persona*), которого будто бы не знали не только античные мыслители, но и Великие Каппадокийцы³⁴⁴, он предлагает интересную интерпретацию тринитарного учения Августина: «Три Лица являются только *энергией* личности... Три Лица в Троичности, как бы они ни соотносились одно с другим, есть одна и та же личность, хотя в то же самое время и каждое из Них тоже есть полноценная личность»³⁴⁵. Вместе с тем Лосев полагает, что в учении Августина о Боге мы находим сочетание неоплатонического представления о Первоединстве («Едином») и христианского учения о личном Боге, трансцендентном миру, или

³³⁸ *Fattal M.* Plonit chez Augustin. Paris, 2006.

³³⁹ *Ibid.* P. 80–118.

³⁴⁰ *Плакид (Дезей), архим.* Блаженный Августин и «Филиокве» // ВРЗЕПЭ. 1982. № 109–112. С. 206–223.

³⁴¹ *Зяблицев Г., диак.* Богословие блаженного Августина и античная философия // Церковь и время. 1991. № 1. С. 65–76.

³⁴² Там же. С. 73–74.

³⁴³ *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 2000². Кн. 1. С. 106–107.

³⁴⁴ Там же. С. 102. Впервые в христианское богословие термин *persona* ввел в еще Тертуллиан в начале III века, о чем мы скажем подробнее в Главе II.

³⁴⁵ Там же.

«абсолютной Личности»³⁴⁶. Подобно Де Реньону, он говорит, что Августин делает акцент на «тождестве [Лиц], точнее, на Их самотождественном различии»³⁴⁷. Помимо учения о личности Лосев рассматривает учение Августина о воле, в котором, по его мнению, тот также выступал как новатор³⁴⁸; однако это учение Лосев никак не соотносит с триадологией Августина. Он заканчивает свою главу об Августине весьма полезным обзором отечественной литературы по вопросу³⁴⁹.

Новый всплеск интереса к тринитаризму Августина наблюдается в конце XX – начале XXI века. Так, в статье итальянского исследователя Мишеле Кутино специально рассматривается вопрос о влиянии тройственного деления философии (*логика, физика, этика*) на тринитарную доктрину Августина в его ранних диалогах³⁵⁰. В двух новых исследованиях по «внутренней психологии» Августина отчасти также затрагивается тринитарная проблематика. Но если в исследовании Филиппа Кэри³⁵¹, посвященном учению Августина о «внутреннем я» и его различным философским источникам, ей отводится всего пару страниц³⁵², то в работе Эммануэля Бермона³⁵³ целая глава посвящена анализу «психологической триады»: *память – мышление – воля* как конститутивных составляющих *cogito* у Августина³⁵⁴. Ряд исследований по особенностям тринитарной доктрины Августина в его трактате «О Троице» принадлежат профессору папского Института патристических исследований Базилу Штудеру³⁵⁵ и профессору Тюбингенского университета Фолькеру Дреколлу³⁵⁶, обобщившему результаты длительного изучения тринитаризма Августина в специальном разделе нового объемного справочника «Augustin Handbuch»³⁵⁷, изданного под его редакцией в 2007 г. Там Дреколл замечает, что тринитарная проблема интересовала Августина начиная с раннего философского периода его творчества и вплоть до поздних сочинений³⁵⁸. Он кратко рассматривает такие ее составляющие, как экзегеза библейских текстов, различные триады и тринитарные аналогии и их отношение к учению о трех ипостасях в неоплатонизме, а также разбирает вопрос о доктрине *Filioque*³⁵⁹. Еще один автор указанного

³⁴⁶ Там же. С. 103.

³⁴⁷ Там же. С. 107.

³⁴⁸ Там же. С. 108–110.

³⁴⁹ Там же. С. 116–126.

³⁵⁰ Cutino M. Filosofia tripartita e Trinità cristiana nei *Dialogi* di Agostino // *Revue des Études Agostiniennes* 44 (1998). P. 77–100.

³⁵¹ Cary Ph. *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford, 2000.

³⁵² См. *Ibid.* P. 56–57, 112.

³⁵³ Bermon E. *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*. Paris, 2001.

³⁵⁴ *Ibid.* P. 357–404.

³⁵⁵ Studer B. *Gratia Christi – gratia Dei bei Augustinus von Hippo: Christozentrismus oder Theozentrismus?* (*Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 40). Roma, 1993 (англ. пер.: *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo: Christocentrism or Theocentrism?* Collegeville (Minn.), 1997. P. 104–109); *idem.* *La teologia trinitaria in Agostino d'Ipbona: continuità della tradizione occidentale?* // *Cristianesimo e specificità regionali nel mediterraneo Latino (sec. IV–VI)* (*Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 46). Rome, 1994. P. 161–177; *idem.* *Oikonomia und Theologia in Augustins "De Trinitate"* // *Gott und sein Bild. Augustins "De Trinitate" im Spiegel gegenwärtiger Forschung* / Hrsg. J. Brachtendorf. Paderborn, 2000. S. 39–52; *idem.* *Augustins "De Trinitate" in seinen theologischen Grundzügen* // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 49 (2002). S. 49–72; *idem.* *Augustins "De Trinitate", eine christliche Botschaft* // *Augustinianum* 45 (2005). P. 501–517; *idem.* *Augustins "De Trinitate": eine Einführung*. Paderborn, 2005.

³⁵⁶ Drecoll V H. *Mens-notitia-amor. Gnadenlehre und Trinitätslehre in "De Trinitate" IX und in "De peccatorum meritis" / "De spiritu et littera"* // *Gott und sein Bild. Augustins "De Trinitate" im Spiegel gegenwärtiger Forschung* / Hrsg. J. Brachtendorf. Paderborn, 2000. S. 137–154.

³⁵⁷ *Idem.* *Trinitätslehre* // *Augustin Handbuch* / Hrsg. V H. Drecoll. Tübingen, 2007. S. 446–461.

³⁵⁸ *Ibid.* S. 446.

³⁵⁹ *Ibid.* S. 447–457.

справочника профессор Тюбингенского университета Иоганнес Брахтендорф³⁶⁰ в 2000 году издал свой фундаментальный труд по тринитарной психологии Августина под названием: «Структура человеческого духа согласно Августину. Саморефлексия и познание Бога в трактате “О Троице”»³⁶¹, на котором следует остановиться подробнее. По словам автора, его основной задачей было предложить философскую интерпретацию трактата Августина «О Троице»³⁶². Для этого он сначала рассматривает философский контекст тринитарной мысли Августина, в частности, «метафизику духа» у Плотина и его учение о самопознании, а также устанавливает линию идейного влияния, ведущую от Плотина через Порфирия и Викторина к Августину³⁶³. После краткого обзора учения Августина о самопознании в «Исповеди» и 12-ой книге «Комментариев на Бытие», автор обращается к подробному анализу философского учения о самопознании в трактате «О Троице», который он делит на несколько частей. Первую часть (кн. 1–4), содержащую библейские основы тринитарной доктрины, Брахтендорф опускает и переходит сразу ко второй части (кн. 5–7), в которой рассматривается основной понятийно-терминологический аппарат Августина («сущность», «субстанция», «отношение» и др.)³⁶⁴. Затем автор рассматривает переход Августина к «анализу духа» (кн. 8)³⁶⁵ и исследует предложенные им основные тринитарные структуры человеческого духа (кн. 9, ч. 1)³⁶⁶. Здесь он, в частности, проводит сравнение между учением Августина и Аристотеля об отношениях, таких как «часть и целое», а также рассматривает полемику Августина со стоической «теорией смешения». В результате автор приходит к выводу, что у Августина тринитарная структура человеческого духа выражает идею его отношения к самому себе, а не к иному (*ad se ipsum relative*), т.е. идею его «самосоотнесенности» (*Selbstbezuglichkeit, Selbstreferenzialität*)³⁶⁷. Далее автор анализирует представление Августина о генезисе познания и внутреннего слова в человеческом духе (кн. 9, ч. 2)³⁶⁸, и подробно останавливается на его учении о тринитарной структуре самопознания (кн. 10–13)³⁶⁹. После этого автор переходит к содержанию кн. 14, где речь идет о том, что существенной чертой человеческого духа является его способность быть образом или отражением Бога³⁷⁰, а затем — к заключительной 15-й книге, где рассматривается вопрос о единстве и различии человеческой субъективности и Божественной Троичности³⁷¹. Здесь же исследуется человеческая речь как «зеркало Троицы»³⁷². Последняя часть исследования Брахтендорфа посвящена вопросу об истоках понятия «внутренняя речь» и о семантическом значении этого понятия у Августина³⁷³. В целом, работа немецкого ученого, выражающая «континентальное» направление в августиноведении, хотя и учитывает философские влияния на тринитарную доктрину Августина, носит более

³⁶⁰ В «Augustin Handbuch» ему принадлежит раздел: «Трактат “О Троице”» (*De Trinitate // Ibid. S. 363–377*). См. также его более раннюю статью: *Brachtendorf J. ‘...prius esse cogitare quam credere’: A Natural Understanding of ‘Trinity’ in St. Augustine? // Augustinian Studies 29 (1998). P. 35–46.*

³⁶¹ *Brachtendorf J. Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in “De Trinitate”. Hamburg, 2000.*

³⁶² *Ibid. S. 2.*

³⁶³ *Ibid. S. 15–33.*

³⁶⁴ *Ibid. S. 56–78.*

³⁶⁵ *Ibid. S. 79–117.*

³⁶⁶ *Ibid. S. 118–148.*

³⁶⁷ *Ibid. S. 145.*

³⁶⁸ *Ibid. S. 149–162.*

³⁶⁹ *Ibid. S. 161–211.*

³⁷⁰ *Ibid. S. 213–250.*

³⁷¹ *Ibid. S. 251–265.*

³⁷² *Ibid. S. 266–280.*

³⁷³ *Ibid. S. 282–314.*

«психоаналитический» и лингвистический, чем историко-философский или богословско-догматический характер.

Принципиально иное направление в изучении тринитарной доктрины Августина и ее места в патристической традиции представлено целой группой современных англо-американских и австралийских исследователей, объединенных общей идеей неприятия «парадигмы Де Реньона»³⁷⁴. Действительно, в трудах Роузны Уильямса³⁷⁵, Майкла Барнеса³⁷⁶, Льюиса Айреса³⁷⁷, Нейла Ормерода³⁷⁸, Ричарда Кросса³⁷⁹, Майкла Хэнби³⁸⁰, Сары Кокли³⁸¹, Мэтью Древера³⁸² и некоторых других авторов делается попытка, во-первых, освободить тринитарное учение Августина от «пут философии», поместив его в историко-догматический контекст тринитарных споров IV века, и, во-вторых, показать близость этого учения к тринитаризму так называемых «про-никейцев». Термин «про-никейцы» (“Pro-Nicenes”), объединяющий как восточных, так и западных ортодоксальных защитников первого вселенского собора 325 года в Никее и провозглашенного на нем учения о единосущности Бога Отца и Сына, был введен в научный оборот профессором Даремского университета Льюисом Айресом в его нашумевшей монографии «Никея и ее наследие: подход к тринитарной теологии четвертого века»³⁸³ именно для того, чтобы показать единство восточного и западного тринитарных подходов в их общей борьбе с арианством. В

³⁷⁴ См. Ayres L. *Augustine and the Trinity*. Cambridge, N.Y., 2010. P. 1–3.

³⁷⁵ Williams R. *Sapientia and the Trinity: Reflections on “De Trinitate”* // *Mélanges T. J. van Bavel. Collectanea Augustiniana* / Ed. B. Brunner, J. van Houtem, M. Lamberigts. Louvain, 1990. P. 317–332; *idem*. *The Filioque and the Immanent Trinity: Some Notes* // Paper presented at the International Commission of the Anglican–Orthodox Theological Dialogue. Oxford, 1991; *idem*. *The Paradoxes of Self-knowledge in “De trinitate”* // *Augustine: Presbyter factus sum. Collectanea Augustiniana*. Ed. J. T. Lienhard. N. Y., 1993. P. 121–134; *idem*. *De Trinitate // Augustine through the Ages: An Encyclopedia* / Ed. A. D. Fitzgerald. Grand Rapids, 1999. P. 845–851.

³⁷⁶ Barnes M. R. *Augustine in Contemporary Trinitarian Theology* // *Theological Studies* 56 (1995). P. 237–250; *idem*. *De Régnon Reconsidered* // *Augustinian Studies* 26, 2 (1995). P. 51–79; *idem*. *Re-reading Augustine’s Theology of the Trinity* // *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity* / Ed. S. T. Davis, D. Kendall, G. O’Collins. Oxford, N. Y., 1999. P. 145–176.

³⁷⁷ Ayres L. *Between Athens and Jerusalem: Prolegomena to Anthropology in “De Trinitate”* // *Modern Theology* 8 (1992). P. 53–73; *idem*. *The Discipline of Self-Knowledge in Augustine’s De Trinitate Book X // The Passionate Intellect* / Ed. L. Ayres. Brunswick (N. J.), 1995. P. 261–296; *idem*. *The Christological Context of Augustine’s “De Trinitate” XIII: Towards Relocating Books VIII–XV* // *Augustinian Studies* 29 (1998). P. 111–139; *idem*. ‘Remember That You Are Catholic’ (Serm. 52.2): Augustine on the Unity of the Triune God // *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000). P. 39–82; *idem*. *The Fundamental Grammar of Augustine’s Trinitarian Theology* // *Augustine and his Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner* // Ed. R. Dodaro, G. Lawless. London, N. Y., 2000. P. 51–76; *idem*. ‘It’s not for eatin’ – it’s for lookin’ through’: “memoria”, “intellegentia”, “voluntas” and the argument of Augustine’s “De trinitate” IX–X // *The Mystery of the Trinity in the Fathers of the Church* / Ed. V Twomey, L. Ayres. Dublin, 2007. P. 37–64; *idem*. *Sempiternus Spiritus Donum: Augustine’s Pneumatology and the Metaphysics of Spirit* // *Orthodox Readings of Augustine* / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. P. 127–152. О монографиях этого важного автора см. ниже.

³⁷⁸ Ormerod N. *Augustine and the Trinity: Whose Crisis?* // *Pacifica* 16 (2003). P. 17–32; *idem*. *The Psychological Analogy for the Trinity: At Odds with Modernity* // *Pacifica* 14 (2001). P. 281–294; *idem*. *Augustine’s “De Trinitate” and Lonergan’s realms of meaning* // *Theological Studies* 64 (2003). P. 773–794; *idem*. *The Trinity. Retrieving the Western Tradition*. Milwaukee (Wisconsin), 2005.

³⁷⁹ Cross R. *Two Models of the Trinity?* // *The Heythrop Journal* 43 (2002). P. 275–294; *idem*. *Quid tres? On what precisely Augustine professes not to understand in “De trinitate” 5 and 7* // *Harvard Theological Review* 100 (2007). P. 215–232.

³⁸⁰ Hanby M. *Augustine and Modernity*. London, 2003.

³⁸¹ Coakley S. *Re-Thinking Gregory of Nyssa. Introduction: Gender, Trinitarian Analogies, and the Pedagogy of “The Song”* // *Modern Theology* 18 (2002). P. 431–443; *eadem*. *Introduction: Disputed Questions in Patristic Trinitarianism* // *Harvard Theological Review* 100 (2007). P. 125–140.

³⁸² Drever M. *The Self Before God? Rethinking Augustine’s Trinitarian Thought* // *Harvard Theological Review* 100 (2007). P. 233–242.

³⁸³ Ayres L. *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth Century Trinitarian Theology*. N. Y., 2004. P. 236 и далее.

своей книге Айрес также отводит специальную главу «фундаментальной грамматике» тринитарной теологии Августина³⁸⁴, в которой разбирает аргументы за и против оценки Августина в терминах «парадигмы Де Реньона» и рассматривает тринитарное учение Августина не через призму неоплатонической философии, а в контексте тринитарных споров и предшествующей патристической традиции, в результате чего Августин предстает как строгий «про-никеец», делавший акцент на единстве сущности Отца и Сына, «доктрине нераздельного действия» всех Лиц Троицы при их «нередуцируемости» друг к другу. По мнению автора, в соответствии с этими принципами Августин отвергал идею о том, что Божественная сущность в каком-либо смысле предшествует Божественным Лицам, и полагал, что единственный источник Божественной сущности и ее простоты — это Бог Отец. Согласно Айресу, Августин вовсе не учил о том, что Божественная сущность — это то, в чем «содержатся» Лица, поскольку в Боге существуют лишь три совечных и единосущных Лица³⁸⁵.

По сути продолжением и развитием тезисов, изложенных в данной главе, является последняя монография Айреса, вышедшая в свет в 2010 году и называемая «Августин и Троица»³⁸⁶. Рассмотрим ее содержание подробнее. Прежде всего, автор исходит из того, что тринитарное учение Августина нельзя свести к адаптации неоплатонического учения о трех ипостасях, как полагали многие, в том числе О. Дю Руа, с которым автор ведет полемику на протяжении всей книги. Он полагает, что на учение Августина повлияли сразу несколько факторов: языческая риторико-философская традиция (платонизм, перипатетизм, стоицизм), христианский платонизм (в лице Мариа Викторина и Амвросия), латинское антиарианское («про-никейское») богословие (в лице Илария, Фебадия, Дамаса и других), тесно связанная с экзегезой определенных библейских текстов и христологией (в ее икономическом аспекте)³⁸⁷. В первой части своего исследования (гл. 1–3)³⁸⁸ Айрес рассматривает возникновение тринитарной доктрины Августина и доказывает, что даже ранние сочинения, написанные до его крещения весной 387 года, демонстрируют знакомство Августина и с языческим платонизмом, и с латинским «про-никейским» тринитарным богословием. В последующие годы этот изначальный двойной интерес у Августина остается, но к нему добавляется новый фактор — антимахихейская полемика, в ходе которой формируются основные характерные черты тринитаризма Августина, сохранившиеся на протяжении всей его литературно-богословской деятельности. По мнению автора, трактат *De fide et symbolo* (393 г.), значение которого часто недооценивалось, свидетельствует о глубокой укорененности Августина в «про-никейском» богословии. Далее, во второй части (гл. 4–6) Айрес на примере первой книги трактата «О Троице» (время написания которой точно не известно, но которая, как считается, содержит ранний материал) показывает, что Августин придавал большое значение библейскому тексту как основе доктринальной аргументации при изложении тринитарной доктрины³⁸⁹. Автор также рассматривает историко-философский и историко-теологический контекст, обеспечивавший постепенный рост теоретического осмысления Августином христианской веры в Троицу, обращаясь главным образом к его раннему знакомству с традицией классического образования (представленного семью «свободными искусствами»). По мнению автора, именно это знакомство, несмотря на ряд исключений, определило все последующие размышления Августина о тринитарной структуре познания и умозаключениях по аналогии³⁹⁰. В частности, здесь Айрес впервые рассматривает такие

³⁸⁴ Ibid. P. 364–383.

³⁸⁵ Ibid. P. 381.

³⁸⁶ Ayres L. Augustine and the Trinity. Cambridge, N.Y., 2010.

³⁸⁷ Ibid. P. 1–4.

³⁸⁸ Ibid. P. 11–92.

³⁸⁹ Ibid. P. 95–120.

³⁹⁰ Ibid. P. 121–141.

«психологические триады» Августина, как *бытие – жизнь – мышление* и *бытие – мышление – воля*³⁹¹. Далее, в гл. 6 автор обсуждает «христологическую эпистемологию», изложенную Августином в первых четырех книгах трактата «О Троице», суть которой заключается в том, что правильное познание внутренней Божественной жизни Троицы возможно только благодаря совершаемому посредством веры познанию того, что в Библии открыто о тайнах вечной, нематериальной и простой жизни Бога посредством понятий и образов, взятых из пространственной, временной и материальной жизни³⁹². После этого в третьей части книги Айрес переходит к анализу зрелой тринитарной доктрины Августина, в которой Троица осмысливается как единый Бог (*Trinitas quae Deus est*)³⁹³. Представление о Сыне и Духе как являющих «сокрытую вечность» Отца, по мнению автора, делает возможным восхождение нашего ума к созерцанию Бога. Айрес показывает, что несмотря на традиционную оценку тринитаризма Августина в духе «парадигмы Де Реньона», у него мы встречаем такие характерные для «про-никейского» богословия черты, как учение о монархии Отца, нередуцируемость Божественных Лиц друг к другу, Их нераздельное действие и взаимообщение³⁹⁴. Автор анализирует значение у Августина таких терминов, как «бытие» (*esse*), «сущность» (*essentia*), «субстанция» (*substantia*) применительно к Богу в кн. 5–7 трактата «О Троице», рассматривает причины, по которым Августин отказался от использования родо-видовых понятий для объяснения единства и различия в Боге и стал развивать теорию «межличностных отношений», а также учение о «внутреннем слове»³⁹⁵. Айрес подчеркивает, что теория отношений должна пониматься в связи с интерпретацией Августином определенных библейских выражений, в частности, указывающих на Св. Дух как принцип единства и связи в Троице³⁹⁶. Здесь же рассматривается учение о «двойном исхождении» Св. Духа, или о *Filioque*³⁹⁷, а также проводится сравнение между учением Августина и учением Фомы Аквинского о Лицах Троицы как «субсистентных отношениях»³⁹⁸. Наконец, в последней четвертой части своей книги Айрес разбирает содержание кн. 8–10 и 14 трактата «О Троице», где ключевые принципы тринитарной доктрины Августина иллюстрируются посредством анализа тринитарной структуры человеческого духа (*mens rationalis*)³⁹⁹. Автор указывает на экспериментальный и «проблемный» характер предлагаемых Августином аргументов, основанных на аналогии. По его мнению, метод «психологической аналогии» используется Августином не только для того, чтобы обнаружить в человеческом духе отражение Божественной Троицы (например, в человеческой *памяти, мышлении и воле*), но и как демонстрация верности принципам Никейской веры в единосущие⁴⁰⁰. Кроме того, метод Августина предполагает, что данные веры в Троицу должны руководить умственным исследованием, а умственное исследование содействовать познанию данных веры; весь же этот процесс требует совершенствования жизни, направляемой Божественной благодатью. В конце своей книги автор приходит к выводу, что тринитарная доктрина Августина, полностью соответствующая принципам «про-никейского» тринитаризма, претерпела длительную эволюцию и в своих зрелых формах представляет собой глубокий анализ внутренней жизни трех Божественных Лиц, образуемой посредством Их внутрибожественных актов; в своем учении Августин сумел соединить различные

³⁹¹ Ibid. P. 134–135.

³⁹² Ibid. P. 142–170.

³⁹³ Ibid. P. 100–103.

³⁹⁴ Ibid. P. 177–198.

³⁹⁵ Ibid. P. 199–229.

³⁹⁶ Ibid. P. 230–270.

³⁹⁷ Ibid. P. 263–268.

³⁹⁸ Ibid. P. 268–272.

³⁹⁹ Ibid. P. 273–318.

⁴⁰⁰ Ibid. P. 317.

библейские и философские данные, отнюдь не рассматривая его как образец философско-теологических спекуляций о Боге–Троице⁴⁰¹.

Вместе с книгой Л. Айреса в последние годы появился целый ряд работ, посвященных анализу особенностей структуры, содержания, методов и аргументации в трактате Августина «О Троице», представляющем собой основное сочинение по тринитарной проблематике во всей латинской патристике. Помимо упомянутых выше исследований Л. Айреса, Р. Уильямса и И. Брахтендорфа в этой связи можно назвать также работы Э. Бэллэ⁴⁰², Э. Хилла⁴⁰³, Р. Круза⁴⁰⁴, А.-М. Ванье⁴⁰⁵, Дж. Кавадини⁴⁰⁶, А. Уильямса⁴⁰⁷, М. Кларк⁴⁰⁸, М. Барнеса⁴⁰⁹, Дж. Риста⁴¹⁰, Г. Веннинга и Ф. Гезера⁴¹¹.

Итоги изучения трактата «О Троице» в XIX–XX столетиях, да и всего тринитаризма Августина в целом подвел профессор Мюнхенского Университета Роланд Кани в своем фундаментальном исследовании под названием «Тринитарная мысль Августина: итоги, критика и перспективы современных исследований трактата “De Trinitate”»⁴¹², на котором следует остановиться подробнее. В первых двух главах своей книги Кани рассматривает историю изучения текста трактата, включая рукописную традицию и печатные издания, текстологическую реконструкцию, хронологию написания и структуру трактата⁴¹³. В третьей главе автор разбирает все возможные источники трактата: философские (доксографы, платоники, аристотелики, римские мыслители, манихеи как оппоненты), теологические (греческая и латинская патристика, акты церковных соборов, ариане как оппоненты)⁴¹⁴. В четвертой главе Кани излагает историю изучения вопроса, разделяя все исследования тринитарной доктрины Августина на обобщающие монографии (выделяя работы Т. Гангауфа, М. Шмауса, А. Шиндлера и И. Брахтендорфа), статьи и сборники исследований (выделяя Ф. Бурасса, Э. Бэллэ, Б. Штудера, М. Р. Барнеса и Л. Айреса), краткие введения и обзоры тринитарного учения, а также биографии и трудов Августина⁴¹⁵. Пятая глава посвящена литературным и богословским особенностям трактата «О Троице», в том числе таким важным терминам, как «субстанция», «отношение», «лицо», «общение» (*communio*), а также таким концептам, как *Filioque*, *imago Dei*, «психологическая

⁴⁰¹ Ibid. P. 325.

⁴⁰² Bailleux É. La soteriologie de saint Augustin dans le “De Trinitate” // MSR 23 (1966). P. 149–173; *idem*. Dieu Trinité et son oeuvre // RÉAug 7 (1971). P. 189–218; *idem*. La christologie de saint Augustin dans le “De Trinitate” // Recherches Augustiniennes 7 (1971). P. 219–243.

⁴⁰³ Hill E. St. Augustine’s “De Trinitate”: The Doctrinal Significance of its Structure // Revue des Études Augustiniennes 19 (1978). P. 277–286.

⁴⁰⁴ Crouse R. D. St. Augustine’s De Trinitate: Philosophical Method // Studia Patristica 16 (1985). P. 501–510.

⁴⁰⁵ Vannier M.-A. Saint Augustin et le mystère trinitaire. Paris, 1993.

⁴⁰⁶ Cavadini J. C. The Structure and Intention of Augustine’s De Trinitate // Augustinian Studies 23 (1992). P. 103–123; *idem*. The Quest for Truth in Augustine’s “De Trinitate” // Theological Studies 58 (1997). P. 429–440.

⁴⁰⁷ Williams A. N. Contemplation: Knowledge of God in Augustine’s “De Trinitate” // Knowing the Triune God: The Work of the Spirit in the Practices of the Church / Ed. J. J. Buckley, D. S. Yeago. Grand Rapids, 2001. P. 121–146.

⁴⁰⁸ Clark M. T. De Trinitate // The Cambridge Companion to Augustine / Ed. E. Stump, N. Kretzmann. N. Y., 2001. P. 91–102.

⁴⁰⁹ Barnes M. R. The Arians of Book V, and the Genre of “De Trinitate” // Journal of Theological Studies 44 (1993). P. 185–195; *idem*. Exegesis and Polemic in Augustine’s De Trinitate I // Augustinian Studies 30 (1999). P. 43–52.

⁴¹⁰ Rist J. M. Love and Will. Around “De Trinitate” XV 20, 38 // Gott und sein Bild. Augustins “De Trinitate” im Spiegel gegenwärtiger Forschung / Hrsg. J. Brachtendorf. Paderborn, 2000. S. 205–218.

⁴¹¹ Wenning G., Geser F. Erkenntnislehre und Trinitätsspekulation bei Augustinus: eine Untersuchung zur Gnoseologie von “De Trinitate” im 20. Jahrhundert // Augustinianum 50 (2010). P. 189–232.

⁴¹² Kany R. Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu “De Trinitate”. Tübingen, 2007.

⁴¹³ Ibid. P. 7–46.

⁴¹⁴ Ibid. P. 7–46.

⁴¹⁵ Ibid. P. 47–130.

теория», понятие «любовь» и др.⁴¹⁶ В шестой главе автор останавливается на философских аспектах трактата, выделяя такие концептуальные подходы, как герменевтика, философия языка, теория познания, тринитарная онтология и логика, субъективизм, релятивизм и августиновское *cogito*⁴¹⁷. В седьмой главе кратко рассматривается тринитарное учение Августина, излагаемое помимо трактата «О Троице» (в ранних работах, проповедях и других сочинениях, в том числе тех, авторство которых спорно)⁴¹⁸. Следующие три главы посвящены влиянию тринитарного учения Августина на последующую философскую и богословскую традицию: позднюю античность, латинскую патристику, западную схоластику, реформацию, новоевропейскую философию, греко-византийскую и русскую мысль, а также оценку августиновского тринитаризма в классических трудах по «истории догматов» (А. фон Гарнака, Т. Де Реньона, Ф. К. Баура и др.) и в современном западном тринитаризме (в трудах К. Барта, К. Ранера, Х. У. фон Бальтазара, Ю. Мольтмана, В. Панненберга, Л. Ходжсона, К. ЛаКуны, К. Гантона и др.)⁴¹⁹. Одиннадцатая глава исследования Кани посвящена обобщению современного состояния исследований тринитаризма Августина: их методам, проблемам и перспективам⁴²⁰. В заключительной главе автор подводит итоги своего изучения трактата Августина «О Троице», встраивая его в историко-философский, историко-богословский и современный контекст, а также предлагая свое видение структуры и содержания трактата⁴²¹.

Перед такой фундаментальной работой немецкого ученого бледно выглядит посвященная той же теме, но более новая монография Луиджи Джойя⁴²², в которой автор демонстрирует единство формы и содержания трактата Августина «О Троице», исходя из теории познания Бога. По мнению автора, трактат основан на предположении о невозможности отделять вопрос о личности Бога («Кто есть Бог Троица?») от вопроса о том, каким способом человек Его познает («Как мы познаем Бога?»). Таким способом является тринитарный подход к познанию Бога, в результате которого наше исследование личности Бога–Троицы изменяет и тот способ, которым мы познаем самих себя и свою собственную личность⁴²³. Другими словами, «в глубине нашей личности мы обнаруживаем нашу зависимость от Бога и невозможность познать самих себя без размышления об откровении и спасающей любви Божией»⁴²⁴. Поэтому, подобно Р. Уильямсу, М. Барнесу, Л. Айресу, Джойя убежден в том, что для правильного понимания тринитарной доктрины Августина необходимо установить тесные связи между ней и другими разделами теологии: христологией, сотериологией, пневматологией, учением об откровении и образе Божиим⁴²⁵. Таким образом, подход автора к анализу тринитарной доктрины Августина в трактате «О Троице» никак не предполагает соотнесения его с философским контекстом, и во всей книге Джойя вопросу отношения (причем строго критического) Августина к философии отводится чуть более двадцати страниц⁴²⁶, что, как представляется, существенно обедняет все исследование в целом.

⁴¹⁶ Ibid. P. 181–246.

⁴¹⁷ Ibid. P. 247–294.

⁴¹⁸ Ibid. P. 295–310.

⁴¹⁹ Ibid. P. 311–392.

⁴²⁰ Ibid. P. 311–404.

⁴²¹ Ibid. P. 405–534. В частности, здесь мы находим такой интересный параграф, как «Парменид Платона и *О Троице* Августина» (P. 437–456).

⁴²² Gioia L. *Theological Epistemology of Augustine's "De Trinitate"*. Oxford, N. Y., 2008.

⁴²³ Ibid. P. 3.

⁴²⁴ Ibid. P. 23.

⁴²⁵ Ibid. P. 5.

⁴²⁶ Ibid. P. 40–67 (Chapter 3. Augustine and Philosophers).

Более комплексный подход свойствен Чэду Герберу, автору новейшего исследования по тринитарной доктрине Августина под названием: «Дух ранней теологии Августина. Контекстуализация пневматологии Августина»⁴²⁷. Подобно О. Дю Руа, Гербер скрупулезно рассматривает историю формирования тринитарного учения Августина в период его увлечения неоплатонизмом и ранней полемики с манихеями (386–391 гг.), делая особый акцент на пневматологии, которую автор считает наиболее важным вкладом Августина в историю христианской мысли⁴²⁸. Однако, в отличие от Дю Руа, Гербер отнюдь не ограничивается философским контекстом формирования пневматологии Августина⁴²⁹, но, подобно Л. Айресу, встраивает ее в историю тринитарных споров IV века, рассматривая Августина как строго «проникейца»⁴³⁰. Особенное внимание Гербер уделяет анализу понимания Августином роли Св. Духа в «икономии творения», которая, по мнению автора, заключается в «упорядочивании творения» и «сохранении форм» вещей, что, в свою очередь, обосновывает роль Духа в «икономии спасения», заключающуюся в «излиянии» на людей любви к Богу⁴³¹, что соответствует внутритроичной роли Духа как «Любви Божией» (*caritas Dei*)⁴³².

Наряду с монографическими исследованиями следует также упомянуть несколько сборников статей различных авторов, появившихся во второй половине XX – начале XXI века и посвященных различным аспектам мысли Августина, в том числе и его тринитарной доктрине⁴³³. Последнему вопросу специально посвящен сборник, подготовленный упомянутым выше немецким ученым И. Брахтендорфом и вышедший в свет в 2000. Он содержит исследования разных авторов, объединенные общей темой: «Бог и Его образ: трактат Августина “О Троице” в зеркале современных исследований»⁴³⁴. Помимо принадлежащих Брахтендорфу предисловия и статьи о человеке как образе троичного Бога⁴³⁵ в сборник вошли работы таких исследователей, как Э. Хилл⁴³⁶, Ж. Пепэн⁴³⁷, Р. Кани⁴³⁸, Ф. Дреколл⁴³⁹, К. Хорн⁴⁴⁰, Дж. Рист⁴⁴¹ и др. В частности, в интереснейшей статье Кристофа Хорна проводится сопоставление античной философской традиции самопознания (у Платона,

⁴²⁷ Gerber Ch. T. *The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology*. Farnham (Surrey, UK), Burlington (USA), 2012.

⁴²⁸ Ibid. P. 1.

⁴²⁹ Р. 6. Влияние платоновского учения о трех ипостасях на триадологию и в особенности пневматологию Августина (и полемика с концепциями О. Дю Руа (см. выше, часть II) и Р. О'Коннелла (См. *O'Connell R. J. St. Augustine's Early Theory of Man (386–391)*. Cambridge (MA.), 1968)) рассматривается автором в главах 1–2 (Gerber. 2012. P. 38–53; 57–101).

⁴³⁰ Ibid. P. 24–37; 102–120.

⁴³¹ Ibid. P. 7; 126–137; 156–197.

⁴³² Ibid. P. 126–127; 203.

⁴³³ См. *Augustinus Magister. Actes du Congrès international augustinien*. Paris, 21–24 septembre 1954. Paris, 1955; *Augustine: A Collection of Critical Essays* / Ed. R. A. Markus. N. Y., 1972; *Augustine and his Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner* / Ed. R. Dodaro, G. Lawless. N. Y., 2000; *The Cambridge Companion to Augustine* / Ed. E. Stump, N. Kretzmann. N. Y., 2001; *Orthodox Readings of Augustine* / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N. Y., 2008.

⁴³⁴ *Gott und sein Bild. Augustins “De Trinitate” im Spiegel gegenwärtiger Forschung* / Hrsg. J. Brachtendorf. Paderborn, 2000. S. 155–170.

⁴³⁵ *Brachtendorf J. Einführung* // Ibid. S. 7–12; *Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes: Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten* // Ibid. S. 155–170.

⁴³⁶ *Hill E. Augustine's Method in “De Trinitate”: A Model for Textbooks and Catechisms* // Ibid. S. 29–38.

⁴³⁷ *Pepin J. Le tout et les parties dans la connaissance de la mens par elle-même (De Trin. X 3, 5–4, 6). Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin* // Ibid. S. 105–126.

⁴³⁸ *Kany R. Typen und Tendenzen der De Trinitate-Forschung seit Ferdinand Christian Baur* // Ibid. S. 13–28.

⁴³⁹ *Drecolll V. H. Mens-notitia-amor. Gnadenlehre und Trinitätslehre in “De Trinitate” IX und in “De peccatorum meritis” / “De spiritu et littera”* Ibid. S. 137–154.

⁴⁴⁰ *Horn Ch. Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus* // Ibid. S. 81–104.

⁴⁴¹ *Rist J. M. Love and Will. Around “De Trinitate” XV 20, 38* // Ibid. S. 205–218.

Аристотеля, неоплатоников) с учением Августина о тринитарной структуре человеческого сознания (или *cogito*).

Если обратиться от мощной фигуры Августина к современным исследованиям тринитарной доктрины латинских авторов поставгустиновского периода (430–735 гг.), то нас ждет разочарование. Мы едва ли найдем и одну десятую часть того, что было написано об Августине, гений которого определил дальнейшее развитие тринитаризма на Западе на многие столетия вперед. В самом деле, можно указать лишь на несколько небольших статей о литургическом применении тринитарного учения св. папы *Льва Великого*, принадлежащих перу А. Ланга⁴⁴²; небольшую статью Базила Штудера о концепте «единосущия» в теологии св. Льва⁴⁴³, статью Итало Лоретти о его пневматологии (преимущественно в ее экклезиологическом аспекте)⁴⁴⁴, наконец, статью П. Штокмайера о связи учения св. Льва о Троице с сотериологией⁴⁴⁵; причем никаких связей тринитарной теологии Льва с философской традицией в результате этих исследований обозначено не было. Более разработанное тринитарное учение *Кесария Арльского* рассматривается в обзорных статьях П. Лежэ⁴⁴⁶, фундаментальной монографии М. Доренкемпера⁴⁴⁷, специально посвященной этой теме, а также в статьях Ж. Морэна о трактатах Кесария *De mysterio sanctae Trinitatis* и *Breviarium fidei*⁴⁴⁸. Немного исследований посвящено тринитарной доктрине *Фавста Ренийского* (статья М. Симонетти⁴⁴⁹ и монография Дж. Патио⁴⁵⁰) и *Фулгенция Руспейского* (работы М. Шмауса⁴⁵¹, Б. Нистерса⁴⁵² и А. Исола⁴⁵³). Гораздо больше литературы посвящено так называемому «Афанасиевскому Символу» (или Символу *Quicumque*), авторство которого некоторыми исследователями приписывается Кесарию Арльскому⁴⁵⁴. Содержание этого вероучительного документа, сыгравшего важную роль в развитии западного тринитаризма, разбирается практически во всех основных монографиях и учебных пособиях по истории догматов и тринитарной доктрине в патристике, а также в специальных работах, таких как

⁴⁴² Lang A. P. Leo der Große und die Dreifaltigkeitspräfation // SE 9 (1957). S. 116–162; *idem*. Anklänge an eine Heilig-Geist-Oration in einem Sermon Leons des Großen auf die Fastenzeit (Sermo 43) // SE 23 (1978/79). S. 143–170.

⁴⁴³ Studer B. Il concetto di “consostanziale” in Leo Magno // Augustinianum 13 (1973). P. 599–607.

⁴⁴⁴ Loreti I. La pneumatologia di S. Leo Magno // Spirito Santo e catechesi patristica. Convegno di studio, Pontificale Institutum Altioris Latinitatis (Fac. Lettere cristiane e classiche), Roma, 6–7 marzo 1982 / Ed. S. Felici. Roma, 1983. P. 133–153.

⁴⁴⁵ Stockmeier P. Dreifaltigkeit und Erlösung bei Leon dem Großen // Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott (FS Wilhelm Breuning) / Hrsg. M. Böhnke. Düsseldorf, 1985. S. 197–208.

⁴⁴⁶ Lejay P. Le rôle théologique de saint Césaire d’Arles // Revue d’histoire et de littérature religieuse 10 (1905). P. 135–188; *Idem*. Césaire d’Arles // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1932. T. 2, 2168–2185.

⁴⁴⁷ Dorenkemper M. The Trinitarian doctrine and sources of St. Caesarius of Arles. Fribourg, 1953.

⁴⁴⁸ Morin G. Le traité de saint Césaire d’Arles “De mysterio sanctae Trinitatis” // RB, 46 (1934). P. 190–205; *idem*. Le “Breviarium fidei” contre les Ariens produit de l’atelier de Césaire d’Arles? // Revue d’histoire ecclésiastique, 35 (1939). P. 35–53.

⁴⁴⁹ Simonetti M. Fausto di Riez e i Macedoniani // Augustinianum 17 (1977). P. 333–354.

⁴⁵⁰ Patio G. The Theology of Faustus of Riez amidst the Controversies in 5th century Gaul. Roma, 2001.

⁴⁵¹ Schmaus M. Die Trinitätslehre des Fulgentius von Ruspe // Charisteria A. Rzach zum Achtzigsten Geburtstag dargebracht. Reichenberg, 1930. S. 166–175.

⁴⁵² Nisters B. Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe. Münster, 1929.

⁴⁵³ Isola A. Introduzione e commento // Fulgenzio di Ruspe. Salmo contro i vandali ariani. Torino, 1983. P. 9–27; 55–136.

⁴⁵⁴ См., например: Burn. 1896; 1912; Kelly. 1964; Morin. 1901; 1911; 1932; 1934; Schiltz. 1948 и др. Детальное сравнение содержания Символа *Quicumque* с тринитарными трудами Кесария проводится и в упомянутой выше книге Доренкемпера (См. Dorenkemper. 1953. P. 18–82).

монографии А. Е. Берна⁴⁵⁵ и Ф. Фулькеса⁴⁵⁶, статьи Ж. Морэна⁴⁵⁷, лекции Дж. Н. Келли⁴⁵⁸ и др.

Одним из немногих латинских теологов, который не просто воспринял, но и творчески развил некоторые положения тринитарного учения Августина, был *Бозций*, которому посвящено больше исследований, чем всем остальным латинским авторам поставгустиновского периода. Первое исследование философско-теологической системы Бозция появилось еще в 1860 г.; его автором был немецкий ученый Ф. Нитцш⁴⁵⁹. В 1935 г. вышла книга другого немецкого исследователя Виктора Шурра «Тринитарное учение Бозция в свете “теопасхитских споров”»⁴⁶⁰. Остановимся на ней поподробнее. В первых двух главах автор рассматривает содержание трех теологических трактатов Бозция, в которых содержится его тринитарная доктрина. Он анализирует такие относящиеся к ней термины, как *persona, natura, substantia, subsistentia, essentia, differentia, relatio*⁴⁶¹. Затем в третьей главе автор помещает эти трактаты в исторический контекст так наз. «теопасхитских споров» VI века и показывает близость тринитарного учения Бозция к учению Дионисия Малого и других «скифских монахов»⁴⁶². В 1947 г. появилось исследование итальянского ученого Э. Раписарда «Духовный кризис Бозция»⁴⁶³, в котором, в частности, рассматривается вопрос о влиянии Августина на формирование теологических взглядов Бозция, в том числе и по тринитарному вопросу⁴⁶⁴. В обстоятельном двухтомном труде другого итальянского исследователя Луки Обертелло, посвященном жизни, произведениям, источникам и мысли Бозция⁴⁶⁵, хотя и рассматривается учение Бозция о Боге, Его бытии, сущности, атрибутах, судьбе и провидении⁴⁶⁶, но без какого-либо отношения к тринитарной доктрине.

Ряд работ зарубежных исследователей посвящен вопросам подлинности, характера и содержания так называемых *Opuscula sacra* Бозция: это исследования Э. Ранда⁴⁶⁷, У. Барка⁴⁶⁸, Г. Чедвика⁴⁶⁹, Ф. Тронкарелли⁴⁷⁰, Б. Дейли⁴⁷¹, Д. Холла⁴⁷², М.

⁴⁵⁵ Burn A. E. The Athanasian Creed and its Early Commentaries. Cambridge, 1896; *idem*. The Athanasian Creed. Oxford, 1912; см. также его статью: The authorship of the “Quicumque vult” // JThS 27 (1925/1926). P. 19–28.

⁴⁵⁶ Foulkes F. The Athanasian Creed. London, 1872.

⁴⁵⁷ Morin G. Le symbole d’Athanasie et son premier témoin saint Césaire d’Arles // Revue Bénédictine 18 (1901). P. 337–363; *idem*. À propos du Quicumque. Extraits d’homélie de saint Césaire d’Arles sous le nom de saint Athanasie // Revue Bénédictine 28 (1911). P. 417–424; *idem*. L’origine du symbole d’Athanasie // JThS 12 (1911). P. 161–190; 337–361; *idem*. L’origine du symbole d’Athanasie: témoignage inédit de saint Césaire d’Arles // Revue Bénédictine 44 (1932). P. 207–219; *idem*. Le symbole de saint Césaire d’Arles // Revue Bénédictine, 46 (1934). P. 178–189.

⁴⁵⁸ Kelly J. N. D. The Athanasian Creed. The Paddock Lectures for 1962–1963. London, 1964.

⁴⁵⁹ Nitzsch F. Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften. Berlin, 1860.

⁴⁶⁰ Schurr V. Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der ‘Skythischen Kontroversen’. Paderborn, 1935.

⁴⁶¹ *Ibid.* S. 14–104.

⁴⁶² *Ibid.* S. 104–227.

⁴⁶³ Rapisarda E. La crisi spirituale di Boezio. L’influenza di Agostino. Catania, 1947.

⁴⁶⁴ *Ibid.* P. 81–95.

⁴⁶⁵ Obertello L. Severino Boezio. Vol. I–II. Genova, 1974.

⁴⁶⁶ *Ibid.* Vol. I. P. 657–734.

⁴⁶⁷ Rand E. K. Der dem Boethius zugeschriebene Traktat De fide catholica // Jahrbücher für klassische Philologie. Leipzig, 1901. Bd. 26. S. 401–461.

⁴⁶⁸ Bark W. Boethius’ Fourth Tractate, the so-called “De fide catholica” // Harvard Theological Review 39 (1946). P. 55–69.

⁴⁶⁹ Chadwick H. The Authenticity of Boethius’ Fourth Tractate “De Fide Catholica” // Journal of Theological Studies 31 (1980). P. 551–556.

⁴⁷⁰ Troncarelli F. Problème du “De fide catholica”, du “De Summa fidei”: la liste des mss. du IX-e au XII-e siècles contenant des traités théologiques de Boèce. Planche 1 // Scriptorium 42 (1988). P. 3–19.

⁴⁷¹ Daley B. Boethius’ Theological Tracts and Early Byzantine Scholasticism // Mediaeval Studies 46 (1984). P. 158–191.

⁴⁷² Hall D. C. Boethius: The Theological Tractates // *Idem*. The Trinity. An Analysis of St. Thomas Aquinas’ “Expositio of the De Trinitate” of Boethius. Leiden, 1992. P. 16–37.

Ламбера⁴⁷³ и некоторых других. Из них выделяется работа немецкого ученого Конрада Брудера, посвященная анализу философских элементов в *Opuscula sacra*⁴⁷⁴, таких как понятие философии, ее деление, учение о познании и др. В статье известного французского католического философа Мориса Гюстава Недонселя⁴⁷⁵, посвященной учению Боэция о личности в разных контекстах, два параграфа отводятся сравнительному анализу терминов *persona* и *substantia* в тринитарном учении Боэция, которое автор рассматривает как важный этап на пути от Августина к западной схоластике⁴⁷⁶. В 1969 г. вышла в свет диссертация Кёльнского профессора И. Кремер-Рюгенберга, посвященная концепции «субстанции» в тех же *Opuscula sacra*⁴⁷⁷. В ней, в частности, рассматривается трехчастное деление теоретической философии в трактате Боэция «О Троице», его метод применения аристотелевских категорий в высказываниях о Боге, в том числе, категории отношения как основной для тринитарной доктрины Боэция⁴⁷⁸, а также дается общая оценка «субстанциальной метафизики» в данном трактате⁴⁷⁹. Кроме того, автор специально разбирает вопрос о христианизации Боэцием неоплатонического учения в трактате *Quomodo substantiae*⁴⁸⁰, а также рассматривает критику Боэцием переводов логических трактатов Аристотеля и Порфирия, выполненных Марием Викторином⁴⁸¹. Кое-что о неоплатонических источниках учения Боэция о Провидении и Судьбе сообщает французский ученый Пьер Курсель в своей обширной монографии, посвященной трактату Боэция «Утешение философией»⁴⁸². Теме соотношения языческой философии и христианской теологии в «Утешении философией» посвящены несколько книг и статей: книга В. Шмидта-Коля о неоплатоническом учении о душе⁴⁸³, статьи Г. Пэтча⁴⁸⁴, Э. Хоффмана⁴⁸⁵ и К. Де Фогеля⁴⁸⁶. По одной главе в своих монографиях о Боэции отводят вопросам его тринитарной доктрины такие известные английские исследователи наследия Боэция, как Генри Чедвик⁴⁸⁷ и Джон Маренбон⁴⁸⁸, в которых они сопоставляют учение Боэция с учением неоплатоников, Мария Викторина и «скифских монахов» и рассматривают его логический метод, применяемый для решения теологических проблем. Одним из последних исследований, в котором рассматривается тринитарное учение Боэция в сравнении с учением греческих теологов, является статья Д. Брэдшоу, написанная для Кембриджского руководства к изучению Боэция⁴⁸⁹. В ней автор показывает

⁴⁷³ Lambert M. Nouveaux elements pour une étude de l'authenticité boécienne des Opuscula Sacra // Boèce ou la chaîne des saviors / Éd. A. Galonnier. Paris-Louvain, 2003.

⁴⁷⁴ Bruder K. Die philosophischen Elemente in den Opuscula sacra des Boethius. Leipzig, 1928.

⁴⁷⁵ Nédoncelle M. Les variations de Boèce sur la personne // RSR 29 (1955). P. 201–238.

⁴⁷⁶ Ibid. P. 224–233.

⁴⁷⁷ Craemer-Ruegenberg I. Die Substanzmetaphysik des Boethius in den Opuscula sacra. Diss. Köln, 1969.

⁴⁷⁸ Ibid. S. 81–104.

⁴⁷⁹ Ibid. S. 105–114.

⁴⁸⁰ Ibid. S. 185–197.

⁴⁸¹ Ibid. S. 198–214.

⁴⁸² Courcelle P. La «Consolation de la philosophie» dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce. Paris, 1967. P. 103–158; 203–220.

⁴⁸³ Schmidt-Kohl V. Die neuplatonische Seelenlehre in der «Consolatio philosophiae» des Boethius. Meisenheim am Glan, 1965.

⁴⁸⁴ Patch H. R. Fate in Boethius and the Neoplatonists // Speculum 4 (1929). P. 62–72; *idem*. Necessity in Boethius and the Neoplatonists // Speculum 10 (1935). P. 393–404.

⁴⁸⁵ Hoffman E. Griechische Philosophie und Christliche Dogma bei Boethius // Boethius / Hrsg. M. Fuhrmann, J. Gruber. Darmstadt, 1984. S. 278–285.

⁴⁸⁶ De Vogel C. J. The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius' «Consolatio» // Ibid. S. 286–301.

⁴⁸⁷ Chadwick H. Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy. Oxford, 1981. P. 211–222.

⁴⁸⁸ Marenbon J. Boethius. Oxford, 2003. P. 66–95.

⁴⁸⁹ Bradshaw D. The Opuscula sacra: Boethius and theology // The Cambridge Companion to Boethius / Ed. J. Marenbon. Cambridge, 2009. P. 105–128.

зависимость тринитарной доктрины Бозция от аристотелевской логики и учения Августина⁴⁹⁰. Насколько нам известно, не существует специальных исследований, посвященных тринитарной доктрине других латинских энциклопедистов VI–VIII вв. — Клавдиана Мамерта, Кассиодора, Исидора Севильского и Беды Достопочтенного. Есть лишь ряд работ, в которых показывается их положительное отношение к античной образованности и науке, в том числе к философии⁴⁹¹. Единственным оригинальным исследованием теологии св. Беды (включая его тринитарную доктрину) продолжает оставаться старая работа Генри Сомса, датируемая 1830 годом⁴⁹².

Если мы теперь обратимся к отечественным исследованиям, то сразу обнаружим огромное отставание российской историко-философской и патрологической науки в интересующей нас области. В самом деле, тринитарное учение западных христианских мыслителей эпохи патристики в отечественной научной литературе рассматривалось лишь фрагментарно в составе общих работ и немногочисленных специальных статьях, посвященных отдельным авторам: Тертуллиану (А. А. Спасский⁴⁹³, К. Попов⁴⁹⁴, Н. В. Штернов⁴⁹⁵, Н. И. Сагарда⁴⁹⁶, Киприан Керн⁴⁹⁷, А. Р. Фокин⁴⁹⁸, Ю. В. Максимов⁴⁹⁹), Арнобию (Н. М. Дроздов⁵⁰⁰, А. Р. Фокин⁵⁰¹), Лактанцию (А. И. Садов⁵⁰², А. Р. Фокин⁵⁰³), Иларию Пиктавийскому (В. Самуилов⁵⁰⁴, А. П. Орлов⁵⁰⁵, И. В. Попов⁵⁰⁶, Г. Г. Майоров⁵⁰⁷, А. Р. Фокин⁵⁰⁸), Лукиферу (В. Самуилов⁵⁰⁹), Фебадию (В. Самуилов⁵¹⁰), Григорию Эльвирскому (В. Самуилов⁵¹¹, А. Р. Фокин⁵¹²), Дамасу Римскому (А. Р. Фокин⁵¹³), Зинону Веронскому (А. Р. Фокин⁵¹⁴), Марию Викторину (В. Самуилов⁵¹⁵, А. Ф. Лосев⁵¹⁶, Г. Г. Майоров⁵¹⁷,

⁴⁹⁰ Ibid. P. 109–115.

⁴⁹¹ О Клавдиане Мамерте см. исследования: Bömer. 1936; Fortin. 1959. О Кассиодоре см. исследования: van den Besselaar. 1945, 1950, 1960; Momigliano. 1955; Viarre. 1969; O'Donnell. 1979. Об Исидоре Севильском см. исследования: Fontaine. 1959, 1971, 2000; Diesner. 1973; Cazier. 1994. О св. Бедe см. исследования: Bede: His Life, Times, and Writings. Essays in Commemoration of the Twelfth Centenary of His Death. / Ed. A. H. Thompson. Oxford, 1935; Bede and His World. Aldershot, 1994; Browne. 1879; Brown. 1987; Idem. A Companion to Bede. Anglo-Saxon Studies 12. Woodbridge, UK, 2009; The Cambridge Companion to Bede // Ed. S. DeGregorio. Cambridge, 2010.

⁴⁹² Soates H. An Inquiry into the Doctrines of the Anglo-Saxon Church. Bampton lectures. Oxford, 1830.

⁴⁹³ Спасский. 1914.

⁴⁹⁴ Попов. 1880.

⁴⁹⁵ Штернов. 1889.

⁴⁹⁶ Сагарда. 2004.

⁴⁹⁷ Киприан (Керн), архим. 1996.

⁴⁹⁸ Фокин. 2005.

⁴⁹⁹ Максимов Ю. В. Учение о Святом Духе в ранней Церкви (I–III вв.). М., 2007. С. 157–163.

⁵⁰⁰ Дроздов. 1917.

⁵⁰¹ Фокин. 2001, 2005.

⁵⁰² Садов. 1895.

⁵⁰³ Фокин. 2005.

⁵⁰⁴ Самуилов. 1890.

⁵⁰⁵ Орлов. 1908.

⁵⁰⁶ Попов. 2004.

⁵⁰⁷ Майоров. 1979. С. 163–169.

⁵⁰⁸ Фокин. 2009.

⁵⁰⁹ Самуилов. 1890.

⁵¹⁰ Самуилов. 1890.

⁵¹¹ Самуилов. 1890.

⁵¹² Фокин. 2006.

⁵¹³ Фокин. 2006.

⁵¹⁴ Фокин. 2009.

⁵¹⁵ Самуилов. 1890.

⁵¹⁶ Лосев. 1992. С. 78–81

⁵¹⁷ Майоров. 1979. С. 169–176.

А. Р. Фокин⁵¹⁸), Фаустину (В. Самуилов⁵¹⁹), Амвросию Миланскому (В. Самуилов⁵²⁰, И. И. Адамов⁵²¹, А. Р. Фокин⁵²²), Августину (В. Самуилов⁵²³, Н. П. Остроумов⁵²⁴, И. В. Попов⁵²⁵, П. Верещатский⁵²⁶, архим. Плакид Дезей⁵²⁷, А. Ф. Лосев⁵²⁸, Г. Зяблицев⁵²⁹, А. Р. Фокин⁵³⁰, В. В. Ноздрин⁵³¹), Иерониму Стридонскому (А. Р. Фокин⁵³²), Викентию Леринскому (А. Р. Фокин⁵³³), Льву Великому (А. Р. Фокин⁵³⁴), Геннадию Марсельскому (А. Р. Фокин⁵³⁵), Фульгенцию Руспейскому (А. Р. Фокин⁵³⁶), Бозцию (Г. Г. Майоров⁵³⁷, А. Р. Фокин⁵³⁸), Григорию Великому (А. Р. Фокин⁵³⁹), Исидору Севильскому (А. Р. Фокин⁵⁴⁰) и Беде Достопочтенному (А. Р. Фокин⁵⁴¹). При этом роль античной философии в формировании латинской тринитарной доктрины в той или иной степени исследовалась *только* в работах П. Верещатского, А. А. Спасского, Г. Г. Майорова, А. Ф. Лосева, Г. Зяблицева, В. В. Ноздрина и автора настоящей диссертации. Статьи П. Верещатского⁵⁴² и Г. Зяблицева⁵⁴³ о тринитарном учении Августина мы уже упоминали. Более весомым является фундаментальный труд А. А. Спасского⁵⁴⁴, посвященный истории возникновения и развития тринитарного вопроса в христианской теологии I–IV вв. Большую его часть занимает исследование арианских споров на востоке империи. Из латинских теологов Спасский рассматривает только учение Тертуллиана, которому посвящает несколько страниц своего исследования. Там он делает оригинальную, но неубедительную попытку вывести тринитарную терминологию Тертуллиана из стоической онтологии, в частности, из учения о категориях⁵⁴⁵. В монументальном труде А. Ф. Лосева «История античной эстетики»⁵⁴⁶ и во введении в латинскую патристику Г. Г. Майорова⁵⁴⁷ по несколько страниц отводится тринитарному учению Илария Пиктавийского, Мариа Викторина и Августина, а также их отношению к античной философии в целом⁵⁴⁸. Однако обе эти работы носят слишком общий и обзорный

⁵¹⁸ Фокин. 2000, 2004, 2007, 2008, 2010.

⁵¹⁹ Самуилов. 1890.

⁵²⁰ Самуилов. 1890.

⁵²¹ Адамов. 1915.

⁵²² Фокин. 2001.

⁵²³ Самуилов. 1890.

⁵²⁴ Остроумов. 1904; 1907.

⁵²⁵ Попов. 1907.

⁵²⁶ Верещатский. 1911.

⁵²⁷ Плакид (Дезей), архим. 1982.

⁵²⁸ Лосев. 2000. С. 101–126.

⁵²⁹ Зяблицев. 1991.

⁵³⁰ Фокин. 2000, 2002.

⁵³¹ Ноздрин. 2009.

⁵³² Фокин. 2009, 2010.

⁵³³ Фокин. 2004.

⁵³⁴ Фокин. 2000.

⁵³⁵ Фокин. 2005.

⁵³⁶ Фокин. 2002.

⁵³⁷ Майоров. 1979, 1990.

⁵³⁸ Фокин. 2003, 2010.

⁵³⁹ Фокин. 2004, 2006.

⁵⁴⁰ Фокин. 2011.

⁵⁴¹ Фокин. 2002.

⁵⁴² Верещатский. 1911.

⁵⁴³ Зяблицев. 1991.

⁵⁴⁴ Спасский. 1914.

⁵⁴⁵ Там же. С. 72–76.

⁵⁴⁶ Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1.

⁵⁴⁷ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979.

⁵⁴⁸ Майоров также посвятил три странички своего комментария к «Теологическим трактатам» Бозция разбору основных методов и терминов его тринитарного учения. См. Майоров Г. Г. Формирование Судьба и дело Бозция // *Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты*. М., 1990. С. 381–383.

(если не сказать поверхностный) характер и не могут рассматриваться в качестве оригинальных и глубоких исследований по интересующей нас теме. Более специально вопросу посвящена кандидатская диссертация В. В. Ноздрина, озаглавленная «Философско-теологические истоки тринитарной концепции Аврелия Августина»⁵⁴⁹. Однако, несмотря на многообещающее заглавие, автор не пошел в своем исследовании далее близкого к тексту пересказа и рационального анализа основных идей трактата Августина «О Троице», доступного ему исключительно в далеком от точности русском переводе, без всякой опоры на латинский оригинал и тем более на другие труды Августина, равно как и без какого-либо мало-мальского знакомства с зарубежной исследовательской литературой по данному вопросу. Поэтому в диссертации Ноздрина помимо абстрактных философских рассуждений не встречается серьезного, основанного на источниках анализа философской составляющей тринитарной доктрины Августина в ее историческом развитии. Тем не менее, обращает на себя внимание предложенная автором концепция «репрезентационизма», лежащая в основе различных «тринитарных аналогий» Августина и предполагающая наличие у творений способности реально отображать в своих свойствах природу своего Творца⁵⁵⁰. Таким образом, следует признать, что единственным отечественным исследователем, написавшим целый ряд специальных статей и разделов в монографиях, посвященных возникновению и формированию латинского тринитаризма как целостного явления и изучению его философских истоков, является автор настоящей диссертации. Поскольку основное содержание этих работ вошло в данное диссертационное исследование в качестве его составных частей, их обзор мы считаем возможным опустить.

Подводя итоги нашему историографическому обзору, можно констатировать, что при наличии множества работ, посвященных влиянию античной философии, ее логики, онтологии, эпистемологии и психологии на формирование тринитарной доктрины отдельных представителей латинской патристики, таких как Тертуллиан, Новациан, Иларий, Марий Викторин, Амвросий, Августин, Боэций, до сих пор ни в отечественной, ни в мировой науке не существует детального и всеобъемлющего исследования по данному вопросу, в котором изучались бы философские истоки, методы и концепции, оказавшие непосредственное влияние на решение тринитарной проблемы в латинской патристике как единой традиции. Не стоит и говорить, что появление такого исследования будет иметь не только научную новизну, но и немалую актуальность, поскольку тринитарное учение западных христианских мыслителей эпохи патристики, прежде всего, Мария Викторина, Августина и Боэция, оказало огромное влияние не только на западную средневековую мысль, но и на развитие всей европейской философии. Вместе с тем такое исследование должно базироваться на тех результатах, которые были достигнуты в рассмотренных выше научных трудах, преимущественно посвященных тринитарной доктрине отдельных представителей латинской патристики. Действительно, учеными было твердо установлено, что, начиная с Тертуллиана и вплоть до Боэция, многие латинские теологи при построении своего тринитарного учения пользовались определенными рационально-философскими методами и концепциями, заимствованными ими из тех или иных философских традиций. При этом в современной науке лучше всего изучены философские аспекты тринитарной доктрины Августина, за ним следует учение Марии Викторина, Боэция и, наконец, Тертуллиана. В связи с этим данным авторам в диссертации будет уделено особое внимание. Приоритетными философскими школами и направлениями, чье влияние испытали указанные западно-христианские мыслители, были, прежде всего, неоплатонизм и аристотелизм, а также, в определенной степени, стоицизм. Особняком стоят религиозно-философские

⁵⁴⁹ Ноздрин. 2009.

⁵⁵⁰ Там же. С. 115.

умозрения гностиков, которым также уделяется определенное внимание. Исследователям удалось прояснить значение основных логико-философских терминов и понятий, таких как «сущность» (*substantia* и *essentia*), «лицо», «форма», «свойство», «распределение», «отношение» и др., которые латинские теологи использовали в своих тринитарных доктринах, а также показать, какую трансформацию претерпели эти понятия и концепты для того, чтобы быть поставленными на службу христианской теологии. Одновременно исследователями были выявлены основные рациональные методы, такие как категориальный анализ, интроспекция, «философская аналогия», «тринитарная онтология», различные формы умозаключения по аналогии («физическая» и «психологическая аналогия»). При этом остается еще немало вопросов, связанных не только с теми или иными философскими источниками и характерными особенностями тринитарных учений отдельных латинских христианских авторов, но и с проблемой взаимосвязи и взаимовлияния как между языческой философской традицией и христианской теологией, так и внутри самой христианской патристической традиции, а также вопрос о ее рецепции и влиянии на последующее развитие европейской философии и теологии.

3. Цели и задачи исследования. Теперь мы можем сформулировать цели и задачи нашего диссертационного исследования. Его цель — это изучение влияния античной философии, ее логики, онтологии, эпистемологии и психологии на формирование тринитарной доктрины в латинской патристике II–VIII вв. как едином целом. Как представляется, достижение этой цели предполагает решение следующих задач:

Во-первых, установить предпосылки возникновения тринитарной проблематики в библейской, иудео-эллинистической и раннехристианской религиозно-философской мысли.

Во-вторых, рассмотреть в хронологическом порядке и провести концептуальный анализ основных тринитарных доктрин наиболее выдающихся латинских теологов эпохи патристики (II–VIII вв.).

В-третьих, параллельно выделить в этих тринитарных доктринах те философские элементы, включая логику, онтологию, эпистемологию и психологию, которые оказали определяющее влияние на формирование этих доктрин, а также установить те философские школы и направления в античной, эллинистической и позднеантичной философии, из которых эти философские элементы были заимствованы латинскими христианскими мыслителями в своих целях.

В-четвертых, изучить вопрос о взаимосвязях и преемственности развития тринитарных доктрин основных представителей латинской патристики, а также о влиянии на них со стороны греческой патристики.

В-пятых, выяснить характерные особенности западно-христианского (латинского) тринитарного подхода в сравнении как с языческой философской традицией, так и с восточно-христианской (греческой) тринитарной теологией.

В целом, в настоящей диссертации мы не только попытаемся свести воедино основные результаты полуторавековой работы иностранных и отечественных ученых в сфере изучения тринитарной проблемы в латинской патристике II–VIII вв., но и предложим свои собственные ответы на поставленные выше вопросы, проведя оригинальную авторскую реконструкцию процесса формирования латинского тринитаризма и его характерных особенностей и показав влияние античной философской мысли на этот процесс.

4. Актуальность и новизна исследования определяются тем фактом, что, как это ясно из представленного выше историографического обзора, до сих пор ни в мировой, ни тем более в отечественной науке не существует обобщающего исследования влияния античной философии, ее логики, онтологии, эпистемологии и психологии на формирование тринитарной доктрины в латинской патристике как

единой традиции. Появление такого оригинального исследования имеет не только научную новизну ввиду отсутствия упомянутого синтеза в зарубежной науке и крайне недостаточного внимания к западной патристике со стороны отечественных ученых, но и большую научную актуальность, поскольку тринитарное учение западных христианских мыслителей эпохи патристики оказало колоссальное влияние не только на западную средневековую мысль, но и на развитие всей европейской философии и теологии в целом, а западная «доктрина *Filioque*», имеющая рационалистический характер и не принятая на христианском Востоке, стала одним из доктринальных факторов, приведших к трагическому расколу между Католической и Православной Церквями в XI веке. В целом, как показано в диссертации, тринитарные доктрины латинских христианских мыслителей, таких как Тертуллиан, Лактанций, Марий Викторин, Августин, Клавдиан Мамерт, Боэций, Кассиодор, в не меньшей, а гораздо большей степени, чем учения современных им греческих отцов Церкви, испытали на себе влияние античной философской мысли, что обусловило появление таких характерных черт западной философской традиции, как рационализм, автономия разума, индивидуализм, субъективизм и психологизм, для глубокого понимания которых необходимо изучение истоков западного тринитаризма. Более того, эта задача остается актуальной и по сей день, поскольку многие современные мыслители постоянно продолжают обращаться к патристическому наследию при построении своих собственных философских или теологических теорий. Подробнее научная новизна настоящего исследования и его основные результаты отражены в тезисах, выносимых на защиту.

5. Источники и методы исследования. В качестве основных источников в диссертации используются сочинения главных представителей латинской патристики: Тертуллиана (*Adversus Praxean, Adversus Hermogenem, Apologeticum* и др.), Новациана (*De Trinitate*), Арнобия Старшего (*Adversus nationes*), Лактанция (*Divinae institutiones*), Фебадия (*Contra Arianos*), Потамя (*Epistola de substantia*), Зинова Веронского (проповеди), Григория Эльвирского (*De fide orthodoxa*), Дамаса Римского (*Explanatio fidei*), Илария Пиктавийского (*De Trinitate, De synodis* и др.), Мария Викторина (*Adversus Arium, De generatione Divini Verbi, Hymni de Trinitate* и др.), Амвросия Миланского (*De fide, De Spiritu Sancto, De incarnatione, De sacramentis* и др.), Иеронима Стридонского (библейские комментарии, послания), Аврелия Августина (*Confessiones, De Trinitate, De civitate Dei, Soliloquia, De ordine, De vera religione, De doctrina christiana, De fide et symbolo* и др.), Квондвультдея (*Sermones de symbolo* и др.), Фульгенция (*De Trinitate, Contra Arianos, De fide* и др.), Викентия Леринского (*Commonitorium*), Фавста Регийского (*De Spiritu Sancto*), Геннадия Марсельского (*De ecclesiasticis dogmatibus*), Льва Великого (проповеди, послания), Арнобия Младшего (*Conflictus de Deo trino et uno*), Клавдиана Мамерта (*De statu animae*), Кесария Арльского (*De mysterio sanctae Trinitatis, Breviarium fidei* и др.), Боэция (*De Trinitate, De praedicatione trium personarum, De fide catholica* и др.), Кассиодора (*Institutiones, De anima, Expositio in Psalterium*), Григория Великого (*Moralia, Homiliae in Evangelia* и др.), Исидора Севильского (*Ethymologiae, Differentiae, Sententiae*), Беды Достопочтенного (*Hexaemeron* и другие библейские комментарии) и некоторых других. При этом, ввиду отсутствия русских переводов многих, если не большинства их сочинений, а также ввиду необходимости регулярно уточнять смысл той или иной фразы или значение того или иного философского термина, мы обращаемся непосредственно к оригинальным латинским текстам этих сочинений, названия и основные издания которых указываются в библиографии. С этим связано использование в нашем исследовании классических историко-филологических методов герменевтики древних текстов. При исследовании тринитарных доктрин различных латинских авторов мы используем методы концептуального анализа и систематической реконструкции, а также прибегаем к наглядным таблицам и схемам.

Для установления источников тех или иных философских понятий, методов и концепций, встречающихся в латинской патристике, мы опираемся на методы, принятые в историко-философской компаративистике, такие как сравнительный философский анализ и метод «релевантных контекстов». В связи с этим мы обращаемся к сочинениям различных античных философов: Платона, Аристотеля, ранних стоиков (Зенона, Клеанфа, Хрисиппа и др.), римских стоиков (Цицерона, Сенеки, Марка Аврелия и др.), средних платоников (Нумения, Апулея, Алкиноя и др.), неоплатоников (Плотина, Порфирия, Ямвлиха, Прокла, Дамаския и др.), а также к сочинениям Филона Александрийского, раннехристианских апологетов II–III вв., философствующих гностиков и греческих отцов Церкви IV–VIII вв., таких как св. Афанасий Александрийский, Маркелл Анкирский, Василий Великий, Григорий Назианзин, Григорий Нисский, Псевдо-Дионисий, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин и некоторых других. В тех случаях, когда эти сочинения отсутствуют в русском переводе, или когда требуется уточнение смысла той или иной фразы или термина, мы также обращаемся к оригинальным греческим и латинским текстам. Более подробный список источников приводится в Библиографии в конце диссертационного исследования.

б. Основные результаты исследования и тезисы, выносимые на защиту:

- Тринитарная доктрина в латинской патристике сформировалась под влиянием нескольких факторов: библейского вероучения, иудейской и раннехристианской религиозно-философской мысли, а также античной, эллинистической и позднеантичной философии.
- Можно выделить следующие этапы формирования латинского тринитаризма в эпоху патристики (II–VIII вв.): ранний период (150–325 гг.; ключевая фигура: Тертуллиан); период расцвета латинской патристики (325–430 гг., ключевые фигуры: Иларий Пиктавийский и Амвросий Миланский — с одной стороны, и Марий Викторин и Аврелий Августин — с другой); «поставгустиновский» период (430–735 гг., ключевые фигуры: Фульгенций, Боэций, Кассиодор, Исидор Севильский).
- Роль философской составляющей в латинском тринитаризме, начиная с Тертуллиана и оканчивая Боэцием и Кассиодором, очень существенна. Она сводится не только к заимствованию философской терминологии, но и к привлечению логических методов, терминов и понятий, а также метафизических учений и концепций для решения тринитарной проблемы.
- Основными философскими направлениями, оказавшими непосредственное влияние на развитие латинского тринитаризма, были: стоицизм (на ранних стадиях), платонизм (включая средний платонизм и неоплатонизм) и аристотелизм (на поздних стадиях).
- Главные философские термины и понятия, использованные для решения тринитарной проблемы в латинской патристике, таковы «бытие» (*esse*), «сущность» (*substantia, essentia*), «лицо» (*persona*), «предмет» (*res*), «форма» (*forma, species*), «особое свойство» (*proprium, proprietas*), «потенция» (*potentia*), «акт» (*actus, actio*), «покой» (*status*), «движение» (*motus, motio, progressus*), «явление» (*manifestatio*) «отношение» (*relativum, relatio, ad aliquid*), «распределение» (*oeconomia, dispositio, distributio*), «монархия» (*monarchia, una potestas*), «единосущие» (*unius substantiae, consubstantialis, coessentialis*), «жизнь» (*vita, vivere*), «мышление» (*intelligentia, intellegere*) «самосознание» (*cognoscentia*) и др.; при этом они претерпели определенную трансформацию для того, чтобы быть поставленными на службу христианской теологии.
- Основные использованные для этой же цели религиозно-философские учения и концепции таковы: стоическое учение о «пневме» и мировом Логосе, а также связанная с ним теория «двойственной речи»; политико-юридическая

концепция «монархии»; среднеплатонический «генотеизм»; среднеплатоническое и неоплатоническое учение об иерархии мировых начал (божеств); неоплатоническое учение о трех «ипостасях» и теории «умопостигаемой триады» («бытие – жизнь – мышление») и трехступенчатой эманации («пребывание – исхождение – возвращение»); метафизические принципы «импликации и превалирования»; общеантичное философское представление о внутренней структуре души и самопознании; аристотелевское учение о категориях и типах тождества и различия.

- Основные направления латинского тринитаризма: «Божественная монархия» и «теория Логоса»; «генотеизм»; учение о «единосущии», «персонализм», основанный на понятии «лица» (*persona*) как «ипостаси» (*subsistentia*) и на «социальной аналогии»; «эссенциализм», основанный на понятии сущности (*essentia, substantia*) и на «психологической теории» Троицы.
- Западная тринитарная доктрина в целом отличается сугубо рационалистическим характером. Главные рациональные методы, использованные для ее построения — это категориальный анализ, индукция, силлогизм, интроспекция, различные формы умозаключения по аналогии (физическая, антропологическая, психологическая, социальная и др. аналогии), репрезентационизм.
- Латинский «персонализм», обусловленный влиянием со стороны греческой христианской теологии и аристотелевской философии, был постепенно вытеснен латинским «эссенциализмом» как оригинальным конструктом западно-христианских мыслителей IV–VI вв., обусловленным влиянием на них со стороны неоплатонической философии и аристотелевской логики.
- В основе латинского «эссенциализма», или «латинской тринитарной парадигмы», сформулированной в трудах Мариа Викторина, Августина и Боэция, лежат следующие составляющие: (1) учение об абсолютном единстве и простоте Бога как единой, простой, неделимой и неизменной субстанции, в которой растворяется все множество свойств, атрибутов и иных различий, кроме различия Лиц; (2) учение об относительной предикации Лиц, или о Их различии согласно категории отношения (*relativum, ad aliquid*), которая не нарушает внутреннего единства и простоты Божественной субстанции и означает разные способы отношения единого Бога к Себе Самому; (3) учение об «аппropriации» (*appropriatio*), т. е. особом способе приписывания общих Божественных атрибутов отдельным Лицам; (4) представление о Св. Духе как принципе субстанциального единства, связи и любви в Троице и тесно связанное с ним учение о Его «двойном исхождении», впоследствии известное под названием «учения о *Filioque*»; (5) «тринитарная онтология» и «психологическая теория» Троицы (в том числе учение о «внутренней речи», *verbum interius, interna locutio*).
- Западное учение о *Filioque*, являющееся органической составляющей «латинской тринитарной парадигмы» и ставшее одним из главных предметов длительных догматических споров между Католической и Православной Церквями, имеет преимущественно философские основания, содержащиеся в тринитарных доктринах Илария Пиктавийского, Амвросия Миланского, Мариа Викторина и особенно Августина.
- «Латинская тринитарная парадигма» оказала определяющее влияние на дальнейшее развитие тринитаризма в западной средневековой и новоевропейской философии и теологии. Ее существенные отличия от восточно-христианского тринитаризма были обнаружены только в конце XIX – XX веке.

7. Апробация и научно-практическая значимость исследования.

Диссертация прошла апробацию на заседаниях секторов истории западной философии и философии религии Института философии РАН, на теоретических семинарах Института философии РАН — «Философия и богословие Античности и Средних веков» и «Философия религии — Теология — Религиоведение», а также на различных международных конференциях. В частности, по теме диссертации сделан доклад: «Рациональные методы обоснования Божественной Троичности в западной и восточной патристике» на Международной конференции «Философская теология и христианская традиция» (Москва, МГУ, 1–3 июня 2010 г.) и доклад: «Noetic Triad in Neo-Platonism and Patristics» на XVI Международной конференции патристических исследований (Оксфордский Университет, 8–13 августа 2011 г.). Основные положения диссертации отражены трех монографиях автора: «Латинская патрология». М., 2005, 368 с.; «Христианский платонизм Мария Викторина». М., 2007, 255 стр. и «Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог». М., 2010, 224 стр., а также в 56 статьях автора, 12 из которых опубликованы в ведущих рецензируемых научных журналах, входящих в список, утвержденный ВАК⁵⁵¹. Результаты диссертационного исследования могут быть использованы для углубления изучения истории позднеантичной, раннехристианской и средневековой философии, патристики и европейской интеллектуальной истории, а также при подготовке вузовских курсов по таким дисциплинам, как история философии, патрология, культурология, теология и философия религии.

8. Структура работы. Диссертация состоит из введения, пяти глав (разбитых на параграфы, содержащие подразделы), заключения, списка сокращений и библиографии.

⁵⁵¹ Подробный список статей автора см. в Библиографии.

ГЛАВА I

Предпосылки возникновения тринитарной доктрины в библейской, иудео-эллинистической и раннехристианской религиозно-философской мысли

Прежде чем перейти к исследованию тринитарной доктрины в латинской патристике II–VIII вв. и тех философских элементов, которые были прямо или опосредованно заимствованы латинскими христианскими мыслителями из языческих философских школ и направлений¹, необходимо кратко рассмотреть общие предпосылки возникновения тринитарной проблематики в библейской, иудео-эллинистической и раннехристианской религиозно-философской мысли, на которую впоследствии опирались такие латинские христианские мыслители, как Тертуллиан и Новациан, Амвросий Миланский и Марий Викторин, Августин и Боэций. Это даст нам возможность лучше понять истоки латинского тринитаризма и его тесную связь с библейской и патристической традицией.

1. Библейское учение о Боге (Ветхий Завет)

Общеизвестно, что истоки христианской «тринитарной доктрины», или «тринитаризма», т. е. учения о единстве и троичности Бога, понимаемого как трансцендентное миру, личное и творческое Первоначало, заключаются в Библии². Однако это несколько не исключает того, что философский гений эллинов мог в той или иной форме «предвосхитить» учение о троичности мирового Первоначала или дойти до представления о трех мировых Первоначалах или трех высших богах, поскольку, по известному выражению раннехристианского апологета Климента Александрийского, философия для эллинов была таким же «детоводителем» ко Христу, как закон Моисеев — для иудеев³. Но обратимся сначала к анализу библейских данных.

Как известно, в первой части Библии, Ветхом Завете, особенно настойчиво подчеркивается монотеистическое представление о единстве Бога как Творца, Промыслителя и Спасителя мира и Вождя избранного Им израильского народа. Действительно, согласно известному изречению книги Второзакония, которое повторяется в Библии неоднократно,

«Господь, Бог наш, Господь один есть»
(евр.:

Конечно, было бы неверно искать в Ветхом Завете, признаваемом как Откровение единого Бога не только христианами, но и иудеями, и (частично) мусульманами, христианское учение о Троице, каким оно сложилось в эпоху патристики и Вселенских Соборов. Однако, как представляется, уже здесь можно найти отдельные, пусть неясные и таинственные, указания на троичность Лиц в Боге⁵. В самом деле, уже в первой главе первой книги Библии — книги Бытия — наряду с Богом, Творцом неба и земли, упоминается «Дух Божий» (

всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими»¹⁵.

Еще более определенно об этом говорится в апокрифических книгах Премудрости Соломона¹⁶ и Премудрости Иисуса, сына Сирахова¹⁷, написанных в III–II вв. до н. э. в среде александрийских эллинизированных иудеев, у которых учение о Премудрости Божией было особенно популярно в III в. до н. э. – I в. н. э., о чем подробнее речь пойдет ниже. Другое предположительное имя Сына Божия в Ветхом Завете — это «Слово Господа» (евр.:

иудаизме (как александрийском, так и палестинском), а также в раннехристианской литературе²⁵.

Таким образом, как мы видели, в Библии впервые появляется учение не только о единстве Бога, Творца всего видимого и невидимого мира, но и о Его троичности. Дальнейшее развитие это библейское учение получило, с одной стороны, в александрийском эллинистическом иудаизме III в. до н. э. – I в. н. э., а с другой стороны — в раннехристианской религиозно-философской мысли I–II в. н. э. Рассмотрим их по порядку.

2. Учение о Божественной Премудрости и Логосе в эллинистическом иудаизме III в. до н. э. – I в. н. э.

2.1. *Александрийская иудейская религиозная философия.* Из богатого литературного наследия эллинистического иудаизма, возникшего в результате эллинизации иудейской диаспоры в Египте, Палестине, Сирии и Малой Азии, начиная с III до н. э., нас будет интересовать, прежде всего, александрийская иудейская религиозная философия²⁶. Она возникла III в. до н. э. в птолемеевском Египте, в Александрии, в среде эллинизированных иудеев, которые сохранили свою религию и национальные традиции, но вместе с тем восприняли классическую греко-римскую образованность. Важным фактором, повлиявшим на формирование иудейской религиозной философии, стал перевод Библии на греческий язык — так наз. Септуагинта (лат. *Septuaginta*, сокращенно: LXX), или перевод «Семидесяти толковников», согласно древнему преданию, осуществленный по приказу египетского царя Птолемея II Филадельфа (285–246 гг. до н. э.)²⁷. Характерная черта этой философии, достигшей своего расцвета в конце I в. до н. э. – начале I в. н. э. в творчестве знаменитого иудейского мыслителя Филона Александрийского, — это соединение библейского монотеизма с греческой философией, сыгравшее огромную роль в последующем развитии не только христианской теологии, но и европейской философии и культуры в целом. Важнейшим вопросом иудейской религиозной философии с момента ее возникновения стало согласование библейского понятия о едином, бесконечном, непостижимом, трансцендентном миру и в то же время личном Боге с космологическими представлениями, распространенными в эллинистическом мире, что выдвигало на первый план вопрос о посредствующих силах, обеспечивающих возможность воздействия трансцендентного Бога на материальный мир. По мнению отечественного философа С. Н. Трубецкого, это стремление иудейской эллинизированной мысли совпало с «задачей современного греческого умозрения, состоявшей в том, чтобы, различая между Богом и природой, найти посредство между ними»²⁸.

Вероятно, одним из первых примеров такого синтеза библейского Откровения и греческой философии была упоминавшаяся выше апокрифическая книга Премудрости Соломона, включенная в состав Септуагинты и написанная во II–I в. до н. э. на греческом языке неизвестным александрийским иудеем, находившимся под влиянием идей среднего платонизма и стоицизма. В ней Премудрость (σοφία)

²⁵ См., например, *Kelly*. 1968. P. 18–19.

²⁶ О предпосылках христианского тринитарного учения в эллинистическом иудаизме см. *Lebreton*. 1910. T. 1. P. 126–205.

²⁷ Об этом известно из так называемого «Послания Аристея к Филократу» (См. *Joseph. Flav. Antiquitates. Prooem. 3; XII 2.1–15; Eus. Praer. euang. XIII 12.2* и др.), которое было написано от лица некоего грека Аристея, служившего при дворе царя Птолемея II. Однако это послание является псевдоэпиграфом и было написано неизвестным иудейским автором (Псевдо-Аристеем), жившим в Александрии во II в. до н. э. и принадлежавшим к иудео-эллинистической среде. См. *EJ. Vol. II. P. 456–457*.

²⁸ *Трубецкой*. 1994. С. 126.

выступает как особая духовная личность наряду с Богом, участвующая в творении мира и управлении им. Она характеризуется здесь следующим образом:

«Премудрость, художница всего (ἡ πάντων τεχνίτις σοφία)...
есть Дух разумный, святой, едиnorodный (πνεῦμα νοερόν, ἅγιον, μονογενές), многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невинный, благолюбивый, скорый, неустойчивый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и проникающий все умные, чистые, тончайшие духи. Ибо премудрость подвижнее всякого движения, и по чистоте своей сквозь все проходит и проникает. Она есть дыхание силы Божией (ἀτμίς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως) и чистое излияние славы Вседержителя (ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς); посему ничто оскверненное не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благости Его. Она одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет, и, переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков; ибо Бог никого не любит, кроме живущего с премудростью. Она прекраснее солнца и превосходнее сонма звезд; в сравнении со светом она выше; ибо свет сменяется ночью, а премудрости не превосходит злоба»²⁹.

Несомненно, Премудрость Божия представляется здесь особым существом и «эманацией» (ἀπόρροια) трансцендентного Бога, как бы Его активной творческой стороной по отношению к миру. Другой пример сочетания библейской религиозной и эллинской философской мысли в вопросе отношения Бога к миру мы находим у иудейского философа и перипатетика Аристовула, жившего в Александрии в первой половине II в. до н. э. и служившего, предположительно, при дворе царя Птолемея VI (181–145 гг.)³⁰. Он впервые высказал идею о том, что древнегреческие поэты, писатели и философы, такие как Гомер, Гесиод, Орфей, Пифагор и Платон, заимствовали мудрость из книг Моисея, т.е. из Библии, которая намного древнее их всех³¹. У Аристовула, так же как и у еще одного иудейского мыслителя II в. до н. э., известного как автор «Послания Аристея к Ксенократу» (или Псевдо-Аристей)³², наряду с Богом встречается понятие «Божественная Сила» (θεῖα δύναμις, δύναμις τοῦ θεοῦ), отличающаяся от Бога. Посредством этой Силы Бог объемлет все, проникает все, управляет всем и пребывает над всем³³. По словам отечественного исследователя, «разливаясь по всему миру и проникая во все вещи, эта сила таким образом ставит трансцендентно самозаключенное Божество в имманентно-действенные отношения к миру»³⁴. Подобным образом и упомянутый ранее Псевдо-Аристей³⁵ учил «об одной посредствующей между самозаключенным Божеством и миром Силе, усвоив ей при этом прохождение и проникновение всех вещей в

²⁹ Прем. 7:21–30.

³⁰ EJ. Vol. 2. P. 459. Свидетельства об Аристовуле См. *Clem. Alex. Strom.* I 15; V 14; *Eus. Praep. euang.* VIII 9; XIII 12. Фрагменты из его аллегорических толкований на Библию сохранились у тех же раннехристианских авторов, См. *Clem. Alex. Strom.* I 22; VI 3; *Eus. Hist. eccl.* VII 32; *Praep. euang.* VII 14; VIII 9–10; XIII 12.

³¹ *Eus. Praep. euang.* XIII 12.3–4; ср. *Numen.* Fr. 8.14: Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων (*Eus. Praep. euang.* IX 8.1–2)

³² См. выше прим. 25 о создании Септуагинты.

³³ *Eus. Praep. euang.* XIII 12.4; XIII 12.7.

³⁴ *Муретов.* 1881. С. 93.

³⁵ См. *Aristeas.* Ep. ad Philocrat. 132, 157, 192–195, 236, 252, 255, 266, 268.

стоическом пантеистическом смысле»³⁶. Таким образом, в александрийской иудео-эллинистической литературе III–II вв. до н. э. мы встречаемся с попытками согласовать традиционный библейский монотеизм с представлениями о Божественной Премудрости и Силе, которые выступали как своего рода необходимое *посредствующее звено*, обеспечивающее возможность воздействия трансцендентного Бога на мир и человека.

2.2. *Филон Александрийский и его учение о Боге*. Среди всех александрийских иудео-эллинистических философов центральное место, бесспорно, занимает Филон Александрийский (ок. 30 до н. э. – 45 н. э.). По мнению отечественного философа и историка философии А. Ф. Лосева, созданный Филоном синтез библейского монотеизма с греческой философией привел к появлению чего-то «небывалого и нового, что в окончательной форме было выражено неоплатонизмом, начиная с III века нашей эры»³⁷. К этому следует добавить, что не только неоплатонизм, но и вся христианская философия и теология усвоила плоды интеллектуальной деятельности Филона, которому в своем эклектическом мировоззрении удалось объединить все лучшее, что было в библейском монотеизме, с платонизмом, перипатетизмом, неопифагореизмом и учением Стои.

Как считается, основным положением метафизической системы Филона Александрийского является религиозно-возвышенное и одновременно философски-тонченное учение о едином, абсолютном и личном Боге, Который по своей сущности трансцендентен миру, но в то же время является его Творцом (ὁ ποιητής, ὁ δημιουργός) и Первопричиной (τὸ αἴτιον, ὁ αἴτιος). В самом деле, Бог у Филона характеризуется как существо «нерожденное, неизменное и неподвижное»³⁸, «совершенно отдаленное от всякого возникновения»³⁹. Он существует «превыше пространства и времени» (ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου); Он «возвышется над всем» и пребывает «вне сотворенного» (ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὧν)⁴⁰; Он все объемлет, но сам ничем не объемлется, будучи «местом» (τόπος) всего и «пространством самого себя (χώρα ἑαυτοῦ), отделив самого себя [от всего] и определяясь только самим собой»⁴¹. Бог совершенно ни в чем не нуждается; ни прежде возникновения мира не было ничего рядом с Богом, ни после его возникновения ничто не сопоставимо с Ним⁴². Это существо абсолютное, начало беспредпосылочное, довлеющее себе, имеющее в себе самом причину своего бытия. В самом деле, по мысли Филона, в отличие от всего остального Бог есть «единственный и единое (μόνος ἐστὶ καὶ ἕν), а не смешение (οὐ σύγκριμα); это простая природа (φύσις ἀπλή)... Бог не составлен из многого, но несмешан с [чем-либо] другим»⁴³. По своей природе Бог не ограничивается каким-либо определенным качеством, поэтому Филон часто называет Его «бескачественным» (ἄποιος) и представлет Его, «освободив от всякого качества»⁴⁴. В связи с библейским запретом создавать какие-либо изображения Бога⁴⁵ Филон, как правило, прилагает к Богу исключительно отрицательные определения:

³⁶ Муретов. 1881. С. 95.

³⁷ Лосев. 1980. С. 85.

³⁸ Philo. De somn. I.249.

³⁹ De somn. I.66.

⁴⁰ De posterit. Cain. 14.

⁴¹ De somn. I 63–64.

⁴² Leg. alleg. II 2; ср. De mut. Nom. 27.

⁴³ Leg. alleg. II 2–3; ср. Quis rer. div. her. 183.

⁴⁴ Quod Deus sit immut. 55; Leg. alleg. I 36.

⁴⁵ См. Исх 20:4, 23 и др.

«Кто полагает, что Бог или имеет качество (ποιότητα), или не есть единый (ἕνα), или невозникший (ἀγένητον), или нетленный (ἄφθαρτον), или неизменный (ἄτρεπτον), тот бесчестит себя, а не Бога... Ибо следует полагать, что Он и бескачественен (ἄποιοιον), и един, и нетленен, и неизменен»⁴⁶.

Именно поэтому никакие предикаты, свойства или качества возникших вещей не приложимы к Богу, Который безмерно превосходит даже всю их совокупность, поскольку, согласно Филону, «не следует искать признаков [или] имен возникших вещей (τὰ γενητῶν σύμβολα, ὀνόματα) у нетленных природ»⁴⁷. Бог не определяется даже такими качествами, которые, казалось бы, должны с необходимостью быть Ему присущими. В самом деле, с одной стороны, для Филона, как и для Платона,

Бог есть «первое Благо, и красота, и счастье, и блаженство» (τὸ πρῶτον ἀγαθὸν καὶ καλὸν καὶ εὐδαιμον καὶ μακάριον), но, с другой стороны, «если сказать правду, Он лучше Блага (κρεῖττον μὲν ἀγαθοῦ), прекраснее красоты (κάλλιον δὲ καλοῦ) и блаженнее блаженства (μακαριότητος μὲν μακαριώτερον), счастливее самого счастья (εὐδαιμονίας δὲ αὐτῆς εὐδαιμονέστερον), и совершеннее всего вышесказанного»⁴⁸. «Он лучше, чем добродетель, лучше, чем знание, лучше, чем само Благо и сама Красота»⁴⁹. «Он нечто большее, чем жизнь, будучи приснотекущим Источником жизни (πηγὴ τοῦ ζῆν ἀένναος)»⁵⁰.

Филон не просто отождествляет Бога с единым и единицей («монадой»), как платоники и пифагорейцы, но ставит Его превыше того и другого, поскольку, по его мнению, Бог «лучше блага, чище единого и изначальнее единицы» (ἕνός εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον)⁵¹. Хотя Бог мыслится «по образу единого и единицы (κατὰ τὸ ἕν καὶ τὴν μονάδα), но лучше сказать, что единица — по образу единого Бога (ἢ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα θεόν), ибо всякое число моложе мира, так же как и время, а Бог старше мира и его Творец»⁵². Таким образом, можно сказать, что для Филона Бог — это «абсолютная монада, возвышающаяся над всякой множественностью, или даже сверхмонада, ибо Он есть такая единица, рядом с которой нет других единиц, и такое единство, которое совершенно неразложимо и неделимо»⁵³.

Дальнейшим выражением такого представления о трансцендентности Бога у Филона является учение о Его совершенной непознаваемости и безымянности. В самом деле, по мысли Филона, Бог «непостижим» (ἀκατάληπτον), «неописуем» (ἀπερίγραφον), «неизречен» (ἄρρητον) и «неименуем» (ἀκατονόμαστον)⁵⁴. Сущность Бога абсолютно проста, бескачественна и неделима на части, а потому

⁴⁶ Leg. alleg. I.51.

⁴⁷ De mut. nom. 14.

⁴⁸ Leg. ad Gaium 5–6.

⁴⁹ De opif. mund. 8.

⁵⁰ De fug. et invent. 198–199.

⁵¹ De vita cont. 2; ср. De praem. et poen. 40.

⁵² Leg. alleg. II.3.

⁵³ Майоров. 1979. С. 49.

⁵⁴ Ср. De somn. I 67; De mut. nom. 15–16 и др.

непостижима для дискурсивного мышления и как таковая не может стать предметом нашего познания. Если наш ум, замечает Филон, непознаваем для нас самих, то тем более недоступен человеческому познанию Бог, Творец ума, и поэтому невозможно дать Ему какого-либо имени, которое прилагалось бы к Нему в собственном смысле, а не по аналогии или по отношению к творению⁵⁵. Найти Бога можно только «апофатическим путем», т.е. путем отрицания всего, что может быть воспринято нашими чувствами или помыслено нашим разумом.

При этом следует отметить, что хотя Филон и утверждает совершенную бескачественность и непознаваемость Бога, однако он оставляет за Ним одно важнейшее определение, а именно — «Сущее» (τὸ ὄν, ὁ ὢν), или «Бытие» (τὸ εἶναι, ὑπαρξις). В этом понятии «Сущего» у Филона, как и у целого ряда последующих христианских мыслителей, удивительным образом совпадают библейское Откровение, данное Богом Моисею на горе Синае⁵⁶, и философское умозрение об «истинно сущем» (τὸ ὄντως ὄν), идущее от Парменида к Платону и Аристотелю, а от них перешедшее во всю последующую европейскую философию. Действительно, как замечает Филон, бытие — это единственное, что доступно человеческому познанию о Боге как таковом:

«Бог непознаваем для ума, разве только по бытию (κατὰ τὸ εἶναι μόνον), ибо одно только существование (ὑπαρξις) — вот то, что в Нем познаваемо, а кроме существования — ничего (τῶν δέ γε χωρὶς ὑπάρξεως οὐδέν)»⁵⁷. «Непостижимую природу Бога (τὴν ἀκατάληπτον θεοῦ φύσιν) нельзя постигнуть, кроме лишь одного бытия (πρὸς τὸ εἶναι μόνον)»⁵⁸.

В связи с этим человек может знать о Боге «не то, каков Он есть (οὐχ οἷός ἐστιν), но только то, что Он *есть* (ὅτι ἔστιν)»⁵⁹. При этом Филон имеет здесь в виду не столько сам факт бытия Бога как источника существования мира, сколько онтологическую характеристику самой «природы Бога» (θεοῦ φύσις), Которого Филон часто называет единственно «Сущим» (τὸ ὄν, ὁ ὢν)⁶⁰, «истинно Сущим» (τὸ ὄντως ὄν)⁶¹ и даже «Сущим как таковым» (τὸ ὄν ἧ ὄν)⁶². В самом деле, согласно Филону,

Бог — «это чистое бытие без [всякого] определения (ψιλὴν ἄνευ χαρακτήρος τὴν ὑπαρξιν); относительно Него допускается только представление о бытии (τὴν κατὰ τὸ εἶναι φαντασίαν μόνην), [никак] его не определяя»⁶³. «Из добродетелей именно добродетель Бога поистине существует как бытие (κατὰ τὸ εἶναι συνεστῶσα), потому что лишь Бог имеет существование в бытии (ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν). По этой причине Законодатель должен будет сказать о нем: “Я есмь сущий” (ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν), — ибо то, что после Него (τῶν μετ’ αὐτόν), не

⁵⁵ De mut. nomin. 10–11.

⁵⁶ См. Исх 3:14. *Philo*. De mut. nom. 11–12; De Abrah. 121.

⁵⁷ Quod Deus sit immut. 62

⁵⁸ Quod det. pot. ins. sol. 89.

⁵⁹ De praem. et poen. 44.

⁶⁰ De Abrah. 121; De vita cont. 2; De mut. nom. 11; Quod det. pot. ins. sol. 152 и др.

⁶¹ Quod det. pot. ins. sol. 162; De ebriet. 83; De congr. erud. grat. 51.

⁶² De mut. nom. 27; ср. *Aristot.* *Metaph.* VI 1 1026a 31–32.

⁶³ Quod Deus sit immut. 55–56; ср. De praem. et poen. 39–40; De mut. nom. 11.

существует как бытие (οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι), а имеет лишь мнимое существование (δόξη δὲ μόνον ὑφεστάναι)»⁶⁴.

Из этого отождествления Бога с понятием «чистого Бытия» (ψιλή ὑπαρξις, τὸ εἶναι) или «истинно Сущего» (τὸ ὄντως ὄν), встречающегося, как было упомянуто выше, и в библейском Откровении, и в философском умозрении, Филон последовательно выводит все основные характеристики трансцендентного Божества:

«Сущее есть Сущее само по себе (τὸ γὰρ ὄν, ἧ ὄν ἐστίν), безотносительно к чему-либо. Ибо оно наполнено самим собой, и довлеет самому себе, и прежде возникновения мира, и после возникновения вселенной оно одно и то же. Ведь оно неизменно и непреложно, оно совершенно не нуждается в чем-то ином, так что все принадлежит ему, а оно в собственном смысле — ничему»⁶⁵.

Именно это Сущее, которое, по мнению Филона, философы были научены почитать «от природы» (ἐκ φύσεως), а иудеи — из дарованных Богом «священных законов» (τῶν ἱερῶν νόμων), есть то, что «лучше блага, проще единого и первоначальнее единицы»⁶⁶. Вместе с тем Филон, принимая платоновскую парадигму «умопостигаемое – чувственное», мыслит Бога в качестве умопостигаемой природы, точнее — «Ума» (νοῦς). Так, он называет Бога «чистейшим и несмешаннейшим Умом всяческих» (ὁ τῶν ὅλων νοῦς εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιβνέστατος)⁶⁷, пребывающим «вне материальной природы»⁶⁸. Подобное совмещение в представлении о Первоначале единого, бытия, ума и Бога было характерно для многих эллинистических философов, живших до Платона, например, для неопифагорейцев и средних платоников (Нумений, Алкиной и др.).

Таким образом, у Филона Александрийского мы находим возвышенное и апофатическое понятие о Боге как «чистом Бытии» или «истинно Сущем», когда путем отрицания всяких определений можно теоретически возвыситься до сознания абсолютной трансцендентности и непознаваемости Бога, за исключением Его бытия. Бескачественность и неопределенность Бога есть для Филона положительные условия Его абсолютности. Такое апофатическое понятие Божества у Филона отнюдь не означает, что оно есть пустая абстракция и бессодержательность. Ведь даже с точки зрения формальной логики, отсутствие какого-либо качества у предмета уже составляет положительный признак⁶⁹. Поэтому апофатическое понятие Бога обладает сверхполнотой признаков, или абсолютным содержанием. В самом деле, по мнению С. Н. Трубецкого, Бог в системе Филона «не есть пустая и бессодержательная отвлеченность. На самом деле Филон мыслит Его как вечную полноту бытия ... Само Божество, имея в себе совершенную полноту, не может быть причастно чему-либо или обладать отдельными качествами и конечными определениями. Непричастное ничему, Оно всему дает из своей полноты. Таким образом ... Божество не бескачественно, а сверхкачественно, имея в себе потенцию и силу всех качеств, т. е. абсолютное всемогущество»⁷⁰. Подобным образом и А. Ф. Лосев полагает, что

⁶⁴ Quod det. pot. ins. sol. 160; ср.: Quod Deus sit immut. 55; De vita Mos. I 75.

⁶⁵ De mut. nom. 27–28; ср. Leg. alleg. II 2.

⁶⁶ De vita cont. 2.

⁶⁷ De opif. mund. 8; ср. De gigant. 40.

⁶⁸ De migr. Abr. 192.

⁶⁹ См., например: *Ивлев Ю. В. Учебник логики*. М., 1992. С. 140.

⁷⁰ *Трубецкой*. 1994. С. 163.

«неопределенность [Бога] указывает здесь на совершенство, превосходящее любые границы, т. е. на совершенство бесконечное»⁷¹.

Так Филон Александрийский впервые в истории философии сформулировал новое понятие о Божестве, и идея абсолютного монотеизма впервые получила у него свое философское выражение⁷². Это была первая попытка философского осмысления библейского понятия «Бога Вседержителя» и «Господа Сил» и выведения из него логических следствий, которым предстояла широкая перспектива в будущей философской и теологической традиции⁷³. Однако, как мы указали выше, при всей своей трансцендентности, абсолютности и самодостаточности Бог в учении Филона выступает как действительное Первоначало мира, его «производящая Причина» (τὸ δραστήριον αἴτιον, αἴτιον πρῶτον)⁷⁴ и «Творец и Создатель» (ποιητὴς καὶ δημιουργός), или как «породивший и устроивший все Отец» (τὰ πάντα ὁ γεννήσας καὶ τεχνιτεύσας πατήρ)⁷⁵. Для объяснения этого Филон развивает платоновскую по своей сути концепцию происхождения мира, согласно которой Бог вечно творит мир посредством своего вечного мышления, направленного на идеи (ιδέαι)⁷⁶, или, что то же самое, посредством своих многочисленных бестелесных сил-идей (ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ιδέαι), придающих форму аморфной материи (ἄμορφος ὕλη), на которую сам Бог непосредственно не может и не должен воздействовать⁷⁷. Для раскрытия этого положения своей метафизической системы Филон использует известное еще со времен досократиков философское представление о мировом Разуме–Логосе (Λόγος).

2.3. *Учение Филона о Логосе.* Если мы рассмотрим учение Филона о Логосе⁷⁸ в его отношении к Богу, то увидим, что Логос является первичным порождением Бога, Который, будучи «высочайшим Отцом всех вещей» (τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὄλων), по своей природе нерожден и превышает природу разума (ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεός, ὑπὲρ τὸν λόγον)⁷⁹. Логос же представляет собой как бы «второй уровень» Божественности, «второго Бога»⁸⁰, поскольку Бог как Сущий есть лишь простое и «чистое Бытие» без всякой множественности и определенности, а Логос – это уже множество бестелесных идей-образцов, или «умопостигаемый мир» (νοητὸς κόσμος):

«Подобно тому, как образ города, созданный в уме зодчего, не имеет какого-либо иного места вовне, но запечатлен в душе его создателя, точно так же и мир, составленный из идей (ὁ ἐκ τῶν ιδεῶν κόσμος), не может иметь никакого другого места, кроме Божественного Логоса (τὸν

⁷¹ Лосев. 1980. С. 98.

⁷² См. Трубецкой. 1994. С. 163.

⁷³ См. Лосев. 1980. С. 85.

⁷⁴ См. De opif. mund. 8; De spec. leg. III 180.

⁷⁵ De mut. Nom. 30; ср. De praem. et poen. 39.

⁷⁶ De prov. I 7.

⁷⁷ De spec. leg. I 328–329; De opif. mund. 8–25.

⁷⁸ В качестве источников учения Филона о Логосе исследователи обычно выделяют следующие:

θεῖον λόγον), упорядочившего [все] это ... Говоря еще более ясными словами, можно сказать, что умопостигаемый мир есть не что иное, как Логос Бога, уже творящего мир (οὐδὲν ἄν ἕτερον εἶποι τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος), ведь и умопостигаемый город есть не что иное, как размышление зодчего, обдумывающего строительство города»⁸¹.

Таким образом, Логос в системе Филона — это, прежде всего, совокупность Божественных идей, или «первообразная Идея идей» (ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδεῶν), «наивысший род сущих» (τὸ γενικώτατον τῶν ὄντων), идеальный «Образец» мира (τὸ παράδειγμα) в мышлении Бога, «первообразная Печать» (ἢ ἀρχέτυπος σφραγίς) для всего чувственного мира⁸². Согласно Филону, Логос — это образ Бога (θεοῦ εἰκὼν), а мир — подобие Логоса:

«“Тенью Бога” (σκιὰ θεοῦ) является Его Логос, с помощью которого Бог создавал мир, пользуясь им, как инструментом (καθάρπερ ὀργάνῳ). Тень же эта и как бы отображение (ἀπεικόνισμα) есть прообраз (ἀρχέτυπον) всех прочих вещей. Ибо как Бог — Образец для образа (παράδειγμα τῆς εἰκόνας), который мы только что назвали тенью, так и этот образ (ἢ εἰκὼν) становится образцом (παράδειγμα) для прочих вещей»⁸³.

Если рассмотреть соотношение Логоса и наполняющих его идей, то можно вполне согласиться с мнением С. Н. Трубецкого о том, что «единый Логос дробится как бы на множество творческих мыслей или сил, на множество логосов, пронизающих мир»⁸⁴. Действительно, Филон отождествляет Божественные идеи с «бестелесными», «невидимыми и умопостигаемыми силами» (ἀόρατοι καὶ νοηταὶ δυνάμεις)⁸⁵. Эти Божественные силы сравниваются Филоном с «несмешанными, чистейшими и яснейшими умопостигаемыми лучами (νοηταὶ ἀυγαί) светоносного Бога»⁸⁶; они определяются как «несозданные силы, которые существуют окрест Бога» (τὰς ἀγενήτους δυνάμεις ἐκείνας αἰ περὶ αὐτὸν οὔσαι)⁸⁷, как «неограниченные и бесконечные» (ἀπερίγραφοι καὶ ἀτελεύτητοι)⁸⁸. По словам того же Трубецкого, «благодетельные, правящие и господствующие силы Божества, которые Филон признает в неисчислимом множестве (ἀμύθητοι δυνάμεις), обнимаются в едином Логосе как их общим месте»⁸⁹. В самом деле, согласно Филону, «Божественный Логос» (ὁ θεῖος λόγος) называется «местом» (τόπος), поскольку «Бог всецело исполнил всего его бестелесными силами»⁹⁰. В связи с этим можно сказать, что сам

⁸¹ De opif. mund. 20; 24 (пер. А. В. Вдовиченко с изменениями); ср. De opif. mund. 36; 129–130; De vita Mos. II 127; De conf. ling. 172.

⁸² De opif. mund. 25; Leg. alleg. II 86; III 175; De spec. leg. I 172; I 327; III 84; III 207–208; De somn. I 75; I 188; De plant. 19 и др.

⁸³ Leg. alleg. III 96; ср. De conf. ling. 148.

⁸⁴ Трубецкой. 1994. С. 175.

⁸⁵ См. De opif. mund. 20–21; De spec. leg. I 46–48; 329; De conf. ling. 171–172 и др.

⁸⁶ De ebriet. 44.

⁸⁷ Quod Deus sit immut. 78.

⁸⁸ De opif. mund. 23.

⁸⁹ Трубецкой. 1994. С. 174.

⁹⁰ ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεισιν αὐτὸς ὁ θεός, De somn. I 62.

Логос есть творческая Сила Бога или совокупность Его сил⁹¹, что близко напоминает рассмотренное нами выше иудео-эллинское представление о Божественной Премудрости и Силе, посредствующей между Богом и миром. Иногда у Филона Логос также отождествляется с Премудростью, которая характеризуется как «первообразный Свет Бога» (θεοῦ τὸ ἀρχέτυπον φέγγος)⁹².

По отношению к миру Логос есть инструмент, орудие (ὄργανον, τὸ δι' οὗ), которым Бог пользуется при творении и управлении миром⁹³. Если Бог подобен кормчему, то Логос — рулю корабля (καθάπερ οἴακος), при помощи которого кормчий управляет кораблем, как Бог — всем миром (πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα)⁹⁴. Логос выполняет творческую, структурирующую, объединяющую, упорядочивающую функции. Он составляет начало как различия между элементами мира и его частями, так и мировой связи и гармонии⁹⁵. От него происходит всякая форма, устойчивость и определенность. Подобно Логосу Гераклита и стоиков, у Филона «невидимый, семенной и художнический Логос (ἀόρατος καὶ σπερματικὸς καὶ τεχνικὸς θεῖος λόγος), надлежащим образом почивающий в Отце», приводит в бытие все существа, придает движение телам, чувствам и умам⁹⁶, а в душах является причиной добродетелей⁹⁷. Используя выражение, напоминающее стоическое представление о «правом разуме» (ὀρθὸς λόγος)⁹⁸, Филон характеризует «правый Логос Бога» (τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον) как своего рода «правителя» (ὑπαρχος), поставленного Богом управлять вселенной как неким огромным «священным стадом»⁹⁹. В самом деле, согласно Филону,

«Вечный Логос вечного Бога (λόγος δὲ ὁ αἰδίος θεοῦ τοῦ αἰωνίου) есть крепчайшая и прочнейшая опора всех сущих (τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαίωτατον ἔρεισμα τῶν ὄλων). Распространяясь от середины к краям и от пределов к середине, он совершает неколебимый бег природы, сводя и скрепляя воедино все [ее] части, ведь родивший [его] Отец (ὁ γεννήσας πατήρ) делает его неразрывной связью вселенной (δεσμὸν ἄρρηκτον τοῦ παντός)»¹⁰⁰.

Эта связь осуществляется с помощью сконцентрированных в Логосе Божественных сил-идей, которые проникают, образуют, оформляют мировую материю, наподобие «сперматических логосов» стоиков¹⁰¹:

⁹¹ См. De opif. mund. 20–21.

⁹² De migr. Abr. 40; ср. Leg. alleg. I 43. Впрочем, иногда Логос у Филона называется порождением Бога, как Отца, и Премудрости, как Матери, «посредством которой все вещи пришли в бытие» (De fug. et invent. 109). В целом, учение Филона о Премудрости, которая вбирает в себя черты «неопределенной двоицы» пифагорейцев, платоновской материи, женского божества и жизнедательного начала, является весьма запутанным, см. Dillon. 1977. P. 164.

⁹³ Leg. alleg. III 96; De Cherub. 125–127; De sacr. Abel. et Cain. 8.

⁹⁴ De migr. Abr. 6.

⁹⁵ О разделительной функции Логоса см. Quis rer. div. her. 133–140; о связующей см. Quis rer. div. her. 188; De plant. 8–10; De fug. et invent. 112 и др.

⁹⁶ Quis rer. div. her. 119; ср. De aetern. mund. 85.

⁹⁷ Leg. alleg. III 150; De fug. et invent. 97.

⁹⁸ Ср. SVF. II 1003; III 323; 332; 613–614; Diogen. Laërt. Vitae philos. VII 54.

⁹⁹ De agric. 51; ср. De opif. mund. 143.

¹⁰⁰ De plant. 8–10.

¹⁰¹ Филон однажды употребляет само выражение σπερματικὸν λόγον, которое, вероятно, относится к Божественным силам-идеям (Leg. ad Gaium 55), но чаще он называет сам Логос как ὁ σπερματικὸς λόγος (Leg. alleg. III 150; Quis rer. div. her. 119 и др.).

«Подобно тому, как у вас печати, которые, будучи прижаты к воску или подобному материалу, оставляют на нем сколь угодно многое число отпечатков, но при этом сами не теряют никакой своей части, но остаются такими, как были, так же следует понимать и окружающие Меня силы (τὰς περὶ ἐμὲ δυνάμεις), которые придают качество бескачественным вещам и формы — бесформенным, но при этом ни в чем не изменяются и не умяются в своей вечной природе (τῆς αἰδίου φύσεως). Некоторые из вас называют их — и нельзя сказать, что неудачно — идеями (ἰδέας), поскольку они придают форму каждому существу, упорядочивая беспорядочное, ограничивая неограниченное, определяя неопределенное, придавая образ безобразному и вообще изменяя худшее к лучшему»¹⁰².

Так, посредством бесчисленного множества Божественных сил-идей, творческих и правящих, благодетельных и господствующих¹⁰³, собранных в главной силе – Логосе, Бог творит и действует в мире, оставаясь при этом неизменным по своей сущности и сокрытым в самом себе:

«Возвышаясь над всем и будучи вне сотворенного, Бог ничуть не менее наполняет собою мир. Ибо посредством Своей Силы (διὰ τὴν δυνάμειν) распространившись до крайних пределов, Он сочетал одно с другим согласно принципам гармонии (κατὰ τοὺς ἀρμονίας λόγους)»¹⁰⁴.

Вместе с тем в системе Филона Божественный Логос рассматривается как отличное от Бога и вполне личное существо — «второй Бог» (ὁ δεύτερος θεός)¹⁰⁵, «первородный Сын» Божий (πρωτόγονος υἱός)¹⁰⁶, «Архангел»¹⁰⁷, «Первосвященник»¹⁰⁸ и т.п. К нему приложимо множество других библейских имен, таких как «начало», «имя Божие», «Человек по образу», «зрящий», «Израиль» и др.¹⁰⁹ Можно сказать, что между Логосом и Богом существуют особые отношения сыновства и отцовства¹¹⁰. Логосу близко соответствует понятие «монады»¹¹¹, а значит, обособленной единицы, являющейся началом чисел, подобно монаде неопифагорейцев и средних платоников. И в этом смысле Логос представляет собой отличное от Бога существо или лицо. Хотя Логос не является нерожденным, как Бог, он и не сотворен, как все остальное. Подобно Божественным идеям-силам, Логос умопостигаем, нетленен и вечен¹¹². Он — старше всего, что получило возникновение¹¹³. Его природа есть нечто среднее между абсолютно простым Богом и бесконечно множественным материальным миром; в то же время он есть посредник между Богом и миром. Действительно, согласно Филону,

«Породивший все вещи Отец даром наделил [своего] Архангела и старейший Логос исключительным положением, чтобы тот, встав

¹⁰² De spec. leg. I 47–48.

¹⁰³ De mut. nom. 28–30.

¹⁰⁴ De posterit. Cain 14–15; ср. De mut. nom. 15–16. Ср. также *Clem. Alex. Strom.* II 2.5.4.

¹⁰⁵ Quaest. in Gen. II 62; ср. De somn. I 227–230; Leg. alleg. II 86.

¹⁰⁶ De agric. 51; De conf. ling. 63; 146; De somn. I 215.

¹⁰⁷ De agric. 51; De conf. ling. 146; Quis rer. div. haer. 205.

¹⁰⁸ De fug. et invent. 108; De somn. I 215.

¹⁰⁹ De conf. ling. 146–147; Leg. alleg. I 43.

¹¹⁰ Quis rer. div. her. 119; De agric. 51; De plant. 9–10 и др.

¹¹¹ Quaest. In Exod. II 68; Quod Deus sit immut. 83–84; Quis rer. div. her. 187; De spec. leg. II 176.

¹¹² De opif. mund. 24; De migr. Abr. 197; De plant. 8; 19; De conf. ling. 41 и др.

¹¹³ De migr. Abr. 6; De conf. ling. 148.

посредине (μεθόριος στάς), различил бы между сотворенным и Творцом. Он всегда является просителем за смертное [и] разрушающееся перед Нетленным, и посланником Владычествующего к покорному. Он радуется этому дару и, почитая его, говорит: *Я же стоял между Господом и между вами* (Втор 5:5), не будучи ни нерожденным, как Бог, ни сотворенным, как мы, но находясь посреди двух крайностей, будучи заложником обоих (μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὀμηρέων)¹¹⁴.

В этом двойственность положения Логоса в системе Филона: с одной стороны, он есть Разум Бога, вместилище Божественных идей, вечно порождаемых Богом, с другой стороны, — это имманентная миру творящая и правящая сила, наподобие платоновской мировой души, Логоса стоиков или внутримирового ума неопифагорейцев и средних платоников.

Указанную антиномию Филон пытается частично разрешить с помощью теории «двойственного логоса», или «двойственной речи». Истоки этой теории находятся в античной философской мысли, в частности, у Платона¹¹⁵, Аристотеля¹¹⁶ и стоиков. У последних человеческая речь (λόγος) имеет два тесно связанных друг с другом состояния. Изначально речь находится в мышлении человека виде так называемого λόγος ἐνδιάθετος («внутреннего», «замысленного слова»), которому соответствует определенное понятие ума — мысль или идея (λεκτόν). На второй стадии, когда речь произносится, λόγος ἐνδιάθετος становится λόγος προφορικός («высказанным», «произнесенным словом»), которое соответствует определенным языковым единицам и отражает понятие ума, уже расположенное в грамматические конструкции¹¹⁷.

Филон использует эту логическую схему, но онтологизирует ее, приспособивая к нуждам своей космологии. Прежде всего, он неоднократно говорит о человеческом уме как образе Божественного Логоса¹¹⁸. Действительно, Филон истолковывает библейский рассказ о сотворении человека по образу и подобию Божию (Быт 1:26–27) следующим образом:

«Ничто из возникшего не уподоблено Богу более, чем человек. Но пусть никто не представляет это подобие в телесных чертах, ибо ни Бог не имеет вида человека, ни тело человеческое не богоподобно. Об “образе” же говорится по отношению к владычествующему началу души — уму (κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν). Ведь в соответствии с тем единым для всего [Логосом, послужившим] как бы первообразом, был отображен [ум], существующий у каждого в отдельности и в некотором смысле являющийся богом того, кто его содержит и хранит. Ведь тем Логосом, которым обладает величайший Владычествующий во всем мире (ὃν γὰρ ἔχει λόγον ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν ἅπαντι τῷ κόσμῳ), обладает, как видно, и человеческий ум в человеке. Ибо, оставаясь невидимым, он сам все видит

¹¹⁴ Quis rer. div. her. 205–206.

¹¹⁵ Plato. Theaetet. 189e–190a.

¹¹⁶ Aristot. Anal. post. 1.10 76b 24–31.

¹¹⁷ См. Sext. Emp. Adv. Math. VIII 275; Pyrr. hyp. I 65–73; Galen. Adhort. ad art. 1; Philo. De Abrah. 83; Iren. Adv. haer. II 13.2. О теории «двойственного слова» у стоиков и Филона см. Spanneut. 1957. P. 310–312; Schindler. 1965. S. 104–106; Kelly. 1968. P. 13–14; Braun. 1977. P. 259–261; Столяров. 1995. С. 70. По мнению К. Морескини, различие между «словом внутренним» и «словом произнесенным» встречается и в среднем платонизме, например, у Алкиноя, откуда оно попало к греческим апологетам II века (Alcin. Epit. 4.5; Морескини. 2011. С. 242, 245–247).

¹¹⁸ См. De opif. mund. 69; 139; Quaest. in Gen. II 62; De spec. leg. I 172; III 84; III 207–208 и др.

и, имея непостижимую сущность, постигает сущности других ... Бог для создания человеческой души, как видно, не воспользовался никаким иным образцом из возникающих сущностей, но только, как я уже сказал, своим собственным Логосом (μόνω τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ). Поэтому он говорит, что человек возник как образ и подобие Логоса (ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα τοῦτου), который был дан ему посредством вдыхания через лицо (Быт 2:7): именно там [расположено] место для чувств, которыми Создатель одушевил тело. Помещая туда царствующий разум (τὸν βασιλέα λογισμόν), он поручил владычеству быть охраняемым [ими] для восприятия цветов, звуков, вкусов, запахов и тому подобного, чего без чувств [разум] сам по себе не способен был бы постигнуть. Необходимо, чтобы подражание всепрекрасному образцу было всепрекрасным. Логос же Бога лучше самой красоты, которая есть красота в природе, поскольку он не украшен красотой, но сам есть красота (κόσμος), которая, истинно будет сказано, благолепнее [чувственной]»¹¹⁹.

Таким образом, человеческий ум, обладающий логосом, является образом Бога — «Ума всяческих» — и Его Логоса. Поэтому можно сказать, что самооткровение Бога в Логосе аналогично откровению человеческого ума в своем логосе. Здесь Филон впервые использует аргументацию, впоследствии в христианской теологии получившую название «антропологической аналогии». Поскольку же, как было показано, логос человека двойственен («слово внутреннее» и «слово произнесенное»), Божественный Логос также выполняет двойную функцию в мире: с одной стороны, это трансцендентный миру Разум Бога, содержащий в себе полноту Божественных идей-образцов, с другой — это реально действующая в мире Божественная Сила, подобная платоновской мировой Душе или внутримировому уму неопифагорейцев и средних платоников¹²⁰. В самом деле, согласно Филону,

«Логос двойственен (διττός ὁ λόγος) и во вселенной, и в человеческой природе. Во вселенной есть Логос бестелесных и первообразных идей (ὁ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν), из которых образован умопостигаемый мир (ὁ νοητός κόσμος), и Логос видимых вещей (καὶ ὁ περὶ τῶν ὄρατῶν), которые суть отпечатки тех идей и из которых устроен этот чувственный мир. А в человеке один логос внутренний, а другой — произнесенный (ἐν ἀνθρώπῳ δ' ὁ μὲν ἐστὶν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός); и первый есть словно некий источник, а второй — произошедший от него поток. Вместилище первого — владычественное начало души (τὸ ἡγεμονικόν), а второго произнесенного — язык, уста и все остальные речевые органы»¹²¹.

¹¹⁹ De opif. mund. 69 и 139 (пер. А. В. Вдовиченко с изменениями).

¹²⁰ Гарри Вольфсон выдвинул гипотезу о «трех стадиях» бытия Логоса в системе Филона: сначала Логос вечно существовал в Боге как Его мысль; затем, непосредственно перед творением мира Бог придал Логосу форму реального бестелесного существа, которым Он пользовался как инструментом или планом для творения мира; наконец, вместе с творением мира Бог вложил в него Свой Логос, который в качестве Божественного провидения действует в каждой части мироздания (см. Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 177). Данная гипотеза нам кажется слишком искусственной и не подтверждается текстами Филона. Да и сам Вольфсон в других местах говорит о «филоновской теории двух стадий Логоса» (см. Ibid. P. 195).

¹²¹ De vita Mos. II 127–128.

Оба логоса в человеке совпадают по своему содержанию, но то, что λόγος ἐνδιάθετος содержит в идеальной форме (в виде понятий, идей или мыслей), то же самое λόγος προφορικός открывает в форме реальной (в виде чувственно-ощущаемых явлений, или слов). Оба логоса вместе с их общим источником и началом — умом (νοῦς) — образуют неразрывное единство и органическую целостность как две разные формы его откровения *ad extra*. Аналогично этому в космологии Филона трансцендентный и сокрытый в себе Бог, будучи «Умом всяческих» (ὁ τῶν ὅλων νοῦς), проявляется в виде «двойственного Логоса»: *идеально* в Своем внутреннем Разуме или творческой Идее о мире (λόγος ἐνδιάθετος), и *реально* во внешне-объективном откровении внутреннего Разума — «Разуме природы» (ὁ τῆς φύσεως λόγος), Логосе чувственных вещей (λόγος προφορικός). Если представить учение Филона в виде схемы, то получится следующее:

Бог = Ум = Сущее		человек = ум	
Логос Божий:		логос человеческий:	
Логос идей	Логос вещей	логос внутренний	логос произнесенный

Таким образом, Филон проводит очевидную параллель между устройством мироздания, включая его надмирную Первопричину — Бога, и составом человеческой природы, являющейся отражением Божественного Первообраза. Впоследствии подобное, но обратное направленное умозаключение — «антропологическая аналогия» (рассуждение от человека к Богу) — будет широко использоваться для выстраивания рационалистического тринитарного учения в христианской патристике.

Теперь подведем итоги нашего исследования учения о Боге и посредствующих силах в эллинистическом иудаизме. В Септуагинте и трудах первых иудео-эллинистических религиозных философов — Аристовула, Псевдо-Аристеея — впервые была рационально осмыслена и философски сформулирована идея Божественной Премудрости и Силы, посредствующей между Богом и миром. Наиболее полную форму эта идея получила в философии Филона Александрийского, создавшего поистине грандиозное учение о трансцендентном, абсолютном, едином Боге, превосходящем все качества и определения, кроме «чистого Бытия» или «истинно Сущего», и раскрывающемся в своем Логосе. Этот последний рассматривается Филоном и как «мир идей», в идеальной форме выражающий сверхполноту и неразличимую бездну «истинно Сущего», и как отличное от Бога существо — «второй Бог», «первородный Сын», тесно связанный с Богом в своем вечном бытии, и как Душа мира, реально присутствующая в мире, структурирующая и связывающая его воедино. Онтологизация стоической теории «двойственной речи» позволяет Филону объяснить такое двойственное положение Логоса, находящегося на границе между Богом и миром. В дальнейшем учение Филона о Боге и Логосе самым непосредственным образом повлияло на формирование христианской тринитарной доктрины, что видно уже на примере авторов Нового Завета и особенно раннехристианских апологетов¹²².

3. Учение о Троице в Новом Завете

В сравнении со смутными намеками на троичность Бога в Ветхом Завете и философским учением о Божественном Логосе и Силе в эллинистическом иудаизме, в Новом Завете тринитарная доктрина предстает уже в достаточно ясной и

¹²² См. Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 192.

определенной форме¹²³. В самом деле, в центре Нового Завета стоит фигура Иисуса Христа как Сына Божия, ставшего человеком ради спасения людей¹²⁴. В событии крещения Иисуса Христа в Иордане впервые ясно открываются все три Божественных Лица — Отец, Сын и Святой Дух, — когда на Христа с небес сошел «Дух Божий» (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, или «Дух Святой» τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) в виде голубя, а затем раздался с небес голос Бога Отца, назвавшего Иисуса Своим «возлюбленным Сыном» (ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός)¹²⁵. Сам Иисус после воскресения повелел своим ученикам крестить все народы во имя Троицы: «Идите и научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος)¹²⁶. Троичное благословение приводит в своем втором послании к Коринфянам и апостол Павел: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами»¹²⁷. Он же намекает на участие всех трех Лиц в творении мира, говоря, что «все [произошло] из Него, Им и к Нему» (ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα)¹²⁸, — слова, которые получили тринитарное толкование у многих отцов Церкви.

Еще больше в Новом Завете встречается указаний на отдельные Лица Троицы. Так, в знаменитом прологе Евангелия от Иоанна «Единородный Сын (μονογενὴς υἱός)¹²⁹, сущий в недре Отчем», называется ничем иным, как «Словом» (ὁ λόγος), Которое существовало вечно с Богом и Само было Богом, а впоследствии воплотилось ради спасения людей:

«Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος)... И Слово стало плотью (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца (δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός)»¹³⁰.

Для последующего развития христианской тринитарной доктрины чрезвычайно важно, прежде всего то, что здесь прямо утверждается предвечное существование Сына Божия как Бога наряду с Богом Отцом, а также Его участие в происхождении мира. Еще более ценно, что в греческом оригинале Сын назван термином λόγος, который, как мы видели, может означать не только «слово», но и «понятие», «смысл», «разум», и который уже был использован Филоном Александрийским для объяснения механизма творения мира и отношения Бога с сотворенным миром. Не менее важными являются такие новозаветные имена Сына, которые использует апостол Павел:

«Сила Божия» (Θεοῦ δύναμις),

¹²³ Впоследствии св. Григорий Богослов объяснял этот переход от неясности ветхозаветного к ясности новозаветного и патристического учения о Троице необходимостью постепенного откровения людям истины о Боге (см. *Greg. Naz. Or.* 31. 25–28). О новозаветном учении о Троице в целом рассматривается в: *Lebreton.* 1910. Т. 1. Р. 207–436; *Wolfson.* 1956. Vol. 1. Р. 141–182; *Fortman.* 1972. Р. 10–33.

¹²⁴ Ср. Ин 1:14, 18; Лк 22:69–70; Флп 2:5–6; 1 Ин 5:5–6 и др.

¹²⁵ См. Мф 3:16–17; Мк 1:10–11; Лк 3:21–22.

¹²⁶ Мф 28:19.

¹²⁷ 2 Кор 13:13.

¹²⁸ Рим 11:36; ср. 1 Кор 8:6.

¹²⁹ Другое рукописное чтение, распространенное в первые века, говорит еще более ясно о Божестве Сына, называя Его μονογενὴς θεός («Единородный Бог»).

¹³⁰ Ин 1:1, 14, 18; ср. Евр 1:2; 1 Ин 1:1; Откр 19:13.

«Премудрость Божия» (Θεοῦ σοφία)¹³¹,
«Образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари»
(εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως)¹³²,
«Сияние славы и начертание ипостаси Его» (т.е. Отца)
(ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως
αὐτοῦ)¹³³.

Все эти имена, впоследствии ставшие предметом особых толкований отцов Церкви, указывают на вечное бытие Сына и Его особое отношение с Богом Отцом. В самом деле, в Новом Завете Сын предстает во всем «единым» с Богом Отцом¹³⁴ и «равным» Ему¹³⁵; в Сыне «обитает вся полнота Божества телесно» (πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς)¹³⁶; Ему прямо усваиваются Божественные творческие и промыслительные функции в отношении всего творения, поскольку, по словам апостола Павла:

«Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит»¹³⁷.

Не менее отчетливо в Новом Завете говорится и о Божестве (т.е. Божественной природе и достоинстве) третьего Лица Троицы — Святого Духа (πνεῦμα ἅγιον), или Духа Божиего (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ). Помимо приведенных выше свидетельств можно указать еще ряд мест, где говорится о том, что Св. Дух отличается от Отца и Сына, но теснейшим образом связан с Ними в своем бытии и деятельности. Так, в Евангелии от Иоанна Св. Дух называется «Духом истины» (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας), Который может наставить людей в познании Бога и вообще во всякой истине¹³⁸, а также «Утешителем» (παράκλητος)¹³⁹, т.е. Ходатаем за людей пред Богом. Дух «исходит» от Отца (παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται)¹⁴⁰ и посылается в мир с особой миссией как Отцом, так и Сыном¹⁴¹. Согласно апостолу Павлу, Св. Дух обладает совершенным внутренним знанием Божественной природы, поскольку «Он все проникает, и глубины Божии (τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βᾶθη τοῦ θεοῦ) ... ибо Божиего (τὰ τοῦ θεοῦ)¹⁴² никто не знает, кроме Духа Божия»¹⁴³. Дух участвует не только событиях, связанных с земной жизнью Христа (в Его рождестве, крещении, прославлении после воскресения и пр.), но и во всех делах Божиих, направленных на спасение людей:

«Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же,

¹³¹ 1 Кор 1:24.

¹³² Кол 1:15; ср. 2 Кор 4:4.

¹³³ Евр 1:3.

¹³⁴ Ин 10:30; 14:10; 16:15.

¹³⁵ Флп 2:6.

¹³⁶ Кол 2:9.

¹³⁷ Кол 1:16–17; ср. Ин 1:3; Евр 1:2.

¹³⁸ Ин 14:17, 26; 15:26; 16:13.

¹³⁹ Ин 14:16, 26.

¹⁴⁰ Ин 15:26.

¹⁴¹ Ин 14:26; 15:26; 20:22.

¹⁴² Т. е. природы и природных свойств Бога.

¹⁴³ 1 Кор 2:10–11; ср. 1 Кор 12:3.

производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα διακρίων ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται)¹⁴⁴.

Таким образом, мы видим, что в Новом Завете вполне определенно представлено учение о троичности Бога, поскольку Бог открывается людям как три самостоятельных Лица — Отец, Сын и Святой Дух, каждый из которых обладает собственными личными качествами и особенной ролью в творении мира и промышленности о нем, но все Они соединяются друг с другом не только общностью имен, таких как «Бог», «Господь», «Дух», «Свет», «Истина» и т. п., но и благодаря тому, что Сын и Дух совершенно особым и неповторимым образом происходят от Бога Отца (т.е. не так, как все остальные существа) и теснейшим внутренним образом связаны с Ним в своем бытии и деятельности. Дальнейшее развитие это новозаветное учение, рассмотренное в контексте ветхозаветных представлений и иудео-эллинистической религиозной философии, получило в раннехристианской теологии I–II в. н. э., прежде всего, у раннехристианских апологетов, которые для его осмысления и формулирования обратились к хорошо известному им логико-философскому аппарату античности.

4. Тринитарное учение «мужей апостольских» и греческих апологетов

4.1. «Мужьи апостольские». У первых христианских писателей после авторов Нового Завета — так наз. «мужей апостольских», живших в конце I – начале II в. — мы еще не находим какой-либо философской рефлексии над тринитарным догматом¹⁴⁵. Они не отличались широкой эллинской образованностью, а их теологический язык очень близок к библейскому, отличаясь своей образностью, конкретностью и простотой. Главной религиозной идеей первых отцов Церкви был библейский монотеизм. Действительно, не склонные к теологическим спекуляциям, они были убеждены, что именно монотеизм был той отличительной чертой, которая отделяла раннехристианскую Церковь от языческого мира. Так, согласно Ерму, автору пророческой книги под названием «Пастырь», первая заповедь христианина заключается в том, чтобы

«веровать, что один есть Бог (εἷς ἐστὶν ὁ θεός), все сотворивший, совершивший и приведший все из не-сущего в бытие. Он все объемлет, сам будучи единственным необъятным»¹⁴⁶. «Вот Бог сил (ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων), Который невидимую и крепкой силою и великим своим разумением (ἀοράτῳ δυνάμει καὶ κραταιᾷ καὶ τῇ μεγάλῃ συνέσει αὐτοῦ) сотворил мир, и славным советом (τῇ ἐνδόξῳ βουλῇ) благоукрасил свое творение, и сильным словом (τῷ ἰσχυρῷ ῥήματι)

¹⁴⁴ 1 Кор 12:5–11; ср. Деян 2:4, 17–18.

¹⁴⁵ О тринитарном учении «мужей апостольских» в целом см. *Lebreton*. 1910. Т. 2. Р. 249–394.

¹⁴⁶ *Hermas*. Pastor. Mand. 1.1–2. Здесь и далее творения мужей апостольских и греческих апологетов цитируются в переводе прот. П. А. Преображенского, в который мы вносили необходимые изменения с целью более точно передать оригинал и привести перевод в соответствие с современными критическими изданиями.

утвердил небо, и землю основал на водах, и своей премудростью и промыслом (τῆ ἰδίᾳ σοφίᾳ καὶ προνοίᾳ) создал свою святую Церковь, которую и благословил»¹⁴⁷.

Для Климента Римского Бог также есть «Отец и Творец всего мира» (τὸν πατέρα καὶ κτίστην τοῦ σύμπαντος κόσμου)¹⁴⁸, а для авторов «Послания Варнавы»¹⁴⁹ и «Дидахэ»¹⁵⁰ Он еще и «наш Создатель». Бог обладает всемогуществом и властью над всем миром, поскольку Он есть «Господь всемогущий» (δέσποτα παντοκράτορ)¹⁵¹, «Бог, господствующий над всем миром» (ὁ τοῦ παντός κόσμου κυριεύων)¹⁵² и «Владыка всех сущих» (ὁ δεσπότης τῶν ἀπάντων)¹⁵³.

Все эти представления были заимствованы первыми христианскими богословами целиком из Библии и иудейской традиции. Но хотя учение о едином Боге, Отце и Творце всего сущего, для «мужей апостольских» и составляло основное положение веры, однако с ним они согласовывали новые данные христианского Откровения, согласно которому единый Бог явил себя людям в Иисусе Христе и посланном Им Святом Духе. В связи с этим «мужи апостольские» использовали известные им из Нового Завета различные «тринитарные формулы»¹⁵⁴. Так, например, Климент Римский в конце своего «Послания к Коринфянам» пишет:

«Ибо жив Бог и жив Господь Иисус Христос и Дух Святой, вера и надежда избранных»¹⁵⁵.

Подобным образом и Игнатий Антиохийский наставляет магнезийских верующих в следующих словах:

«Итак, старайтесь утвердиться в учении Господа и апостолов, чтобы во всем, что делаете, благоуспевать плотью и духом, верою и любовью в Сыне, и в Отце, и в Духе (ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι), в начале и в конце»¹⁵⁶.

Тем самым первые христианские писатели указывали как на различие между Отцом, Сыном и Св. Духом, так и на тесную связь между Ними. Они также в той или иной форме признавали восходящее к Евангелию от Иоанна учение о вечном существовании Сына наряду с Богом Отцом¹⁵⁷. Так, согласно Игнатию Антиохийскому, Иисус Христос «существовал прежде веков у Отца (πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν) и в конце явился [людям]»¹⁵⁸. Подобно апостолу Иоанну, Игнатий называет Христа «нашим Богом» (ὁ θεὸς ἡμῶν) и «Логосом», утверждая, что

¹⁴⁷ *Hermas. Pastor. Vis.* 1.3.4.

¹⁴⁸ *Clem. Rom.* 1 Cor. 19.2.

¹⁴⁹ *Barnab. Ep.* 19.2.

¹⁵⁰ *Didache* 1.2.

¹⁵¹ *Ibid.* 10.3.

¹⁵² *Barnab. Ep.* 21.5.

¹⁵³ *Clem. Rom.* 1 Cor. 8.2.

¹⁵⁴ *Clem. Rom.* 1 Cor. 58.2; 46.6; *Ignat. Antioch. Ep.* 1.9.1; Ep. 1.21.2; 2. Inscr.; 2.13.1; 2.13.2; 3. Inscr.; 4. Inscr.; *Hermas. Pastor. Simil.* 5.2 и др.

¹⁵⁵ *Clem. Rom.* 1 Cor. 58.2.

¹⁵⁶ *Ignat. Antioch. Ep.* 2.13.1

¹⁵⁷ См. *Clem. Rom.* 1 Cor. 16.2; 22.1; 2 Cor. 9.5; *Barnab. Ep.* 5.5; 6.12; 14.3–6; *Ignat. Antioch. Ep.* 1.7.2; 2.6.1; 2.7.2; *Hermas. Pastor. Simil.* 9.1.1; 9.12.1–5; 9.14.5 и др.

¹⁵⁸ *Ignat. Antioch. Ep.* 2.6.1

«Бог явил себя чрез Иисуса Христа, Сына Своего, Который есть Его Слово, происшедшее из молчания (αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθὼν), и Который во всем благоугодил Пославшему Его»¹⁵⁹.

После воплощения Сын не утратил своей Божественной природы, будучи одновременно

«телесным и духовным (πνευματικός), рожденным и нерожденным (ἀγέννητος), Богом, явившимся во плоти (ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός), в смерти истинной Жизнью, от Марии и от Бога (ἐκ θεοῦ), сперва подверженным, а потом не подверженным страданию»¹⁶⁰.

Помимо многозначного термина λόγος, идея религиозного применения которого, как мы видели, восходит к Филону Александрийскому, Игнатий называет Христа «Мыслью Отца» (τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη)¹⁶¹. Однако неясно, какое значение Игнатий вкладывал в эти понятия и выражали ли они у него представление о Сыне как «идеальном» посреднике между трансцендентным Богом и сотворенным миром. Вместе с тем мы встречаем у Ерма попытку интерпретировать Сына как одного из высших ангелов — архангела Михаила¹⁶², в чем ощущается влияние на раннехристианских писателей иудейской англелогии.

Так или иначе, «мужи апостольские» приписывали Сыну особую роль в творении мира и управлении им, а также в передаче Божественного откровения и спасении людей¹⁶³. Так, автор «Послания Варнавы» полагает, что Сын управляет всем миром и непосредственно участвовал в творении человека:

«Господь восхотел пострадать за нашу душу, хотя Он есть Господь всего мира (παντὸς τοῦ κόσμου κύριος), Которому прежде устройства века Отец сказал: *Сотворим человека по образу и по подобию Нашему* (Быт 1:26)»¹⁶⁴.

Более скромную роль в передаче Божественного откровения и в спасении «мужи апостольские» отводили Святому Духу¹⁶⁵, Который они нередко смешивали с Сыном¹⁶⁶. Это последняя особенность раннехристианского тринитарного учения, получившая в науке название *бинитаризма*, т. е. учения о двух Лицах Бога: Отце и Сыне–Духе, впоследствии была характерна для целого ряда ранних латинских христианских мыслителей, о чем речь пойдет ниже.

4.2. *Греческие апологеты*. Дальнейшее развитие тринитарная проблематика получает у греческих апологетов II века¹⁶⁷. Когда мы обращаемся к апологетам, то сталкиваемся с совершенно иной ситуацией, нежели та, в которой находились «мужи апостольские». Прежде всего, большинство апологетов — Аристид, Иустин, Татиан, Афинагор, Феофил, Климент и другие — практически не были связаны с иудео-христианской традицией: они вышли из языческой среды и получили классическое

¹⁵⁹ Ignat. Antioch. Ep. 2.8.2; ср. Clem. Rom. 2 Cor. 9.5.

¹⁶⁰ Ignat. Antioch. Ep. 1.7.2.

¹⁶¹ Ignat. Antioch. Ep. 1.3.2.

¹⁶² См. Hermas. Pastor. Vis. 5.2; Mandat. 5.1.7; Simil. 5.4.4; 5.6.4; 7.1.5; 8.1.2; 8.3.3 и др.

¹⁶³ См. Clem. Rom. 1 Cor. 16.2; 22.1; 36.1–5; 2 Cor. 1.1; 3.1; Barnab. Ep. 5.5; 12.7; 14.3; 14.6 и др.

¹⁶⁴ Barnab. Ep. 5.5.

¹⁶⁵ См. Clem. Rom. 1 Cor. 8.1; 13.1; 16.2; 63.2; 2 Cor. 14.3; Barnab. Ep. 6.14; 12.2; 19.7; Ignat. Antioch. Ep. 1.17.2; 1.18.2; 5. Inscr.; 5.7.1 и др.

¹⁶⁶ См. Clem. Rom. 2 Cor. 9.5; Barnab. Ep. 7.3; 11.9; Hermas. Pastor. Simil. 5.5; 9.1.1.

¹⁶⁷ О тринитарном учении греческих апологетов в целом см. Lebreton. 1910. Т. 2. Р. 395–617.

греко-римское образование. Поэтому неудивительно, что они попытались использовать достижения греческой философии для интерпретации и вербализации данных христианского Откровения, в том числе и тринитарного догмата. Далее, их труды были адресованы не христианской общине, как у предшествовавших христианских писателей, а широкой языческой аудитории или официальным представителям государственной власти, от которых зависела судьба проживавших в Римской империи христиан. Поэтому апологеты, как правило, стремились говорить с этой языческой аудиторией на понятном для нее языке, т.е. на языке эллинистической культуры, важной частью которой была философия. Отсюда неудивительно, что многие апологеты относились к античному наследию вполне положительно: критикуя языческий политеизм и царившую в обществе безнравственность и одновременно отстаивая несомненное превосходство новой религии — христианства, они нередко обращались за подтверждением своих доводов к мнениям и учениям известных древних писателей и философов. Хотя большинство апологетов унаследовало от эллинистического иудаизма так называемую «теорию заимствования», согласно которой эллины заимствовали всю мудрость из Библии, поскольку она намного древнее всех греческих писателей¹⁶⁸, они также предложили свою оригинальную теорию для объяснения сходных положений в учениях греческих философов и христианском Откровении. Мы имеем в виду знаменитое учение Иустина Философа о «семенах Логоса», облеченное в терминологию стоической физики. Иустин полагал, что все люди независимо от их этнической или религиозной принадлежности естественным образом имеют в себе «семена Логоса» (σπέρμα τοῦ λόγου¹⁶⁹, τοῦ λόγου σπορά¹⁷⁰), будучи созданными по образу Божественного Логоса и причастными Ему как разумные и словесные существа¹⁷¹. И насколько язычники сумели раскрыть в себе эти «семена Логоса» и жить «согласно с Логосом», настолько они смогли достичь истинного познания о Боге и сотворенном Им мире¹⁷². Чуть позже у Климента Александрийского мы находим сходное учение о двух «дарах Божиих»: если иудеям Бог даровал Свой закон, то эллинам Он даровал философию, так что философия для эллинов стала таким же путеводителем (παιδαγωγός) ко Христу, как закон — для иудеев¹⁷³. По мнению Климента, и для христиан, особенно тех, кто склонен верить благодаря доказательствам, философия остается своего рода «предварительным образованием» (προπαιδεία τις) или подготовкой к принятию истин христианского вероучения¹⁷⁴. В связи с этим Климент предваряет средневековое учение о философии как «служанке теологии», говоря, что мудрость (σοφία), открытая в Библии, есть «госпожа» (κυρία) философии, так же как сама философия есть госпожа подготовительных наук¹⁷⁵.

Если мы обратимся теперь к тринитарной проблеме, то обнаружим, что греческие апологеты не удовлетворились простотой и безыскусностью подхода к ее решению, свойственного новозаветным авторам и «мужам апостольским», но попытались осмыслить и изложить христианское учение о Боге–Троице, опираясь на знакомые им философские понятия и концепции. Как верно отметил К. Морескини, «желая сформулировать тринитарный догмат, раннее христианство было вынуждено прибегать к ресурсам философии в еще большей степени, чем оно делало это,

¹⁶⁸ См. *Iustin.* 1 Apol. 44.8–10; 59.1; 60.1; *Tatian.* Orat. ad Graec. 31.1; 36.1; 41.1; *Theoph.* Ad Autol. II 37; III 16; III 23 и др.

¹⁶⁹ *Iustin.* 2 Apol. 8.1.

¹⁷⁰ *Iustin.* 2 Apol. 13.5.

¹⁷¹ *Iustin.* 1 Apol. 46.2. Об этой теории см. *Spanneut.* 1957. P. 317–319.

¹⁷² *Iustin.* 1 Apol. 46.2–5; 2 Apol. 10.2; 10.8; 13.2–6.

¹⁷³ *Clem. Alex.* Strom. I 5.28.1–3.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Strom. I 5.30.1–2; ср. *Philo.* De congr. erud. grat. 139–157.

стремясь дать определение понятию “единый Бог”, так как Новый Завет предоставлял очень скупой материал для разработки тринитарной проблематики»¹⁷⁶. Это вполне справедливо уже по отношению к раннехристианским апологетам.

В самом деле, греческие апологеты были первыми христианскими мыслителями, кто предпринял попытку дать рациональное объяснение тринитарного догмата. Все они были строгими монотеистами и не могли противоречить фундаментальной истине о единстве Бога. Согласно Дж. Келли, предложенное ими решение тринитарной проблемы вкратце сводится к следующему: «В своем предсуществовании Христос был Мыслью или Умом Отца, а в своем проявлении в творении и откровении Он был внешним распространением или выражением этого»¹⁷⁷. Формулируя свою тринитарную доктрину, практически все апологеты прибегали к уже известному нам *учению о Логосе*. Их оригинальность заключается в выведении дальнейших следствий из идеи Логоса для того, чтобы обосновать двойственное положение Сына Божия: с одной стороны, Его предвечное внутреннее единство с Отцом, а с другой — Его внешнее явление в пространственно-временном мире. В этом они следовали скорее за Филоном Александрийским, чем за автором четвертого Евангелия, оформляя библейское учение о Боге и Его Премудрости и Слове с помощью уже известной нам стоической теории «двойственного слова» или «двойственной речи»¹⁷⁸.

В самом деле, уже один из первых греческих апологетов, Иустин Философ, наряду с единым «нерожденным и неизреченным Богом»¹⁷⁹, «Творцом всего мира»¹⁸⁰, учит о существовании Логоса как «Силы, первой после Отца всего и Владыки Бога» (ἡ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεόν)¹⁸¹. Если все остальные существа суть творения и создания Бога¹⁸², то Логос — это «первородный Сын Бога» (υἱός¹⁸³ πρωτότοκος τοῦ θεοῦ¹⁸⁴, μονογενής¹⁸⁵, τέκνον πρωτότοκον¹⁸⁶), Его «Порождение» (γέννημα)¹⁸⁷, «особым образом» (ιδίως) произошедшее от Бога прежде всех творений¹⁸⁸:

«В начале, прежде всех творений Бог породил из Себя Самого некоторую разумную Силу (δύναμιν τινα λογικήν), которая Духом Святым называется также *Славою Господа*, а иногда *Сыном*, иногда *Премудростью*, иногда *Ангелом*, иногда *Богом*, иногда *Господом* и *Словом*; Сам Он называет Себя также *Военачальником*, когда Он явился в образе человеческом Иисусу Навину»¹⁸⁹.

¹⁷⁶ Морескини К. История патристической философии. М.: ГЛК, 2011. С. 231.

¹⁷⁷ Kelly. 1968. P. 95.

¹⁷⁸ Болотов. 1994. Т. 2. С. 304–305; или «теории двух стадий Логоса» (the twofold stage theory of the Logos, Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 192–197; 299). Подробнее о теории Логоса у апологетов см. Aall. 1899. S. 236–450; Spanneut. 1957. P. 310–316; Braun. 1977. P. 259–261.

¹⁷⁹ Iustin. 2 Apol. 13.4.

¹⁸⁰ 1 Apol. 13.1.

¹⁸¹ 1 Apol. 32.10; ср. Tatian. Orat. ad Graec. 5.1. В одном месте Иустин сравнивает Логос с мировой душой из платоновского «Тимея», см. 1 Apol. 61.1.

¹⁸² 2 Apol. 6.3; Dial. 61.1; 62.4; 100.2.

¹⁸³ 1 Apol. 32.10; 61.1; 63.15; ср. Athenag. Supplic. 10.1; Theoph. Ad Autol. II 22.

¹⁸⁴ 1 Apol. 46.2; ср. Tatian. Orat. ad Graec. 5.1.

¹⁸⁵ Dial. 105.1.

¹⁸⁶ Dial. 125.3.

¹⁸⁷ 1 Apol. 21.1; Dial. 62.4.

¹⁸⁸ Dial. Dial. 61.3; 62.4; 105.1.

¹⁸⁹ Dial. 61.1; ср. Tatian. Orat. ad Graec. 5.1; Athenag. Supplic. 10.1.

Таким образом, Иустин, подобно Филону и Иоанну Богослову, называет Сына Богом (θεός), тем самым напрямую относя Его к Божественной природе: «Сын ... будучи первородным Логосом Бога (λόγος πρωτότοκος τοῦ θεοῦ), также есть Бог» (καὶ θεὸς ὑπάρχει)¹⁹⁰. У Иустина, так же как и других апологетов, Логос выполняет две основных функции в отношениях между Богом Отцом и сотворенным миром: во-первых, Он является инструментом Отца в творении мира и управлении им¹⁹¹; во-вторых, Он передает людям Божественное Откровение и истинное знание о Боге¹⁹². Для объяснения отношения Сына с Богом Отцом и Его участия в творении Иустин прибегает к двум весьма интересным и перспективным аналогиям, в частности, к аналогии произнесения слова человеком (или «антропологической аналогии», уже известной нам через Филона):

«Не видим ли мы, что подобное этому совершается и в нас самих? В самом деле, произнося какое либо слово (λόγον τινα προβάλλοντες), мы рождаем его, но не через отделение, так чтобы в нас уменьшалось слово, когда мы его произносим. Подобным образом, мы видим, что от огня происходит другой огонь, но так, что не уменьшается тот, от которого он зажжен, а остается тем же, тогда как и зажженный от него огонь также существует и светит без умаления того, от которого зажжен. Свидетелем мне будет Слово премудрости, то Самое, Которое есть Бог, рожденный от Отца всего (ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων γεννηθείς), будучи *Словом*, и *Премудростью*, и *Силой*, и *Славой* Родившего»¹⁹³.

Подобные антропологические и физические аналогии использует и ученик Иустина Татиан¹⁹⁴. К ним он добавляет важное для христианской теологии понятие — οἰκονομία («икономия», букв. «домоуправление», «домостроительство»)¹⁹⁵, которое у него поясняет процесс происхождения Сына от Бога Отца в перспективе творения мира, а также обуславливает Их нераздельное единство:

«Слово произошло через распределение (κατὰ μερισμόν), а не через отсечение (κατὰ ἀποκοπήν). Ибо что отсечено, от отделяется от первоначала. А что произошло через распределение, приняв характер распределяющего различия (οἰκονομίας τὴν διαίρεσιν), то не уменьшило того, от чего произошло. Как от одного факела зажигается много огней, и притом свет первого факела не уменьшается от зажигания многих факелов,

¹⁹⁰ 1 Apol. 63.15; ср. Dial. 61.3; 63.5; 2 Apol. 13.4; ср. *Theoph. Ad Autol.* II 22.

¹⁹¹ 1 Apol. 59.5; 64.5; 2 Apol. 6.3; ср. *Tatian. Orat. ad Graec.* 5.1; *Athenag. Supplic.* 10.1; *Theoph. Ad Autol.* II 10.

¹⁹² 1 Apol. 5.4; 46; 63.10; 2 Apol. 10.1–2; ср. *Theoph. Ad Autol.* II 10; II 22 и др.

¹⁹³ Dial. 61.2–3; ср. Dial. 128.4, где впервые используется широко распространенная впоследствии аналогия солнца и солнечного света.

¹⁹⁴ *Tatian. Orat. ad Graec.* 5.1–2.

¹⁹⁵ Понятие οἰκονομία в особом, *теологическом* значении встречается уже в посланиях ап. Павла (напр., Еф 1:10; 3:9; Кол 1:25–27), а затем у «мужей апостольских», где оно означает «Божественный план спасения», исполненный воплощением, смертью и воскресением Христа, что впоследствии стало основным значением этого понятия (см. *Braun.* 1977. P. 159). В тринитарном значении «распределения» функций в творении это понятие впервые использовал именно Татиан, а затем — Иринеи Лионский (*Iren. Dem.* 47), Ипполит Римский (*Hippol. Contra Noet.* 3.4; 4.5; 4.7–8; 8.2 и др.) и Тертуллиан (ссылки см. ниже, в Главе II). Встречается оно и у гностиков-валентиниан, где означает внутреннюю организацию «плеромы» божественных существ — *эонов* (см. *Iren. Adv. haer.* II 16.2; II 17.1; II 30.7; *Clem. Alex. Exc. Theod.* 58). Подробнее о понятиях *теология* и *икономия* в раннехристианской теологии см. *Болотов.* 1994. Т. 2. С. 301–302; *Braun.* 1977. P. 166.

так и Слово, происшедшее от могущества Отца (προελθὼν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμεως), не лишило Родителя Слова. Вот и я говорю, а вы слушаете, но от передачи слова я беседующий не лишаюсь слова, но, произнося свой звук (προβαλλόμενος δὲ τὴν ἑμαυτοῦ φωνήν), я хочу привести у вас в порядок ту материю, которая прежде была без порядка. И как Слово, рожденное в начале, в свою очередь произвело наше творение, создав само себе материю, так и я, подражая Слову, будучи возрожден и просвещен познанием истины, благоустраиваю смешение сродной материи»¹⁹⁶.

Нечто подобное мы встречаем в тринитарном учении и других греческих апологетов — Афинагора¹⁹⁷ и Феофила¹⁹⁸. Так, Афинагор описывает происхождение Логоса от Отца с помощью аристотелевских терминов *идеи* (= формы) и *энергии*:

«Сын Божий есть Слово Отца как Идея и действенная Сила (ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ), ибо по Нему и через Него все сотворено, потому что Отец и Сын суть одно. А так как Сын в Отце и Отец в Сыне по единству и силе Духа, то Сын Божий — это Ум и Слово Отца (νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς). Если вам ради превосходного понимания желательно знать, что такое Сын, то я скажу кратко: Он есть первое Порождение (πρῶτον γέννημα) Отца, не как возникшее [во времени], — ибо Бог как вечный Ум (νοῦς ἀίδιος ὢν) и вечно разумное Существо (ἀιδίως λογικὸς ὢν) изначально имел в Себе Самом Логос (ἐξ ἀρχῆς ... εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον), но [затем] Логос произошел от Него (προελθὼν) для того, чтобы быть Идеей и действенной Силой для всех материальных вещей (τῶν ὑλικῶν συμπάντων ... ἰδέα καὶ ἐνεργεῖα εἶναι), которые находились в виде бескачественной природы и недейственной земли, когда легчайшие частицы были смешаны с тяжелейшими»¹⁹⁹.

Таким образом, Афинагор различает две стадии существования Божественного Логоса: сокрытую, или внутреннюю стадию, когда Логос вечно существовал в Отце как Его Разум или первообразная Идея, и стадию Его проявления вовне, когда Логос по воле Отца изошел от Него как действенная Сила, или Энергия, с помощью которой Бог творит мир. Это проведенное Афинагором различие между Логосом как «Идеей» и Логосом как «Энергией», очевидно, представляет собой другой способ обозначить две стадии теории «двойственного слова», уже известные нам как λόγος ἐνδιάθετος («слово внутреннее») и λόγος προφορικός («слово произнесенное»)²⁰⁰. Действительно, именно эти термины мы встречаем у другого греческого апологета — Феофила, епископа Антиохийского. Согласно Феофилу, Логос Бога — это Его «Сила и Премудрость» (δύναμις καὶ σοφία); посредством Него Бог все сотворил²⁰¹. И для того, чтобы объяснить, как Логос был одновременно и Сыном Божиим, и инструментом творения, Феофил прибегает к теории «двойственного слова»:

¹⁹⁶ *Tatian. Orat. ad Graec.* 5.1–3; см. *Spanneut.* 1957. P. 305; *Braun.* 1977. P. 159–160.

¹⁹⁷ *Athenag. Supplic.* 10.2–3.

¹⁹⁸ *Theoph. Ad Autol.* II 22.

¹⁹⁹ *Athenag. Supplic.* 10.2–3; ср. *Clem. Alex. Strom.* VII 2.

²⁰⁰ *Bradshaw.* 2004. P. 126.

²⁰¹ *Theoph. Ad Autol.* II 22; II 10. Отождествление Сына с библейской Премудростью впервые в христианской литературе встречается у Иустина Философа (см. *Iustin. Dial.* 61–62; 126; 129).

«Сын есть Слово, всегда внутренне сущее в недре Бога (τὸν Λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ Θεοῦ). Но прежде, нежели что-либо произошло, Бог имел Его *Советником*, так как Оно есть Его собственный Ум и Размышление (ἐαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν). Когда же Бог захотел сотворить то, что Он определил Своим советом, Он родил это Слово в качестве произнесенного (τὸν Λόγον ἐγέννησεν προφορικόν), рожденного прежде всего творения; однако не так, чтобы Сам лишился Слова, но Он, родив Слово, вместе со Своим Словом всегда пребывает»²⁰².

Таким образом, греческие апологеты, следуя по стопам Филона Александрийского и Иоанна Богослова, не только развивали учение о Логосе — Разуме Божиим как первородном Сыне Божиим и инструменте творения и управления миром, но и использовали так называемую «антропологическую аналогию» в форме стоической теории «двойственного слова» для объяснения отношения Логоса к Богу и миру. Так они положили начало так называемой «антропологической модели» Божественной Троицы, которая стала одной из самых распространенных в патристической мысли, особенно среди латинских теологов. Однако у них она еще не была представлена во всей полноте, поскольку они ограничивались лишь включением в нее первого и второго Лица Троицы — Отца и Сына — и, как правило, не находили в этой модели места для третьего Лица — Святого Духа.

Конечно, это вовсе не означает, что греческие апологеты отрицали существование Святого Духа или считали Его некоей безличной силой Бога, или каким-то служебным духом. Напротив, они прочно связывали Его существование и деятельность с двумя другими Божественными Лицами — Отцом и Сыном. Так, уже Иустин Философ утверждал, что христиане на первом месте почитают Бога Отца, на второе место ставят Его Сына, а «Духа пророческого» (πνεῦμα προφητικόν) почитают «в третью очередь» (ἐν τρίτῃ τάξει)²⁰³. Подобно этому и Афинагор указывает, что христиане

«исповедуют Бога Отца, Бога Сына и Духа Святого (θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον) и признают их единство в силе (τὴν ἐν τῇ ἐνώσει δύναμιν) и различие в порядке (τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν)»²⁰⁴.

Более того, для объяснения происхождения Св. Духа от Бога Афинагор приводит физическую аналогию с солнцем и лучем, которая впоследствии стала классической в патристике:

«Дух Святой, действующий в пророках, есть истечение Бога (ἀπόρροιαν τοῦ Θεοῦ), подобно лучу солнца, излучаясь [от Него] и возвращаясь [к Нему]» (ἀπορρέων καὶ ἐπαναφερόμενον)²⁰⁵.

²⁰² Ad Autol. II 22; ср. II 10. По мнению Феофила, которое впоследствии будут разделять и некоторые латинские теологи, на эти две стадии существования Логоса указывается в первых трех стихах Евангелия от Иоанна: словами *В начале было Слово, и Слово было у Бога* (Ин 1:1) евангелист показывает, что изначально существовал только Бог и внутри Него было Слово (Логос); а словами *Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть* (Ин 1:3), он указывает на исхождение Логоса от Бога для творения мира (Ad Autol. II 22).

²⁰³ Iustin. 1 Apol. 13.3; ср. 1 Apol. 60.7. У Иустина присутствует и уже известная нам тенденция к бинитаризму, т.е. смешению Лиц Сына и Духа, см. 1 Apol. 33.6.

²⁰⁴ Athenag. Supplic. 10.5.

²⁰⁵ Ibid. 10.4. Подобную аналогию с солнцем и его светом приводит и Иустин Философ (см. Iustin. Dial. 128.3–4).

Употребленный здесь термин ἀπόρροια («истечение») впоследствии будет использоваться христианами-гностиками и философами-неоплатониками для объяснения механизма эманации низшего уровня бытия из высшего. Однако, как этот термин, так и само представление о наличии неких уровней или порядков Божественной реальности неизбежно вело апологетов к субординационизму — представлению о неравенстве Сына и Духа по отношению к Богу Отцу. Вместе с тем у одного из греческих апологетов, Феофила, мы впервые встречаем сам термин «Троица» (τριάς), к Которой он причисляет Бога, Его Слово (ὁ λόγος αὐτοῦ) и Его Премудрость (ἡ σοφία αὐτοῦ)²⁰⁶. При этом под Премудростью в данном случае он понимает не одно из имен Сына, как это было у Иустина или Афинагора, а Святого Духа, поскольку в другом месте Феофил поясняет:

«Бог Словом Своим и Премудростью (διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας) сотворил все, ибо *Словом Его утвердились небеса, и Духом Его — вся сила их*» (Пс 32:6)²⁰⁷.

Так Феофил впервые на рациональном уровне попытался найти место в «антропологической аналогии» и для третьего Лица Божественной Троицы — Святого Духа как Божественной Премудрости, тем самым предвосхищая дальнейшие тринитарные построения в данном направлении. По словам Дж. Келли, «образ, с которым работали апологеты — человека, обнаруживающего свою мысль и свой дух во внешней деятельности, — позволил им осознать, пусть и туманно, наличие множества в Божестве, а также показать, как Слово и Дух, реально проявляясь в пространственно-временном мире, могли одновременно оставаться внутри существа Отца, сохраняя неизменным Свое существование с Ним»²⁰⁸. Эти идеи греческих апологетов самым непосредственным образом повлияли на развитие раннего латинского тринитаризма — на таких западных христианских мыслителей, как Тертуллиан, Ипполит, Новациан, Лактанций, Иларий Пиктавийский, Амвросий Миланский и др. Но прежде, чем обратиться непосредственно к ним, следует упомянуть о тринитарном учении еще одного христианского теолога и полемиста II века — св. Иринея, епископа Лионского, который хотя и провел большую часть жизни на Западе (в Лионе), был выходцем с Востока и унаследовал многое из учения «мужей апостольских» и греческих апологетов.

4.3. *Иринея Лионский*. Как считается, св. Иринея развивал свое учение о Боге с двух сторон: во-первых, со стороны Его внутреннего бытия, и, во-вторых, со стороны Его проявления в сфере Божественного «домостроительства» («икономии»), т. е. в упорядоченном процессе самооткровения Бога в творении мира и промышленности о нем: «С первой точки зрения Бог есть Отец всех вещей, невыразимо единый, но от вечности содержащий в Себе Свое Слово и Свою Премудрость. Вместе с тем, открывая Себя или приводя Себя в движение для творения и спасения, Бог Их эксплицирует или проявляет; так Сын и Дух становятся Его “руками” — инструментами или формами Его самооткровения»²⁰⁹. В самом деле, согласно Иринею, если единая сущность и сила Бога обеспечивает Его единство, то Божественная «икономия» является причиной множественности в Нем:

²⁰⁶ *Theoph. Ad Autol.* II 15; ср. II 10; II 18.

²⁰⁷ *Ibid.* I 7; ср. *Iren. Adv. haer.* IV 20.1–3.

²⁰⁸ *Kelly.* 1968. P. 104.

²⁰⁹ *Ibid.* P. 104–105.

«Итак, Отец есть Господь, и Сын есть Господь, и Отец Бог, и Сын Бог, ибо Рожденный от Бога есть Бог. И таким образом по субстанции и силе Его сущности Бог оказывается единым, при том что и Сын, и Отец есть словно устроители домостроительства (oeconomiae) нашего спасения»²¹⁰.

С Сыном Ириной тесно связывает Святой Дух, утверждая, что если Бог является «разумным» и имеет в Себе Разум (Логос)²¹¹, то Он также является «духовным» и имеет в Себе Дух:

«Существует единый Бог Отец, невозникший, невидимый, Творец всего, над Которым нет иного Бога и после Которого нет иного Бога; и так как Бог разумен (rationalis), вследствие этого Он Словом (Verbo) создал все, что возникло; и так как Бог — Дух, так Он Духом (Spiritu) распределил все, как и пророк говорит: *Словом Господним небеса утверждены и Духом Его вся сила их* (Пс 32:6)»²¹².

В отождествлении Духа с Премудростью Ириной следует за Феофилом²¹³:

«У Бога всегда существует Слово и Премудрость (Verbum et Sapientia), Сын и Дух, посредством Которых и в Которых Он все сотворил свободно и по Своей воле, и к Ним Он обращался, говоря: *Сотворим человека по образу и подобию нашему* (Быт 1:26)»²¹⁴.

Таким образом, Логос и Дух участвуют в творении мира, будучи как бы «руками Бога» (manus ejus)²¹⁵, что подчеркивает тесное единство между Богом Отцом, Творцом всего сущего, и «органами» Его активности — Сыном и Духом. При этом Ириной впервые более четко, чем апологеты, различает функции Логоса и Духа в творении: если Логос наделяет творения бытием (fecit, confirmans), то Дух упорядочивает и украшает их (adornavit)²¹⁶ и связывает все воедино (compingens omnia)²¹⁷. Так, он пишет:

«Поскольку Слово утверждает [вещи], т. е. дает им тело и наделяет [каждое] сущее бытием, а Дух упорядочивает и формирует различия [их] сил, то по праву и по справедливости Слово называется Сыном, а Дух — Премудростью Божией»²¹⁸.

²¹⁰ Iren. Dem. 47. Цитаты из *Demonstratio* Ирины, сохранившегося только в армянском переводе, мы даем в нашем собственном переводе с издания: Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Demonstratio Apostolicae praedicationis / Ed. S. Weber. Friburgi Brisgoviae, 1917.

²¹¹ Dem. 5; Adv. haer. I 12.2; II 28.5. Следует отметить, что Ириной, в отличие от апологетов, отвергает теорию «двойственного слова», поскольку он убежден в том, что Бог тождествен со Своим Словом и что Слово существовало в Нем как Сын от вечности (см. Adv. haer. II 13.8; II 28.4–6; II 30.9; см. также Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 198–199).

²¹² Dem. 5.

²¹³ Theoph. Ad Autol. I 7.

²¹⁴ Adv. haer. IV 20.1; ср. IV 20.3–4.

²¹⁵ Adv. haer. IV Praef. 4; V 1.3; V 5.1; V 6.1; Dem. 11.

²¹⁶ Adv. haer. IV 20.2.

²¹⁷ Adv. haer. III 24.2. Эта упорядочивающая и связующая функция Св. Духа впоследствии будет характерна для латинской «тринитарной модели» у Зинона Верноского, Марии Викторина, Августина и других латинских писателей, о чем речь пойдет ниже.

²¹⁸ Dem. 5.

Помимо участия в творении Ириней указывает роль Сына и Духа в передаче людям Божественного Откровения и знания об Отце, Который сам по себе непознаваем и непостижим²¹⁹. При этом прямой порядок между Ними соответствует Их «икономической» роли в творении и спасении (Отец – Сын – Дух), а обратный порядок соответствует Их роли в передаче людям богопознания (Дух – Сын – Отец):

«Бог Отец, несотворенный, необъятный, невидимый, единый Бог, Творец всего — вот первое положение нашей веры. Второе же положение — это Слово Божие, Сын Божий, Христос Иисус наш Господь, Который являлся пророкам в соответствии с образом их пророчества и согласно характеру распоряжений Отца; через Него все начало быть ... И третье положение — это Дух Святой, благодаря Которому пророки пророчествовали, и отцы были научены о Боге, и праведники были приведены на путь праведности, и Который в конце времен новым образом излился на человеческую природу по всей земле, обновляя человека для Бога. И поэтому возрождающее нас крещение совершается посредством этих трех положений, когда Бог Отец дарует нам возрождение посредством Своего Сына совместно со Святым Духом. Ибо те, которые получили и носят Духа Божия, приводятся к слову, т. е. к Сыну, а Сын, приняв их, приводит к Отцу, и Отец наделяет их нетлением. Следовательно, без Духа невозможно видеть Слово Божие, и без Сына невозможно приступить к Отцу. Ибо познание Отца есть Сын (*scientia Patris Filius*), и познание Сына Божия — через Святого Духа (*scientia Filii Dei per Spiritum Sanctum*). Духа же по благоволению Отца Сын сообщает сообразно способу служения тем, кому хочет и как хочет Отец»²²⁰.

Таким образом, у Иринея Лионского мы впервые находим наиболее полно выраженное в раннехристианской теологии учение о Троичности Бога, тесно связанное с понятием Божественного «домостроительства». Здесь Божественная Троица представлена не по аналогии с тремя совершенными личностями (Лицами), как это будет распространено впоследствии, но по аналогии с одной индивидуальной личностью, которой в Троице соответствует Бог Отец — единый Бог, обладающий Божественным Разумом–Словом и Премудростью–Духом как Своими творческими силами или способностями. Причина такого подхода, помимо Иринея свойственного большинству христианских мыслителей II–III вв., заключается в их стремлении сохранить монотеизм. Однако другой стороной данного подхода является недостаточная проясненность статуса Сына и Духа как самостоятельных личностей, по крайней мере, до Их исхождения от Отца в мир для его творения и спасения. Из-за сильного акцента на понятии «икономии» такой тип тринитарной доктрины был назван в науке *икономическим тринитаризмом*²²¹. Это не означает, что увлеченность Иринея и греческих апологетов описанием Троицы таковой, каковой Она открылась в процессе «икономии», не позволила им осознать тайну триединства внутренней жизни Бога. Основная аналогия, которую они использовали — человек, наделенный интеллектуально-вербальной и духовной способностями, — как раз и была призвана указать на тот факт, что внутри единого и неделимого Бога существуют *реальные* различия трех Лиц, и хотя эти различия в полноте раскрываются только в «икономической» деятельности Бога, они должны присутствовать в Нем вечно и изначально²²². В следующей главе нашего исследования мы обратимся к латинской

²¹⁹ См. Adv. haer. IV 6.3; IV 6.6; IV 9.1; IV 10.1; V 16.2; Dem. 6.

²²⁰ Dem. 6–7.

²²¹ Kelly. 1968. P. 108; *LaCugna*. 1973. P. 24–30.

²²² Kelly. 1968. P. 108.

патристической традиции и посмотрим, что́ в тринитарном учении латинских христианских писателей было заимствовано от греческих христианских теологов, а что — от языческих авторов, и какой вклад они внесли в решение тринитарной проблемы в целом.

ГЛАВА II

Возникновение тринитарной доктрины в доникейский период латинской патристики (150–325 гг.)

1. Тринитарная доктрина Тертуллиана

1.1. *Введение.* Первым представителем латинской патристики, обратившимся к тринитарному вопросу, был выдающийся ранний латинский теолог и апологет — Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Он происходил из языческой патрицианской семьи¹, проживавшей в столице проконсульской Африки — городе Карфагене. Тертуллиан получил прекрасное образование в области латинской словесности, философии, медицины и особенно права. Кроме латинского языка он хорошо владел греческим, на котором мог не только говорить, но и писать². Получив профессию юриста и адвоката, Тертуллиан какое-то время работал в Риме³, а затем ок. 193–195 гг. вернулся в Карфаген. Вскоре в жизни Тертуллиана произошел коренной переворот — в возрасте ок. 30 лет он, в прошлом язычник, враждебно настроенный к христианству, вдруг принял крещение⁴. После обращения Тертуллиан направил всю свою энергию, знания и таланты на защиту христианства. Он написал несколько апологий, адресованных языческой аудитории, а также целый ряд догматико-полемических сочинений, посвященных в основном опровержению гностических и других неортодоксальных учений. Среди этих сочинений выделяется одно, специально посвященное тринитарному вопросу — трактат «Против Праксея» (*Adversus Praxeum*)⁵. Он был написан ок. 213 г. и направлен против некоего Праксея, распространявшего в Риме учение о том, что Бог абсолютно един и что нет реального различия между Отцом и Сыном⁶. Такое учение впоследствии получило название *монархианства*⁷, поскольку, как заявлял Праксей и его последователи⁸, они придерживались такого представления о Боге, в котором главным было понятие Божественной «монархии» (от греч. *μοναρχία*, «единое начало», «единая власть»). Поскольку из учения Праксея также следовало, что на кресте пострадал Сам Бог Отец⁹, оно получило еще одно название — *патрипассианство* (т.е. «учение о страдании Отца»)¹⁰. Из Рима учение Праксея попало в Карфаген, после чего Тертуллиан и написал свой трактат, где подробно опроверг это учение, которое он считал разновидностью иудейского монотеизма, противоречащего христианской тринитарной доктрине. Попутно Тертуллиан изложил свои собственные взгляды на тринитарную проблему, причем сделал это столь успешно, что его учение о Божественной Троице (сам термин *Trinitas* впервые в латинской христианской

¹ Как предполагают, его отец был центурионом проконсульской когорты, см. *Tert. Apol.* 9; *Hieron. De vir. ill.* 53; *Eus. Chron.* 208.

² См. *Tert. De bapt.* 15; *De corona* 6; *De virg. vel.* 1; *Adv. Prax.* 3.

³ *Eus. Hist. eccl.* II 2.

⁴ *Tert. De resurr.* 59; *De spect.* 19; *De patien.* 12; *De cultu fem.* I 7; *Apol.* 1, 18.

⁵ Подробнее об обстоятельствах написания, структуре, содержании и характерных особенностях этого важного трактата см. *Evans.* 1948. P. 18–31.

⁶ *Adv. Prax.* 1.

⁷ О монархианстве см. *Болотов.* 1994. Т. 2. С. 305–320; *Bethune-Baker.* 1903. P. 96; *Evans.* 1948. P. 6–18; *Harnack.* 1961. Vol. 3. P. 13–14.

⁸ *Adv. Prax.* 3.

⁹ *Pater passus est* (*Adv. Prax.* 2).

¹⁰ См. *Болотов.* 1994. Т. 2. С. 311; *Bethune-Baker.* 1903. P. 97; 103; *Harnack.* 1961. Vol. 3. P. 52.

литературе появляется именно здесь)¹¹ стало образцовым для нескольких поколений христианских мыслителей на Западе. Помимо трактата «Против Праксея» наиболее важным сочинением для понимания тринитарной доктрины Тертуллиана является его «Апология» (*Apologeticum*), написанная в конце 197 г. и адресованная карфагенскому проконсулу и начальникам римских провинций. В ней Тертуллиан, оправдываясь, в частности, от обвинений в ненависти к языческим богам, впервые развивает учение о Логосе, ссылаясь при этом на стоических философов — Зенона и Клеанфа¹². Помимо этих сочинений, тринитарная проблематика в определенной степени затрагивается и в других трудах Тертуллиана, таких как трактаты «Против Гермогена», «Против Маркиона» и «Против Валентиниана», направленные на опровержение гностических учений. На основании этих и других сочинений Тертуллиана, а также результатов работы современных исследователей ниже мы постараемся реконструировать целостное тринитарное учение Тертуллиана, попутно рассматривая, какие философские и теологические источники и концепции в нем использованы, а затем попытаемся определить, какой вклад Тертуллиан внес в решение тринитарной проблемы в целом и какое влияние он оказал на последующую западную традицию. Как представляется, учение Тертуллиана о Троице Бога можно рассмотреть с двух сторон: *генетической и онтологической*. Первая посвящена вопросу о происхождении Лиц Троицы и Их особых свойствах, а вторая — обоснованию соотношения в Боге единой сущности и трех Лиц.

1.2. *Генетическая сторона: происхождение Лиц Троицы и Их особые свойства*. Если говорить о тринитарном учении Тертуллиана в целом, то оно, как и учение греческих апологетов — Татиана, Ириней, Ипполита и др. — основывается на уже известном нам понятии οἰκονομία (*oikonomia*, *oeconomia*), которому у Тертуллиана соответствуют следующие латинские термины: *divina dispositio*, *dispensatio*, *distributio* («Божественное расположение», «распределение», «раздаяние»)¹³. Действительно, согласно Тертуллиану,

«Таинство икономии (*oeconomiae sacramentum*) располагает Единицу в Троицу (*unitatem in trinitatem disponit*), производя трех — Отца, Сына и Святого Духа»¹⁴.

В тринитарном учении Тертуллиана это ключевое понятие означает особую внутреннюю «организацию» Божественного бытия, внутреннее «распределение» единой Божественной сущности по трем Лицам, исключающее ее дробление и разделение (*divisio, separatio*)¹⁵. К теме Божественной «икономии» мы еще вернемся в

¹¹ См. Adv. Prax. 2; 3; 4; 8; 11; 12; см. также Kelly. 1968. P. 113; Prestige. 1969. P. 93; Морескини. 2011. С. 234.

¹² Apol. 21.

¹³ См. Adv. Prax. 2–6; 8–9; 13; 16; 19; 21; 23 и др. Как было указано выше, в тринитарном смысле понятие οἰκονομία впервые использовал Татиан (*Oratio adv. Graec.* 5.1), а затем Ипполит Римский (*Contra Noet.* 3.4; 4.5; 4.7–8; 8.2 и др.), в трактате которого встречается немало параллелей с трактатом Тертуллиана *Adversus Praxean*, о чем речь пойдет ниже.

¹⁴ Adv. Prax. 2; ср. Adv. Prax. 13: *duos quidem definimus, Patrem et Filium, et jam tres cum Spiritu sancto, secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum*. Adv. Prax. 3: *unitas, ex semetipsa derivans trinitatem, non destruat ab illa sed administretur*. Все цитаты из сочинений Тертуллиана и остальных латинских апологетов мы приводим в нашем собственном переводе.

¹⁵ См. Braun. 1977. P. 163; Kelly. 1968. P. 110–111; Prestige. 1969. P. 99–100; 105; Spanneut. 1957. P. 308. Ср. *Tatian. Orat. ad Graec.* 5.1. Еще одно значение понятия οἰκονομία в тринитарном учении Тертуллиана – это «устройство / состояние Божественного Ума» (*divini sensus dispositio*), соответствующее *Премудрости* (*Sophia*, Adv. Prax. 6; подробнее см. ниже). Помимо этого и указанного в тексте чисто тринитарного употребления данного понятия, в теологии Тертуллиана оно нередко имеет более широкий характер и означает различные проявления воли Божией по отношению к миру и человеку, особенно в процессе спасения людей (*икономия* в традиционном церковном смысле), которое

следующем параграфе, где рассмотрим ее на основе категориального анализа. Теперь же обратимся к вопросу о *генезисе* Божественных Лиц.

Подобно большинству доникейских христианских писателей, Тертуллиан, как правило, называет единым Богом (*unicus Deus, unus Deus, solus Deus*) *Бога Отца*¹⁶, Который есть *первое Лицо* (*prima persona*) Троицы¹⁷. Это Бог невидимый (*invisibilis*), безначальный (*non habens initium*), нерожденный (*innatus*), ни от кого не происшедший (*a nullo prolatus*), в том числе и от Самого Себя¹⁸. Согласно Тертуллиану, одним из фундаментальных атрибутов единого Бога является Его разумность (*rationalis, ratio, mens*)¹⁹. Это дает ему ключ к формулировке христианской тринитарной доктрины. В самом деле, хотя изначально Бог был один, поскольку ничего не было кроме Него и вне Него²⁰, но, по мнению Тертуллиана, даже тогда Он был не один:

«Он имел с Собой Свой Разум (*ratio*), Который имел в Самом Себе. Ведь Бог разумен (*rationalis*), и Разум был в Нем изначально, и именно таким образом от Него все [произошло]. Этот Разум есть Ум (*sensus*) Божий. По-гречески Он называется Λόγος. Мы же переводим этот термин как *Слово* (*sermonem*) ... Хотя скорее следует считать Разум более древним, [нежели Слово], так как Бог еще прежде начала является разумным (*rationalis*), а не словесным (*sermonalis*). Да и само Слово, заключенное в Разуме, показывает, что Разум как сущность (*substantia*) Слова первее [Его]»²¹.

Таким образом, для объяснения существования *Сына Божия* наряду с Богом Отцом Тертуллиан использует уже известное нам через Филона, Иоанна Богослова и

изначально осуществлялось *по воле* Бога Отца, всегда остававшегося Богом сокрытым (см. Adv. Prax. 4; 11; 13; 23), через *явление* Сына (Adv. Prax. 16) и *вдохновение* Параклета, «Толкователя икономии» (*oikonomiae interpretator*, Adv. Prax. 30). См. Braun. 1977. P. 164–165. Возможно, понятие «тайнство домостроительства» (*sacramentum oikonomiae, μυστήριον οἰκονομίας*), необходимо предполагающее различие Лиц Отца, Сына и Св. Духа и известное христианам из церковного оглашения, могло служить хорошим основанием для опровержения монархианского учения, что мы и видим на примере Тертуллиана и Ипполита. Но впоследствии, когда совершился переход от «икономического тринитаризма» к «тринитаризму имманентному», оно оказалось неприемлемым и было отброшено (см. Braun. 1977. P. 161; 165–167).

¹⁶ Adv. Prax. 2; 5; 11; 16; 18; Adv. Herm. 45 и др.

¹⁷ Adv. Prax. 18: sine Filio autem nominatur, cum principaliter determinatur ut prima persona, quae ante Filii nomen erat proponenda; quia Pater ante cognoscitur, et post Patrem Filius nominatur. О термине *persona* подробнее см. ниже.

¹⁸ См. Adv. Prax. 11; 19; Adv. Herm., 18.

¹⁹ См. Adv. Marc. I 23–24; Adv. Prax. 5; 17; De paenit. I 2; II 1 и др. См. также Stier. 1899. S. 56–58; Spanneut. 1957. P. 293–294.

²⁰ Adv. Prax. 5: Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Cp. Tatian. Orat. ad Graec. 5.1; Theoph. Ad Autol. II 10; Hippol. Contra Noet. 10.

²¹ Adv. Prax. 5: Caeterum, ne tunc quidem solus; habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet. Rationalis etiam Deus, et ratio in ipso prius; et ita, ab ipso omnia. Quae ratio, sensus ipsius est. Hanc Graeci Λόγον dicunt, quo vocabulo etiam sermonem appellamus. Ideoque jam in usu est nostrorum, per simplicitatem interpretationis, Sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse; cum magis rationem competat antiquiorem haberi; quia non sermonalis a principio, sed rationalis Deus etiam ante principium; et quia ipse quoque sermo ratione consistens, priorem eam ut substantiam suam ostendat.

греческих апологетов учение о Логосе — Разуме (ratio) и Слове (sermo) Бога²². Правда, сам Тертуллиан ссылается при этом на учение стоиков²³:

«Мы говорим, что Бог сотворил весь этот мир Словом, Разумом и Силой (verbo et ratione et virtute). Ведь и у ваших мудрецов Логос, то есть Слово и Разум (sermonem atque rationem), рассматривается как Творец всего. В самом деле, Зенон его определяет как Создателя, Который все образовал по определенному плану. Его же он называет Судьбой, Богом, душой Юпитера и Необходимостью всех вещей. Клеанф все это относит к Духу и утверждает, что Он пронизывает весь мир. И мы также приписываем Слову, Разуму и Силе, посредством которых Бог, как мы объявили, все сотворил, Дух как их собственную сущность (propriam substantiam spiritum), в Котором и Слово существует при произнесении, и Разум присутствует при распределении, и Сила наличествует при совершении. Мы говорим, что Логос произошел от Бога и рожден через произнесение (prolatione generatum), и потому Он назван Сыном Божиим и Богом по единству сущности (Filius Dei et Deum dictum ex unitate substantiae). Ведь и Бог — Дух»²⁴.

Таким образом, по верному замечанию К. Морескини, «у Тертуллиана творческому логосу стоиков соответствует Логос-Творец, т.е. Сын»²⁵. Для объяснения того, как Логос может быть одновременно внутренним Разумом Бога, и Его творческим Словом и Силой, Тертуллиан использует известную нам через Филона и греческих апологетов стоическую теорию «двойственного слова»²⁶. По сравнению с ними у Тертуллиана эта теория в приложении к тринитарному вопросу сформулирована гораздо более ясно²⁷. Для этого он, как ранее Иустин и Татиан, прибегает к методу «антропологической аналогии»²⁸, которую он прочно связывает с библейским учением о сотворении человека «по образу и подобию» Божию (Быт 1:26):

«Чтобы ты легче это понял, прежде познай в самом себе как образе и подобию Божиим (ex te ipso ... ut ex imagine et similitudine Dei), что и ты

²² Детальное сопоставление учения о Логосе у Тертуллиана и греческих апологетов см. *D'Alès*. 1905. P. 86–93.

²³ О Логосе как Божественном творческом начале (τὸ ποιοῦν, τοῦ παντὸς λόγος, ὁ λόγος ὁ θεός) у стоиков, в частности, Зенона, Клеанфа и Хрисиппа, см. *SVF*. I 87; I 171; 530; II 299–300; 549; 937; III 337; *Diogen. Laërt. Vitae philos.* VII 134; *Posidonius. Fr.* 5; 102; *Seneca. Ep.* 65.12–13 и др.

²⁴ *Apol.* 21.

²⁵ *Морескини*. 2011. С. 240. Правда, в другом месте Морескини, как кажется, соглашается с мнением И. Важинки (*Waszink*. 1955. P. 129–147) о том, что рассуждения Тертуллиана о Сыне Божиим как Божественном Логосе и Премудрости проистекают из среднеплатонического источника, поскольку у него Премудрость есть ни что иное, как «совокупность мыслей Бога» — доктрина, встречающаяся у Алкиноя (*Морескини*. 2011. С. 242). Однако такое предположение кажется нам маловероятным, если учесть, что сам Тертуллиан определенно указывает на стоиков.

²⁶ См. *Wolfson*. 1956. Vol. 1. P. 195; *Spanneut*. 1957. P. 312–311; *Braun*. 1977. P. 259–261; *Schindler*. 1965. S. 104–106; *Edwards*. 2000. P. 161. К. Морескини оспаривает принадлежность теории «двойственного слова» стоикам, у которых она, по его мнению, не играла никакой существенной роли, но, подобно И. Важинку, связывает ее со средним платонизмом, под влиянием которого находились греческие апологеты, а через их посредство — и Тертуллиан (см. *Морескини*. 2011. С. 241–247). Несмотря на это, мы придерживаемся традиционной теории стоического происхождения этой концепции.

²⁷ *Spanneut*. 1957. P. 312; *Kelly*. 1968. P. 111.

²⁸ Раньеро Канталамесса предлагает называть используемую Тертуллианом аналогию «психологической» (см. *Cantalamesa*. 1962. P. 24), что, по нашему мнению, не совсем точно (хотя и весьма перспективно), поскольку речь идет не о внутренней структуре души, как впоследствии у Августина, а лишь о соответствии человеческой рациональности и речевого механизма.

имеешь в себе разум (*rationem*), будучи разумным животным (*animal rationale*), то есть не просто созданным разумным Создателем, но и одушевленным из самой Его сущности. Обрати внимание, когда ты молча в своем разуме беседуешь сам с собой. Это самое и происходит в тебе, когда разум у тебя вместе со словом сопровождает всякое движение твоего мышления (*ad omnem cogitatus tui motum*), всякое побуждение твоего чувства. И все, что бы ты ни подумал, есть слово, и все, что бы ты ни почувствовал, есть разум. Необходимо, чтобы ты проговаривал это в душе, и пока ты говоришь, чувствовал бы своего собеседника — слово (*conlocutorem sermonem*), в котором есть этот самый разум, благодаря которому ты говоришь, мысля вместе со словом, и благодаря которому ты мыслишь, высказывая [слово]. Итак, слово в тебе есть как бы то второе, через что ты говоришь, мысля, и через что мыслишь, говоря. Само же слово иное, [нежели разум]. [Подумай же], насколько полнее это происходит в Боге, Чьим образом и подобием ты считаешься, так как Он молча имеет в Себе Разум и в Разуме Слово»²⁹.

Таким образом, по мысли Тертуллиана, подобно тому, как в наделенном разумом человеке есть мыслящий разум (*ratio*), содержание которого получает сначала внутреннее выражение в мыслях (*cogitatus, sensus*), а затем внешнее — в речи, или слове (*sermo*), так же и в Боге как Первообразе есть двойственный Логос. Используемые Тертуллианом при этом термины *ratio* («разум», «смысл») и *sermo* («слово», «речь») — это два латинских эквивалента одного греческого термина Λόγος, точно передающие два его основных значения³⁰. С их помощью Тертуллиан с легкостью характеризует те *две стадии*, которые Логос проходит в Своем бытии³¹. Действительно, на *первой* стадии Он вечно пребывает *внутри* Отца в качестве Божественного Разума, или Премудрости (*ratio, sophia*)³², заключавшей в себе полноту Божественных идей — *прообразов вещей*:

«Слово всегда было во Отце, как Само Оно говорит: *Я во Отце* (Ин 10:38), и всегда было у Бога, как написано: *И Слово было у Бога* (Ин 1:1), и

²⁹ Adv. Prax. 5.

³⁰ См. Braun. 1977. P. 259–260; 264–265; ср. Aug. De div. quaest. 63. Можно сказать, что Тертуллиан воспользовался фигурой *гендиадиса* для передачи греческого термина Λόγος по-латыни (см. Морескини. 2011. С. 240). Но это не просто фигура речи: за ней стоит особая метафизическая концепция (см. ниже).

³¹ См. Adv. Prax. 8; Adv. Herm. 45; De orat. 1.

³² См. Adv. Prax. 5–7; Adv. Herm. 18–20. Хотя, как мы покажем ниже, некоторыми учеными было выдвинуто предположение, что *ratio* («разум») и *sophia* («премудрость») у Тертуллиана составляют две разные стадии происхождения Логоса: *cogitatio* («размышление») и *dispositio* («распределение»), которые завершаются третьей стадией — *pronuntiatio* («произнесение») Слова для творения мира, мы считаем эти два понятия синонимами: *разум* (философское понятие) = *мудрость* (библейское понятие), указывающими на одно и то же «расположение Божественного ума» (*divini sensus dispositio*), на антропологическом уровне соответствующее у Тертуллиана стоическому понятию Λόγος ἐνδιάθετος («внутреннее слово» = понятие). См. Adv. Prax. 6: Haec vis et haec divini sensus dispositio apud scripturas etiam in sophiae nomine ostenditur. Quid enim sapientius ratione Dei sive sermone? См. также Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 299. По мнению К. Морескини, в своем учении о Божественной Премудрости Тертуллиан опирается на среднеплатоническую доктрину об умопостигаемом мире как «совокупности мыслей Бога» (ср. Alcin. Epit. 10–14), да и само различие между «логосом внутренним» и «логосом произнесенным» он также относит скорее к среднему платонизму (Морескини. 2011. С. 242; ср. Alcin. Epit. 4.5). Однако в другом месте он сам соглашается с тем, что «различение–объединение двух аспектов Божественного Логоса может быть отнесено к стоицизму» (Там же. С. 244).

никогда не существовало отдельно или отчужденно от Отца, поскольку [написано]: *Я и Отец – одно* (Ин 10:30)»³³.

Вторая стадия в бытии Логоса наступает в момент творения мира, когда Бог *произносит* Его³⁴, тем самым посылая от Себя в мир:

«Когда Бог захотел произвести в качестве самостоятельных сущностей и форм то, что Он с помощью Премудрости, Разума и Слова ранее расположил в Самом Себе³⁵, то сначала Он произнес Слово, нераздельно имеющее в себе Разум и Премудрость, так что через Него все возникло и через Него все было помыслено и расположено, а точнее, даже сотворено в Уме Бога. Ведь этому миру не доставало того, чтобы он познавался и пребывал самостоятельно в своих собственных формах и сущностях. Итак, само Слово получило Свою форму и красоту, звук и голос, когда сказал Бог: *Да будет свет* (Быт 1:3). Это и было совершенным рождением (*nativitas perfecta*) Слова³⁶, когда Оно произошло от Бога. Ведь сначала Оно было создано (*conditus*)³⁷ Богом для размышления (*ad cogitatum*) в качестве Премудрости ... а затем было рождено (*generatus*) для действия (*ad effectum*) ... Поэтому Оно имело Своим Отцом Того, произйдя от Кого стало *Первородным Сыном*, то есть рожденным прежде всего, и *Едиnorodным* [Сыном], то есть единственным, рожденным от Бога, а именно из недр сердца Его»³⁸.

При этом важно отметить, что на первой стадии Логос не обладал *самостоятельным личным существованием* во всей полноте, будучи внутренним Разумом и Премудростью Божией, в которой содержались идеальные основания творений, или прообразы вещей, поэтому Он еще не мог быть назван в собственном смысле *Сыном*, а Бог — *Отцом*, поскольку Бог еще не произнес Его в качестве Слова,

³³ Adv. Prax. 8: Sermo ergo et in Patre semper, sicut dicit: Ego in Patre (Jn 14:11). Et apud Deum semper, sicut scriptum est: Et Sermo erat apud Deum (Jn 1:1). Et nunquam separatus a Patre, aut alius a Patre, quia, Ego et Pater unum sumus (Jn 10:30). Ссылки на пролог Евангелия от Иоанна для объяснения двух стадий существования Логоса уже встречались нам у Феофила, см. Ad Autol. II 22.

³⁴ Понятие *sermo prolatus* («произнесенное слово») у Тертуллиана (Adv. Prax. 8; 19; Apol. 21) точно соответствует уже известному нам понятию λόγος προφορικός («произнесенное слово»).

³⁵ Здесь, безусловно, мы имеем параллель с филоновским учением о содержании Логоса как первоначальном *идеальном* плане мира, содержащем в себе идеи всех вещей. См. Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 265–266.

³⁶ *Nativitas* («рождение», «рождество») – это еще один термин для описания образа происхождения Сына от Отца. Кроме термина *nativitas* для обозначения рождения Сына Тертуллиан использует подобный ему термин – *generatio* («рождение», Adv. Prax. 5), который впоследствии в латинской тринитарной теологии стал традиционным обозначением Божественного рождения Сына. Следует отметить, что термин *nativitas* у Тертуллиана гораздо чаще применяется к земному рождению Сына Божия. Об этих терминах см. Braun. 1977. P. 291–293.

³⁷ Употребленное здесь слово *conditus* («созданный») происходит из Септуагинты (Притч 8:22), где еврейский глагол הִנְיָ («приобретать», «стяжать») в отношении Премудрости Божией переведен греческим глаголом κτίζειν («созидать», «творить»), которому в древнем латинском переводе и соответствует глагол *condere* («созидать», «творить»). Интересно, что уже в конце IV века Иероним перевел еврейский глагол более точным латинским глаголом *possedere* («владеть», «обладать»). В данном случае глагол *condere* у Тертуллиана употреблен в более широком смысле и означает «образовывать», «учреждать», «устраивать» (см. Braun. 1977. P. 292). Кроме того, Тертуллиан дополняет глагол *condere* другими глаголами: *generare* («рождать») и *nasci* («рождаться»), разделяя таким образом две уже известные нам стадии в бытии Сына Божия: *conditus* (*ratio, sophia*) – *generatus* (*sermo*). Ср. Adv. Herm. 18: *sophia Dei nata et condita*.

³⁸ Adv. Prax. 6–7. Ср. Adv. Prax. 12. То же различие двух моментов в бытии Сына (*Премудрость* и *Слово произнесенное*) см. Adv. Herm. 45.

что Тертуллиан рассматривает как *реальное* рождение Сына³⁹. Этот пункт учения Тертуллиана, сходный с учением греческих апологетов, впоследствии был подвергнут критике со стороны Новациана (см. ниже)⁴⁰.

Несмотря на столь ясное приложение Тертуллианом стоической теории «двойственного слова» к тринитарной проблематике, некоторые ученые, на основании Adv. Prax. 5–6 и Adv. Herm. 17–18; 45, вместо нее предложили более сложную теорию «трех последовательных фаз» происхождения Логоса у Тертуллиана: сначала Логос вечно пребывал в Боге в качестве Его внутреннего мышления, или *Разума* (ratio), неразличимого от Него; затем, когда Бог захотел с помощью своего Разума сотворить мир, Он произвел его *идеальный* план в форме *Премудрости* (sophia); наконец, в момент *реального* творения мира Бог произнес его как Свое *Слово* (sermo), получившее самостоятельное существование в качестве особого Лица — Сына Божия⁴¹. Вкратце, эту теорию можно изложить в виде следующей схемы⁴²:

Бог	
Разум (Ratio)	размышление (cogitare)
Премудрость (Sophia)	расположение (disponere)
Слово (Sermo)	творение (facere)

Сходную теорию предложил также Раньеро Канталамесса, который, на основании Tert. Apol. 21 и Theoph. Ad Autol. II 22, провел соответствие между тремя именами Логоса, тремя фазам Его происхождения и тремя видами Божественной творческой причинности⁴³:

Слово (Sermo)	пребывает внутри (inesse)	произношение (pronunciatio)
Разум (Ratio)	присутствует (adesse)	расположение (dispositio)
Сила (Virtus)	предсуществует (praesesse)	совершение (perfectio)

При всей оригинальности этих теорий они были подвергнуты основательной критике французскими учеными — Р. Брауном⁴⁴ и Ж. Муэном⁴⁵. Нам также они представляются весьма искусственными и надуманными, поскольку они не соответствуют основной тринитарной схеме Тертуллиана, построенной, как мы показали, на «антропологической аналогии»: *ratio – sermo, rationalis – sermonalis*. Поэтому мы придерживаемся традиционной интерпретации теории «двойственного

³⁹ Adv. Herm. 3; см. также Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 195; Spanneut. 1957. P. 313; Cantalamessa. 1962. P. 23; Kelly. 1968. P. 112.

⁴⁰ Станным образом этот пункт тринитарной доктрины Тертуллиана, столь ясно указанный им самим и признаваемый абсолютным большинством ученых, ускользнул от К. Морескини, который (видимо, смешивая первую и вторую стадию Логоса) полагал, что Тертуллиан учил о рождении Сына *ab aeterno* (Морескини. 2011. С. 244).

⁴¹ См. Stier. 1899. S. 65–103; D'Alès. 1905. P. 88–96; Orbe. 1958a. P. 706–746; 1958b. P. 351–362.

⁴² См. Orbe. 1958a. P. 706–746.

⁴³ См. Cantalamessa. 1962. P. 18–19; 22–23.

⁴⁴ См. Braun. 1977. P. 261–263.

⁴⁵ См. Moingt. 1966–1969. Vol. 3. P. 1023–1061.

слова» в тринитарной теологии Тертуллиана⁴⁶. Против теории «двойственного слова» и за интерпретацию учения Тертуллиана в смысле «однофазовой теории», в которой, тем не менее, различаются внутреннее «начало» бытия Логоса и его «конец» во внешнем проявлении, выступали Э. Эванс и Ж. Муэн⁴⁷. Согласно Р. Брауну, Тертуллиан был далек от того, чтобы признавать два различных Божественных Слова или даже два этапа одного Божественного Слова; его усилия были направлены на то, чтобы, «сохраняя естественное различие между *ratio* и *sermo*, показать, что Логос в христианской теологии представляет собой сложную реальность, в которой *ratio* и *sermo* являются, так сказать, двумя ликами, из которых один есть внутреннее основание, а другой — внешняя форма»⁴⁸. Нам представляется, что и Эванс, и Муэн, и Браун другими словами описывают одну и ту же теорию «двойственного слова», которой мы и будем придерживаться.

Далее, Тертуллиан, вслед за Иустином и Татианом, настаивает, что Сын, родившись от Отца как Слово через «произнесение» (*προβολή*, *prolatio*)⁴⁹, тем не менее, не отделился от Него, но сохранил с Ним существенное единство (*unitas*). В самом деле, согласно Тертуллиану,

«Бог произнес Слово (*protulit sermonem*) ... так же как корень произвел побег, источник — реку, солнце — луч. Ведь эти образы есть *προβολή* («истечения») тех сущностей, от которых они исходят. И я не сомневаюсь, когда называю Сына побегом корня, рекой источника и лучом солнца, так как всякое начало (*origo*) есть родитель (*parens*), и все, что из начала происходит, есть порождение (*progenies*), тем более Слово Божие, Которое в собственном смысле (*proprie*) получило имя Сына. И так же как ни побег не отделяется от корня, ни река от источника, ни луч от солнца, так и Слово не отделяется от Бога»⁵⁰.

Остановимся на использованном здесь термине *prolatio* (греч. *προβολή*) — «произнесение», образованным от глагола *proferre* («произносить»). В греческих глагольных вариантах *προβάλλοντες* и *προβαλλόμενος* он встречается уже в тринитарном учении Иустина⁵¹ и Татиана⁵², когда они, развивая тему «двойственного слова», описывают процесс произнесения слова человеком как образа произнесения Слова Богом⁵³. Данный термин использовали также гностики-валентинане для объяснения механизма эманации эонов плеромы, в результате которой единая Божественная сущность разделилась на множество самостоятельных и неравных друг другу божеств (эонов), слишком удалившихся от своего первоисточника⁵⁴.

⁴⁶ См., например, *Болотов*. 1994. Т. 2. С. 304–305; *Tixeront*. 1930. Vol. 1. P. 394; *Verhoeven*. 1948. S. 160–161; *Wolfson*. 1956. Vol. 1. P. 195; 299; *Kelly*. 1968. P. 111.

⁴⁷ См. *Evans*. 1948. P. 213–214; *Moingt*. 1966–1969. Vol. 3. P. 1060–1061.

⁴⁸ *Braun*. 1977. P. 259–261. Это же мнение Брауна воспроизводит, соглашаясь с ним, и К. Морескини (см. *Морескини*. 2011. С. 240).

⁴⁹ *Adv. Prax.* 8; *Apol.* 21 и др. См. *Braun*. 1977. P. 295.

⁵⁰ *Adv. Prax.* 8. Ср. *Adv. Prax.* 19: *Pater et Filius duo, et hoc non ex separatione substantiae sed ex dispositione, cum individuum et inseparatum Filium a Patre pronuntiamus.* Ту же идею и те же образы находим и в «Апологии» (*Apol.* 21).

⁵¹ *Iustin.* *Dial.* 61.2–3.

⁵² *Tatian.* *Orat. ad Graec.* 5.1–3.

⁵³ Об этом см. выше в Главе I.

⁵⁴ См. *Iren.* *Adv. haer.* I 1.1; I 1.2; I 11.3; *Tert. Adv. Valent.* 7; 9; 11–12; 27; 36–38; *Adv. Prax.* 8; *Hippol. Philosophum.* VI 31. Об этом термине и его значении у гностиков см. *Wolfson*. 1956. Vol. 1. P. 295–296. Следует отметить, что Иринеи в своей полемике с гностиками был склонен отвергать термин *προβολή* / *prolatio* на том основании, что рождение Слова Богом не похоже на произнесение слова человеком (см. *Iren. Adv. haer.* II 42.3).

Тертуллиан настаивает на возможности правильного понимания этого термина (προβολή veritatis), согласно которому такой способ происхождения означает распространение или передачу единой Божественной сущности без ее разделения или умаления:

«Это и будет истинным προβολή — стражем единства, на основании чего мы называем Сына произошедшим (prolatum) от Отца, но не отделенным (non separatum) [от Него]»⁵⁵.

В результате такого способа происхождения, который, если воспользоваться выражением Дж. Престиджа, можно назвать «эманацией»⁵⁶, Божественный Логос у Тертуллиана не только не отделяется от Отца, но и сохраняет с Ним существенное единство, поскольку в понимании Тертуллиана προβολή необходимо предполагает, что Сын происходит не откуда-то извне, а «из сущности Отца» (de substantia Patris)⁵⁷ и называется Сыном Божиим и Богом «по единству сущности» (ex unitate substantiae)⁵⁸. Вероятно, опираясь на известные ему символы веры (regulae fidei), отчасти сходные с принятым впоследствии в IV веке Никейским символом, Тертуллиан говорит, что Сын произошел от Отца как «Дух от Духа, Бог от Бога и Свет от Света»⁵⁹, что также демонстрирует полное единство Их сущности.

Далее, хотя, как мы видели, Тертуллиан вслед за греческими апологетами использует в своем тринитарном учении стоическую теорию «двойственного слова», он вносит в нее существенные коррективы. А именно, он замечает, что, в отличие от наших слов, которые суть «голос и звук уст, и, как говорят грамматик, колеблющийся воздух, воспринимаемый слухом», Слово Божие есть нечто «самостоятельное» (substantivum), некая «самостоятельная сущность» (aliqua substantia), «вещь» (res), «самостоятельная реальность» (substantiva res) и даже «Лицо» (persona), точнее *второе Лицо* Троицы (secunda persona), отличающееся от Отца и Св. Духа⁶⁰. Так же как и у Отца, Божественная сущность (substantia)⁶¹ Слова есть Дух⁶². По мнению А. Орбэ, воззрение Тертуллиана на субстанциацию или, точнее,

⁵⁵ Adv. Prax. 8. Подробнее о термине προβολή и его эквивалентах у Тертуллиана см. Braun. 1977. P. 294–297. Дальнейшее тринитарное использование данного термина связано с уточнением различия между рождением Сына и исхождением Духа во время тринитарных споров IV века. Так, св. Григорий Богослов называл Бога Отца προβολεύς («Произносителем», «Изводителем») Св. Духа, а Св. Дух — προβλήμα («Произнесением», «Изведением») Отца (см. Greg. Naz. Or. 29.2).

⁵⁶ Prestige. 1969. P. 104; тот же термин «эманация» использует и Э. Осборн (Osborn. 1997. P. 123). Помимо термина *prolatio* Тертуллиан реже употребляет по отношению к Логосу термин *derivatio* («ответвление», «истечение», см. Adv. Prax. 9; 14), который может рассматриваться в качестве эквивалента уже известного нам из библейской книги Премудрости (Прем 7:25) греческого термина ἀπόρροια («истечение», «эманация»), который использовался в похожем значении Афинагором (Athenag. Supplic. 10.4), Климентом Александрийским (Clem. Alex. Protr. 68.2), Плотинем (Plotin. Enn. II 1.7) и гностиками (Clem. Alex. Exc. Theod. 2.1–2). Синонимом термина *prolatio* в тринитарном учении Тертуллиана также может выступать термин (*e*)*missio* («испослание», «эманация», см. Adv. Prax. 5; De praescr. 13.2).

⁵⁷ Adv. Prax. 4; 7; 26.

⁵⁸ Apol. 21: Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae. Или «по единству с Отцом»: Deus ex unitate Patris vocari habeat (Adv. Prax. 19). О понятии *unitas substantiae* см. ниже § 1.3.1.

⁵⁹ Apol. 21: Ita de Spiritu Spiritus, et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum. Ср. Adv. Prax. 15, а также Iustin. Dial. 61.2–3; 128.3; Tatian. Orat. ad. Graec. 5.2; 7.1; Athenag. Supplic. 24.2; Hippol. Contra Noet. 11.

⁶⁰ Adv. Prax. 6; 7; 8; 12; 13; 26. Похожее рассуждение впоследствии мы находим у св. Григория Нисского (см. Greg. Nyss. Or. cat. 1). Подробнее о перечисленных здесь терминах см. ниже § 1.3.1.

⁶¹ О термине *substantia* у Тертуллиана и его коннотациях в физике стоиков подробнее см. ниже § 1.3.1.

⁶² Adv. Prax. 8: Sermo autem spiritu structus est, et ut ita dixerim, sermonis corpus est spiritus. Adv. Prax. 26: Nam et spiritus substantia est sermonis, et sermo operatio spiritus, et duo unum sunt.

персонализацию Логоса можно выразить с помощью следующей схемы, предполагающей «трехфазовую теорию» Его происхождения⁶³:

Non subsistens	Impersonalis	Ratio = Sophia (materia interna divina)
Immanens	Personalis	Sophia nata et condita
Subsistens	Personalis	Sermo non aeternus (= Verbum = Filius)

Рожденный от Отца в качестве инструмента творения мира, Логос у Тертуллиана, так же как у Филона и греческих апологетов, выполняет различные творческие и управляющие функции в мире, соответствующие Его роли в Божественной «икономии». Действительно, Бог *через Него* (per ipsum) как через Свой Разум, Слово и Силу сотворил все⁶⁴. Подобно Иринею Лионскому, Тертуллиан называет Сына и Св. Духа «двумя руками (manus ambae) Божиими, которыми Он совершил то, что создал»⁶⁵, т. е. Его Силами, опираясь на Которые Он все сотворил⁶⁶. Более того, поскольку, как мы видели, на второй стадии Логос становится самостоятельным существом (substantiva res, persona), Тертуллиан говорит, что Сам Логос является Творцом мира: Он Сам сотворил то, что было сотворено через Него⁶⁷. Кроме того, так же как и у греческих апологетов, у Тертуллиана Сын является посредником в передаче людям Божественного Откровения и истинного знания о Боге. В отличие от Отца, Который всегда остается Богом сокрытым и невидимым, Сын являлся во многочисленных теофаниях Ветхого Завета и тем более в Новом Завете, когда *Слово стало плотью*⁶⁸. По мнению Тертуллиана, Отец невидим по причине полноты и величия Своей сущности, а Сын видим как «некая отдельная часть» (pro modulo derivationis), так же как мы не можем видеть солнца во всей полноте его сущности, которая на небесах, но можем видеть нашими глазами его лучи по причине умеренности той его части (pro temperatura portionis), которая достигает оттуда до самой земли⁶⁹. Сын носит все те Божественные имена, что и Отец: *Всемогущий, Высочайший, Бог сил, Царь Израилев, Суций* и пр., поскольку все, что принадлежит Отцу, принадлежит и Сыну⁷⁰.

Учение Тертуллиана о *Святом Духе* хотя и значительно более развитое, чем у греческих апологетов, но страдает меньшей определенностью, чем его же учение о Логосе. Заслуга Тертуллиана состоит в том, что он открыто причисляет Дух к Троице, называя Его ее *третьим Лицом* (persona tertia)⁷¹. Он также впервые ясно и определенно учит о Божественности Духа, называя Его Богом (Deus), поскольку Дух, так же как и Логос, исходит «от Бога» (ex Deo)⁷². Однако способ происхождения Духа

⁶³ См. *Orbe*. 1958a. P. 732.

⁶⁴ Adv. Prax. 6; 7; 12; Apol. 21; Adv. Herm. 18; 45 и др.

⁶⁵ Adv. Herm. 45: Nunc est Dei dextera et manus ambae per quas operatus est ea quae molitus est; ср. Ис 48:13.

⁶⁶ Adv. Herm. 45: Haec sunt vires ejus, quibus enixus, totum hoc condidit.

⁶⁷ Adv. Prax. 7: fecit enim et ipse quae facta sunt per illum. В другом месте Тертуллиан различает Отца как *повелевающего* (dicens) чему-то возникнуть, а Сына как непосредственно *исполняющего* (faciens) это повеление (Adv. Prax. 12).

⁶⁸ Adv. Prax. 14–15; De praescr. 13 и др.

⁶⁹ Adv. Prax. 14. См. также *Wolfson*. 1956. Vol. 1. P. 331–332. С другой стороны, Тертуллиан утверждает, что Сын также «невидим, поскольку Он является Словом и Духом Божиим по свойству Своей сущности (ex substantiae condicione), ибо Он – Бог, будучи Словом и Духом Божиим» (Ibid. 14). Это напоминает учение Филона Александрийского о непостижимости не только Бога, но и Божественных сил по сущности (см. выше).

⁷⁰ Adv. Prax. 17.

⁷¹ Adv. Prax. 11–12.

⁷² Adv. Prax. 26: Et ideo Spiritus Dei Deus, et Sermo Dei Deus, quia ex Deo, non tamen ipse ex quo est. Ср. Adv. Prax. 2; 8 (a Patre decurrens). См. *Tixeront*. 1930. Vol. 1. P. 400; *Wolfson*. 1956. Vol. 1. P. 322. В

от Отца, в отличие от рождения Сына, остается у Тертуллиана до конца неосмысленным и терминологически неопределенным. По аналогии можно предположить, что Дух, так же как и Сын, вечно существовал в Отце и затем исшел от Него в определенное время, — вероятно, в то же, что и Сын⁷³. Кроме того, Тертуллиан впервые нашел способ объяснить отношение Духа не только к Отцу, Который является Его источником, но и к Сыну. А именно, Сын рассматривается Тертуллианом в причинном отношении как *посредник* в исхождении Св. Духа от Отца, поскольку Дух исходит «от Отца через Сына» (a Patre per Filium)⁷⁴, подобно тому как третий от корня плод из побега, третий от источника поток из реки и третья от солнца сияние от луча⁷⁵. Этой концепции исхождения Св. Духа *через Сына*, начало которой положил именно Тертуллиан⁷⁶, было уготовано большое будущее, поскольку именно в ней заключается один из возможных *логических* объяснений различия между рождением Сына и исхождением Духа⁷⁷. Так же как Логос, Дух «происходит из сущности Самого Бога» (ex ipsius Dei substantia) и есть «самостоятельная вещь» (substantiva res)⁷⁸ и Лицо (persona)⁷⁹. При этом Он «пребывает в Слове» (sermoni inerat)⁸⁰ и, подобно Ему, не отделяется от Отца⁸¹. В этом представлении можно видеть предвосхищение Тертуллианом будущей концепции «взаимопробывания» Лиц Троицы (περιχώρησις), характерной для греческой теологии IV–VIII вв.

Следует отметить, что в тринитарном учении Тертуллиана термин «Дух» (Spiritus) означает не только *третье Лицо* Троицы — Святой Дух, но и, как это будет ясно из следующего параграфа, саму *сущность* (substantia) Бога, общую для всех Лиц Троицы и по преимуществу и первично отождествляемую с Отцом (tota substantia). В связи с этим иногда бывает трудно определить, где у Тертуллиана речь идет о Духе как о Лице, а где — как о Божественной сущности, переданной Отцом Сыну⁸². Отсюда происходит смешение Тертуллианом представления о Сыне с представлением о Св. Духе, как, например, в следующем месте:

«Духом Божиим здесь будет то же самое, что и Слово. В самом деле, как у Иоанна, который говорит: *Слово стало плотью* (Ин 1:14), под

аспекте Божественного «домостроительства» Св. Дух, согласно Тертуллиану, тоже исходит от Отца (a Patre descendit), как, например, в момент крещения на новообращенных христиан, подобно тому как Он сошел на Христа во время Его крещения во Иордане (De bapt. 8; De carn. Chr. 3).

⁷³ См. Moingt. 1966–1969. Т. 3. Р. 1062–1063. См. Tert. Adv. Prax. 12; De bapt. 3 и др.

⁷⁴ Adv. Prax. 4: Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per Filium.

⁷⁵ Adv. Prax. 8: Tertius enim est spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice. Et tertius a fonte rivus ex flumine. Et tertius a sole apex ex radio. В своей икономической деятельности Дух также связан не только с Отцом, но и с Сыном, поскольку, согласно Тертуллиану, как Сын взял от Отца то, что Ему принадлежит, так и Св. Дух возьмет это от Сына (Adv. Prax. 25; ср. Ин 16:14–15). В целом, в тринитарном учении Тертуллиана «связь Отца с Сыном и Сына с Утешителем предполагает Трех связанных, Одного с Другим» (Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracletio tres efficit cohaerentes, alterum ex altero, Adv. Prax. 25).

⁷⁶ См. Moingt. 1966–1969. Т. 3. Р. 1067. Впрочем, в указанном месте Муэн склонен отрицать посредническую роль Сына в вечном исхождении Св. Духа от Отца, связывая ее лишь с Его временными функциями.

⁷⁷ Эту концепцию впоследствии можно встретить, например, у Оригена (Com. Ioann. II 6 // PG 14. 128A–129A), Илария Пиктавийского (De Trinit. XII 55), Григория Нисского (Ad Abl. // GNO. III 1. Р. 55.24–56.10; Contr. Eun. I 1.690.5–691.10), Максима Исповедника (Quaest. ad Thal. 63.167–173) и Иоанна Дамаскина (De fide orth. 12b. 47–49; 13. 77–78) и др.

⁷⁸ Adv. Prax. 26.

⁷⁹ Adv. Prax. 9; 11–12.

⁸⁰ Adv. Prax. 6; ср. Adv. Prax. 12: spiritus in sermone.

⁸¹ Adv. Prax. 8.

⁸² См. Cantalamessa. 1962. Р. 49–50; Moingt. 1966–1969. Т. 3. Р. 1066.

Словом также понимается Дух, так и здесь в имени Духа мы также узнаем Слово. Ведь Дух есть сущность Слова (*substantia sermonis*), и Слово есть действие Духа (*operatio spiritus*), и Два суть одно (*unum*)»⁸³.

Отчасти такое смешение связано с уже известной нам через греческих церковных писателей I–II вв. доктриной *бинитаризма* («учение о двоице»: Отец и Сыне–Духе). Однако у Тертуллиана оно не затемняет общей тринитарной концепции Бога, поскольку, как мы показали, у него оно тесно связано с представлением о «Духе» (*spiritus*) как *общей Божественной сущности* (*substantia*). Это представление, имеющее явные параллели с учением стоиков о мировой *пневме* как огненной первооснове мира⁸⁴, как мы увидим далее, оказалась весьма перспективной для последующего развития латинского тринитаризма в IV–V веках.

Далее, у Тертуллиана, как и у греческих апологетов, Св. Дух разделяет с Логосом определенные функции по творению и управлению миром:

«Вместе с Ними Отец создал человека и создал подобного Им, а именно, вместе с Сыном, Который должен был облечься в человека, и с Духом, Который должен был освятить человека. [И с Ними], как со служителями и советниками (*quasi cum ministris et arbitris*), Он беседовал в единстве Троицы»⁸⁵.

Св. Дух есть Божественный *Дар* (*munus*), Который Сын принял от Отца и излил на верующих после Своего Вознесения⁸⁶. Посланный Сыном в качестве замещающей Его Силы (*vicaria vis*)⁸⁷ и *Утешителя* (*Paracletus*), т.е. Защитника (*advocatus*)⁸⁸, Он освящает верующих⁸⁹, вдохновляет и продолжает вдохновлять пророков⁹⁰; Он совершает церковные таинства⁹¹, руководит церковной дисциплиной и дает людям силу для постижения Священного Писания⁹². Как и у Иринея, у Тертуллиана Св. Дух приводит людей к познанию Христа, а Христос — к познанию Бога Отца:

«Кому истина открыта без Бога? Кем познан Бог без Христа? Кем исследован Христос без Духа Святого? Кем усвоен Дух Святой без таинства веры?»⁹³

В целом, роль как Логоса, так и Духа в творении и управлении миром у Тертуллиана тесно связана с Их местом в «таинстве икономии» — распределении Божественной сущности между Лицами Троицы, к чему мы теперь и переходим.

⁸³ Adv. Prax. 26; ср. Apol. 21; 23; Adv. Prax. 7; 27; 29; De orat. 1; Adv. Marc. V 14.

⁸⁴ См. *Spanneut*. 1957. P. 332. Подробнее см. ниже, п. 1.3.1.

⁸⁵ Adv. Prax. 12.

⁸⁶ Adv. Prax. 30: *Nic interim acceptum a Patre munus effudit, Spiritum Sanctum, tertium nomen divinitatis, et tertium gradum majestatis, unius praedicatorum monarchiae, sed et oeconomiae interpretatorem.*

⁸⁷ De praescr. 13. Сам Сын, исполняя «домостроительство спасения», в свою очередь является «заместителем Отца» (*vicarius Patris*, Adv. Prax. 24).

⁸⁸ Adv. Prax. 1-2; 25.

⁸⁹ Adv. Prax. 2; 12.

⁹⁰ Apol., 18; Adv. Prax. 1. По мнению Тертуллиана, в ветхозаветные и новозаветные времена сам Логос был источником пророческого вдохновения, являвшись патриархам, пророкам и апостолам (см. Adv. Prax. 14–16; De praescr. 13 и др.). После же вознесения Христа Его пророческое служение продолжает Св. Дух (см. De anima 11; 21; Adv. Marc. IV 22; V 8).

⁹¹ De bapt., 4; 8.

⁹² De virg. vel. 1.

⁹³ De anima 1.

1.3. *Онтологическая сторона: соотношение в Боге единой сущности и трех Лиц.* После того, как мы рассмотрели тринитарное учение Тертуллиана с генетической стороны, т. е. выяснили, как Лица Троицы происходят друг от друга и какими особыми отличительными признаками и функциями каждое из Них обладает, необходимо рассмотреть вопрос о том, как Тертуллиан философски обосновывает, с одной стороны, единство Бога, а с другой — Его троичность. В самом деле, согласно Тертуллиану,

«и Отец Бог, и Сын Бог, и Дух Святой Бог, и каждый из Них — Бог»⁹⁴, и вместе с тем «один Бог, от Которого» вся Троица⁹⁵, и вся «Троица — единого Божества»⁹⁶.

По мнению Тертуллиана, который следует в этом за греческими христианскими писателями, на множественность Лиц в едином Божестве указывается и Ветхом Завете⁹⁷, и в переданном от апостолов «правиле веры» (*regula fidei*):

«Мы же всегда, а теперь особенно, будучи научены *Утешителем*, то есть *Наставником всякой Истины*, верим в единственного Бога (*unicum Deum*) при сохранении того распределения (*sub hac dispensatione*), которое мы называем *οἰκονομία*. В соответствии с ним у единого Бога есть Его Слово, Которое произошло от Него, и *через Которое все начало быть, и без Которого ничто не начало быть* (Ин 1:3). Мы верим, что Оно было послано от Отца в Деву и родилось от Нее: Бог и человек, Сын Божий и Сын человеческий, называемый Иисусом Христом. Мы верим также, что Он пострадал, умер и был погребен по Писаниям, и воскрешен Отцом, и взят снова на Небо, и сидит одесную Отца, и грядет судить живых и мертвых. Потом Он послал, как и обещал, от Отца Святого Духа, *Утешителя*, Освятителя веры тех, кто верит в Отца и Сына и Святого Духа. Это правило [веры] (*regula*) происходит изначально из самого Евангелия прежде каких бы то ни было древних еретиков»⁹⁸.

Для решения тринитарной проблемы Тертуллиан, во-первых, использует специальную логико-философскую терминологию (или *категориальный подход*)⁹⁹, и, во-вторых, развивает политико-юридическое учение о *Божественной монархии*.

1.3.1. *Категориальный подход.* Прежде всего, обращает на себя внимание, что в своем тринитарном учении Тертуллиан проводит различие между *двумя рядами терминов, или категорий*¹⁰⁰:

единство	различие
substantia («сущность»)	forma («форма», «аспект»)
status («статус», «положение»)	gradus («степень», «порядок»)
potestas («могущество», «власть»)	species («образ», «вид»)

⁹⁴ Adv. Prax. 13: et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus sanctus Deus, et Deus unusquisque.

⁹⁵ Adv. Prax. 2: unus Deus ex quo... (полностью цитату см. ниже).

⁹⁶ De pudic. 21: Trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus. О термине *trinitas* и его греческом эквиваленте τριὰς см. Braun. 1977. P. 151–157.

⁹⁷ Adv. Prax. 12.

⁹⁸ Adv. Prax. 2. См. также De praescr. 13.2.

⁹⁹ На философском происхождении данной терминологии настаивает К. Морескини, см. Морескини. 2011. С. 231.

¹⁰⁰ См. Adv. Prax. 2; 8; 12; 13; 19; 27; Apol. 21 и др. Об этих категориях в целом см. Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 328–332; Moingt. 1966–1969. T. 2. P. 299–550; Braun. 1977. P. 167–241; Daniélou. 1978. P. 280–290.

Термины *первого* ряда (*substantia, status, potestas*) в целом выражают момент Божественного *единства* (*unitas, unum, unio*) и означают реальную неизменную основу Божественного бытия, взятую в полноте своих сущностных свойств и сил. Рассмотрим эти термины по порядку.

Сущность (*substantia*) в приложении к Богу у Тертуллиана означает *неизменную основу, материальный субстрат*, конституирующий Божественное бытие, который Тертуллиан вслед за стоиками и евангелистом Иоанном (Ин 4:24) называет *Духом* (*spiritus*)¹⁰¹. Помимо библейских истоков, учение Тертуллиана о Духе как сущности Бога также имеет явные параллели со стоическим учением о творческой огненной первооснове мира — *пневме* (*πνεῦμα, spiritus*)¹⁰². Более того, как было установлено, в значении первоосновы и материального субстрата термин *substantia* у Тертуллиана приближается к *первой* стоической категории — *ὑποκειμένον* («подлежащее»)¹⁰³. Поэтому наш отечественный исследователь А. А. Спасский ошибочно связывал термин *substantia* у Тертуллиана со *второй* стоической категорией — *τὸ κοινῶς ποῖόν ὑποκειμένον* («подлежащее, обладающее общим качеством»)¹⁰⁴. Еще прежде Спасского А. фон Гарнак выдвинул гипотезу о юридическом происхождении тринитарной терминологии Тертуллиана. В частности, он указывал, что термин *substantia* у Тертуллиана означает общую собственность, общее имущество, которым обладают несколько юридических лиц¹⁰⁵, что также было убедительно опровергнуто современными учеными¹⁰⁶. Кроме того, несмотря на устоявшееся мнение о Божественной сущности как материальном субстрате, Э. Эванс выдвинул гипотезу о том, что термин *substantia* у Тертуллиана в логико-философском (помимо юридического и обыденного) смысле *всегда* означает *первую сущность* Аристотеля, т. е. конкретную вещь, с чем, как мы увидим, не согласно большинство исследователей¹⁰⁷.

Еще более явно стоические истоки термина *substantia* у Тертуллиана прослеживаются в упоминавшемся ранее его учении о *телесности* Бога, которое является характерной особенностью теологии Тертуллиана. Действительно, согласно Тертуллиану, хотя Бог есть Дух, Он есть «своего рода тело в своем образе»¹⁰⁸. В этом утверждении Тертуллиан опирается на физику стоиков, согласно которым все

¹⁰¹ Adv. Prax. 5; 7; 8; 26; Apol. 21; Adv. Marc. II 9; De pudic. 21. На сегодняшний день считается общепризнанным, что Тертуллиан понимает Божественную сущность (*substantia*) в смысле материального субстрата. См. *Schlossmann*. 1906b. S. 408; *Wolfson*. 1956. Vol. 1. P. 326; *Cantalamesa*. 1962. P. 49; *Stead*. 1963. P. 62; *Braun*. 1977. P. 182; 189–194; *Daniélou*. 1978. P. 281; *Osborn*. 1997. P. 131; *Морескини*. 2011. С. 237–238.

¹⁰² См. SVF. I 533; II 310; 413; 422; 786; 841; 1009; *Diogen. Laërt. Vitae philos.* VII 137; 139; *Seneca. Dial.* XII 8.3; Ep. 41.1–2; см. также *Spanneut*. 1957. P. 332; *Cantalamesa*. 1962. P. 12–13; 26–27; *Braun*. 1977. P. 189. Впервые термин «сущность» (*οὐσία*) в тринитарном контексте употребил Иустин Философ (см. *Iustin. Dial.* 128.4), у которого она также имеет вполне материальный характер и сравнивается с огнем. См. *Kriebel*. 1932. S. 94.

¹⁰³ См. SVF. II 369–374; *Braun*. 1977. P. 182; 194. В целом о четырех стоических категориях (субстрат, качество, состояние, отношение) см. SVF. II 369; *Столяров*. 1995. С. 98–102.

¹⁰⁴ *Спасский*. 1914. С. 74. Об этой категории см. ниже, наше определение термина *status*.

¹⁰⁵ *Harnack*. 1887. Bd. 2. S. 288; 307; 1961. Vol. 4. P. 122; 144; см. также *Bethune-Baker*. 1903. P. 138; *Bigg*. 1913. P. 205, подробнее об этом значении см. ниже, п. 1.3.2.

¹⁰⁶ См. ниже, п. 1.3.2.

¹⁰⁷ *Evans*. 1948. P. 41–44. Наше мнение по этому вопросу мы приведем ниже в этом параграфе.

¹⁰⁸ Adv. Prax. 7: Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. О стоических истоках этого учения см. SVF. I 153; II 310; 1028; *Diogen. Laërt. Vitae philos.* VII 147–148. См. также *Spanneut*. 1957. P. 288–290; *Stead*. 1963. P. 62; *Braun*. 1977. P. 189.

существующее — телесно, бестелесны только время, пространство, пустота и смысл высказываний (λεκτόν)¹⁰⁹. Нечто подобное утверждает и Тертуллиан:

«Все, что существует, есть своего рода тело; бестелесно лишь то, что вовсе не существует»¹¹⁰.

Следовательно, если Бог действительно существует, то Он должен быть в какой-то степени телесным или обладать телом. Ведь, согласно Тертуллиану, тело (corpus) есть «то, благодаря чему что-то существует» (aliquid per quod est)¹¹¹. По существу, он отождествляет тело с понятием сущности (substantia) как субстрата, первоосновы вещи: «Сама сущность есть тело всякой вещи»¹¹². И если Бог есть реально существующая, самостоятельная сущность, то, по логике Тертуллиана и стоиков, Он с необходимостью должен быть телом¹¹³. Таким образом, учение Тертуллиана о телесности Бога направлено на то, чтобы показать, что Бог обладает действительным, самостоятельным существованием, а не представляет собой плод нашего воображения или что-то несамостоятельное, подобно акциденциям¹¹⁴. По словам К. Морескини, здесь «библейский реализм соединился со стоическим материализмом»¹¹⁵.

Далее, согласно Тертуллиану, общее для всех Лиц Троицы имя «Бог» (Deus), так же как и имя «Дух» (Spiritus), — это имя самой сущности Божией, то есть Божественности (substantiae ipsius nomen, id est divinitatis), а все остальные имена Божии, такие как Господь (Dominus), Вседержитель и др., выражают присущие ей свойства или силы (accedentis rei mentio; nomen potestatis)¹¹⁶. Поэтому следует различать в Боге *сущность* (= тело) и ее *свойства*: «Одно — Бог, а другое — Божие»¹¹⁷. Основными *сущностными свойствами* Божиими Тертуллиан считает вечность, нерожденность, нетварность, безначальность, бесконечность и творческую мощь¹¹⁸. Согласно Тертуллиану, все свойства Бога образуют уникальный Божественный *status*, или *совокупность сущностных свойств*, характерных только для Божественного бытия¹¹⁹. Термин *status* у Тертуллиана можно соотнести со второй стоической категорией: τὸ ποιόν («качество»), которая вместе с сущностью (οὐσία = substantia, ὑποκείμενον) образует каждую конкретную, реально существующую

¹⁰⁹ См. SVF. II 329; 359; 361; 363; *Diogen. Laërt.* Vitae philos. VII 140–141; *Sext. Emp.* Adv. Math. VIII 263; X 218; *Seneca.* Ep. 58.15. Тертуллиан добавляет к этому также движение, действие, страдание, стремление, обязанности и др.; см. Adv. Herm. 36.

¹¹⁰ De carn. Chr. 11: Omne quod est, corpus est sui generis: nihil est incorporale, nisi quod non est.

¹¹¹ De carn. Chr. 11: Sed ne esse quidem potest, nisi habens per quod sit. Cum autem sit, habeat necesse est aliquid, per quod est. Si habet aliquid per quod est, hoc erit corpus ejus.

¹¹² Adv. Herm. 35: ipsa substantia corpus sit rei cujusque. Ср. Adv. Herm., 36: unam omnibus formam solius corporalitatis, quae substantiae res est. См. также *Tixeront.* 1930. Vol. 1. P. 394; *Daniélou.* 1978. P. 181; 282.

¹¹³ Именно так предлагает понимать мысль Тертуллиана блаж. Августин: ipsam naturam substantiamque divinam corpus vocare (De haeres. 86).

¹¹⁴ Точно так же понимает это учение Августин: sed potuit, ut dixi, propterea putari corpus Deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas, non est corporis vel animae qualitas, sed ubique totus, et per locorum spatia nulla partitus, in sua tamen natura atque substantia immutabiliter permanet (Ibid. 86). См. также *Spanneut.* 1957. P. 290.

¹¹⁵ *Морескини.* 2011. С. 237.

¹¹⁶ Adv. Herm. 3.

¹¹⁷ Adv. Marc. I 4: aliud enim Deus, aliud quae Dei.

¹¹⁸ Adv. Marc. I 3: Deum, summum esse magnum, in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine. Ibid. 7: Hanc (sc. substantiam) solam innatam, infectam, solam aeternam et universitatis conditricem.

¹¹⁹ Apol. 21; Adv. Marc. I 3; Adv. Prax. 2; 19. См. *Braun.* 1977. P. 201–205; *Evans.* 1948. P. 52. Этот Божественный *status* Тертуллиан иногда называет также «образом Божиим» (effigies Dei, forma Dei, см. Adv. Prax. 7; Adv. Marc. I 3; 11; V 20) и «Божественной природой» (divina natura, De praescr. 7; De test. anim. 2; Adv. Marc. II 6; 11; De pudic. 2).

вещь¹²⁰. В связи с этим характерно выражение Тертуллиана *status substantivus* («сущностный статус»), т. е. совокупность характерных свойств, сказывающихся о субстрате¹²¹. По мнению Г. Вольфсона, термин *status* у Тертуллиана имеет скорее юридическо-социальное значение и означает общую *substantia* и *potestas* в Троице¹²². Однако это мнение кажется нам натянутым: оно не обосновано текстами Тертуллиана и не поддерживается специалистами.

Наконец, термин *potestas* означает силу или мощь, присущую какой-либо сущности, либо ее власть и авторитет¹²³. Можно также сказать, что *potestas* есть *substantia* в действии¹²⁴. Если мы приложим все эти термины к Богу, то получим следующее: Бог является особой *сущностью* (*substantia*), составляющей неизменную и непроявленную основу Его реального бытия; в соответствии со Своей сущностью Он обладает и Своим особым *статусом* (*status*), т. е. совокупностью сущностных свойств, а также присущим Ему *могуществом и властью* (*potestas*). Все эти три категории безразлично сказываются о каждом из Лиц Троицы и объединяются в понятие единого Бога.

Если мы обратимся теперь к категориям *второго* ряда (*forma, gradus, species*) из приведенной выше таблицы, то обнаружим, что в целом они выражают момент Божественного *различия* (*distinctio*) и показывают определенное внутреннее *распределение* (*dispositio, dispensatio, οἰκονομία*) единой и неделимой Божественной сущности, обуславливающее существование в Боге трех Лиц. Согласно А. А. Спасскому, эти понятия соответствуют стоической категории τὸ ἰδίως ποῖόν («особое свойство», *proprietas*)¹²⁵. Эта гипотеза представляется нам вполне вероятной, однако доказать стоическое, а не, например, аристотелевское происхождение понятия «особого свойства» (*proprietas* = ποῖότης) у Тертуллиана не представляется возможным. Другой исследователь, Э. Осборн, не так давно выдвинул гипотезу о том, что различия между Лицами Троицы у Тертуллиана основываются на четвертой стоической категории — «состояние в отношении» (*relative disposition*), или просто «отношение», что соответствует западной средневековой доктрине «субстанциальных отношений» (*substantial relations*) в Троице¹²⁶. Однако данную гипотезу нельзя признать убедительной не только по причине ее явно анахронистического характера (термин *relativum* в тринитарную теологию впервые ввел лишь Аврелий Августин, о чем речь пойдет ниже), но и по причине невозможности доказать стоические, а не аристотелевские истоки категории отношения, а также — и это главное — потому, что Тертуллиан *никогда* не употребляет соответствующие термины: *relatio, relativum, ad aliquid* в своей тринитарной доктрине. Действительно, для подтверждения своей гипотезы Осборн ссылается лишь на 10-ю главу трактата «Против Праксея». Однако в ней речь идет лишь о том, что понятие «Отец» предполагает наличие у него Сына, а «Сын» — Отца; ведь для того, чтобы Отец был Отцом, Ему необходимо иметь Сына, а чтобы Сын был Сыном, Ему необходимо иметь Отца. Другими словами, если Отец и Сын не могут так называться сами по себе, и тем более Они никоим образом не могли бы произойти от самих себя, чтобы Отец самого себя сделал себе Сыном, а Сын самого себя сделал бы себе Отцом, как учил модалист Праксей¹²⁷. Не говоря о том, что именование Бога Отцом Тертуллиан считал не изначальным¹²⁸, подобных

¹²⁰ См. SVF. II 369–398; Braun. 1977. P. 201–202; 206–207.

¹²¹ De anima 32.

¹²² Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 329.

¹²³ Evans. 1948. P. 55–56.

¹²⁴ Evans. 1948. P. 57.

¹²⁵ Спасский. 1914. С. 74–75; об этой категории см. SVF. II 374; III Diog. Bab. Fr. 22; Столяров. 1995. С. 100.

¹²⁶ Osborn. 1997. P. 125–127.

¹²⁷ Adv. Prax. 10.

¹²⁸ См. выше, п. 1.3.1.

рассуждений об относительности имен Отца и Сына мы найдем немало в патристике¹²⁹, и из них никак не следует, что Тертуллиан в своем тринитарном учении опирался на стоическую категорию «состояния в отношении» или что он видел различия между Лицами Троицы только в одной этой категории, которую он к тому же никогда не использует *explicite*. Вместе с тем гипотеза Осборна представляется нам весьма оригинальной и принципиальной в перспективе дальнейшего развития латинского тринитаризма. Она предполагает необходимо взаимообусловленное существование Лиц Троицы.

Если мы рассмотрим теперь по отдельности термины из левой колонки приведенной выше таблицы категорий, то обнаружим, что термин *gradus* («степень», «порядок», «определенная позиция») означает у Тертуллиана внутренний порядок передачи или распределения Божественной сущности, определенную последовательность, иерархичность Божественного бытия¹³⁰, начинающегося от Бога Отца, Который есть *высшая степень* (*summus gradus*), или *целая сущность* (*tota substantia, plenitudo*)¹³¹, и далее распространяющегося на Сына и Духа, Которые суть ее *ответвления и части* (*derivatio totius et portio*)¹³². По мнению Г. Вольфсона, термин *gradus* у Тертуллиана соответствует греческому термину *τάξις* у Иустина и Афинагора и означает «причинностные отношения» (*causal relations*) между Лицами Троицы¹³³. Однако такая интерпретация не может быть признана обоснованной. Что касается связанных с этим терминов *portio* и *derivatio*, приводивших исследователей тринитарной доктрины Тертуллиана в замешательство, то они, по справедливому замечанию Э. Осборна, на самом деле означают у Тертуллиана единство, а не разделение¹³⁴, а Ж. Тиксерон и Дж. Келли связывают их со стоическими материалистическими представлениями Тертуллиана¹³⁵. Так или иначе, по мнению большинства исследователей, термин *species* («образ», «вид», «проявление») у Тертуллиана означает проявленный вовне образ или частный способ существования единой Божественной сущности, а термин *forma* («форма», «вид», «аспект») — принцип ее индивидуации в какой-то конкретной форме, благодаря которой сущность становится явной и определенной¹³⁶. Еще одним термином, с помощью которого Тертуллиан различает Лица Троицы, является термин *modulus* («мера») ¹³⁷. По мнению Г. Вольфсона, этот термин тождествен терминам *forma* и *gradus*, означающим причинную зависимость Сына от Отца. В свою очередь, термин *species* Вольфсон

¹²⁹ См., например, *Greg. Naz. Orat.* 29.16 и др.

¹³⁰ См. *Evans.* 1948. P. 52; *Moingt.* 1966–1969. T. 2. P. 448–454; *Kelly.* 1968. P. 114; *Daniélou.* 1978. P. 290; 293.

¹³¹ В связи с этим Вольфсон полагает, что именно Отец как *tota substantia* является «общим субстратом» Лиц Троицы (*Wolfson.* 1956. Vol. 1. P. 326).

¹³² *Apol.* 21: Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur. *Adv. Prax.* 9: Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio sicut ipse profitetur: quia pater maior me est. *Ср. Adv. Prax.* 14; 26; *Adv. Marc.* III 6 (о термине *derivatio*, близком к греческому ἀπόρροια, см. выше, п. 1.2). Вместе с тем Тертуллиан считает, что по единству сущности можно назвать солнцем и отдельный луч солнца: «Однако, — говорит он, — если бы я сначала назвал солнцем то, чему принадлежит луч, я не стал бы тотчас называть луч солнцем. Ведь тогда я сделал бы два солнца. Но я посчитал бы и солнце, и его луч двумя самостоятельными вещами и двумя видами единой и нераздельной сущности, так же как Бога и Его Слово, как Отца и Сына» (*Adv. Prax.* 13).

¹³³ *Wolfson.* 1956. Vol. 1. P. 330.

¹³⁴ *Osborn.* 1997. P. 133; *ср. Wolfson.* 1956. Vol. 1. P. 326.

¹³⁵ *Tixeront.* 1930. Vol. 1. P. 398–399; *Kelly.* 1968. P. 114.

¹³⁶ *Evans.* 1948. P. 54–55; 57; *Kelly.* 1968. P. 114; *Daniélou.* 1978. P. 290; 293; *Braun.* 1977. P. 204. Впрочем, у Тертуллиана, как и у Цицерона (см. *Cicero.* *Topica* 7), термины *forma* и *species* часто являются синонимами (см. *Evans.* 1948. P. 57).

¹³⁷ См. *Apol.* 21; *Adv. Prax.* 14.

предлагает понимать как «индивидуальный вид», т.е. как «индивид», а также как «внешнее проявление»¹³⁸.

Теперь поясним эту сетку категорий примерами, взятыми Тертуллианом из физического мира и впоследствии ставшими классическими в христианской тринитарной теологии. Так, корень, побег и плод, или источник, река и поток, или солнце, луч и сияние суть три нераздельно связанные друг с другом последовательно в определенном порядке (*gradus*) раскрывающиеся *индивидуальные образы существования или проявления* (*formae, species*) одной и той же *единой и неделимой сущности* (*unius et indivisae substantiae*) – дерева, воды или света¹³⁹. Подобным образом Тертуллиан представляет себе и соотношение в Боге единой сущности и трех Лиц, которые суть

«три не по статусу, но по порядку, не по сущности, но по форме, не по могуществу, но по проявлению. Ведь Они имеют единую сущность, единый статус и единое могущество, ибо один Бог, от Которого происходят эти порядки, формы и проявления, известные под именем Отца, Сына и Святого Духа»¹⁴⁰. «Троица спускается от Отца через соединенные и связанные порядки, ничем не нарушая монархии и поддерживая состояние икономии»¹⁴¹.

Такое «состояние икономии» (*oekonomiae status*) предполагает, что Божественная сущность по очереди передается каждому Лицу Троицы и как бы распределяется между Ними; причем это не просто распределение единой и неделимой сущности, но ее своего рода «систематическое расположение», «конструктивный порядок и система»¹⁴². По мнению М. Спаннэ, эта «икономическая теория, не будучи напрямую зависимой от стоицизма или философии, тем не менее является объяснением Троицы, согласующимся со стоической теологией»¹⁴³. Таким образом, по мысли Тертуллиана, в трех взаимосвязанных формах проявляется одна и та же сущность (*una substantia in tribus cohaerentibus*)¹⁴⁴, и Лица Троицы *единосущны* друг другу (*unius substantiae*)¹⁴⁵, будучи связаны *единством сущности* (*per substantiae unitatem*)¹⁴⁶. Как представляется, эту замечательную по своей точности и весьма перспективную для христианской тринитарной теологии формулу: *unitas substantiae* («единство сущности»), эквивалентную знаменитому греческому термину ὁμοούσιος («единосущный»), принятому на Никейском Соборе в 325 г.¹⁴⁷, Тертуллиан мог

¹³⁸ Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 330–332.

¹³⁹ См. Adv. Prax. 8; 13; 19; 29; Apol. 21.

¹⁴⁰ Adv. Prax. 2: Tres autem non statu, sed gradu; nec substantia, sed forma; nec potestate, sed specie: unius autem substantiae, et unius status, et unius potestatis; quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur. Ср. Adv. Prax. 7; 8; 19.

¹⁴¹ Adv. Prax. 8: Ita Trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstrepat et oekonomiae statum protegit.

¹⁴² Prestige. 1969. P. 102.

¹⁴³ Spanneut. 1957. P. 310.

¹⁴⁴ Adv. Prax. 12. Тертуллиан в отношении Лиц Троицы часто использует восходящие к стоикам философские термины, выражающие различные способы единства предметов: *conjunctio* (Adv. Prax. 24; 27), *cohaerens* (Adv. Prax. 12; 25), *conexus* (Adv. Prax. 8; 25), *consertus* (Adv. Prax. 8) и др. См. Schlossmann. 1906b. S. 413–416; Spanneut. 1957. P. 308–309.

¹⁴⁵ Adv. Prax. 2; 13.

¹⁴⁶ Adv. Prax. 2; 25; Apol. 21.

¹⁴⁷ Prestige G. L. 1969. P. 219–220. После Тертуллиана формула *unius substantiae* (букв. «единой сущности») использовалась многими латинскими богословами IV–V вв. как аналог греческого термина ὁμοούσιος («единосущный»), хотя впоследствии она была вытеснена термином *consubstantialis* («единосущный»), который встречается в этом значении уже у Тертуллиана (Adv. Herm. 44), правда, не в отношении Лиц Троицы. (В тринитарное богословие его впервые ввел в середине IV века Марий Викторин, о чем речь пойдет ниже). Греческий термин ὁμοούσιος в тринитарную теологию впервые

заимствовать как из огласительной практики своего времени¹⁴⁸, так и из стоической физики. Действительно, единство Лиц Троицы мыслится им не как *нумерическое тождество* (*numeri singularitas*)¹⁴⁹ одной и той же единичной субстанции, но как *общность единого и неделимого материального субстрата*, который Их образует¹⁵⁰. Можно видеть в этом представлении определенное влияние стоического учения о мировой *пневме*, служащей объединяющим принципом всех вещей на разных уровнях мирового бытия¹⁵¹. Следует особенно подчеркнуть, что под несомненным влиянием стоической физики и тех физических аналогий, к которым прибегает Тертуллиан, он понимает единство Божественной сущности именно в *материальном смысле*, подобно единству сущности воды в источнике, потоке и реке или древесины в корне, стволе и побеге¹⁵². Так, сравнивая отношение между Богом и Логосом со стволом и ветвью, он замечает:

«Материальный источник (*materia matrix*)¹⁵³ остается целостным и невредимым, даже если ты заимствуешь у него многие отростки свойств (*plures traduces qualitatum*)»¹⁵⁴.

В связи с этой передачей Божественной сущности от Отца к Сыну, а через Него к Духу Тертуллиан рассматривает не как ее отделение или рассечение на части, но как непрерывное *продолжение и распространение*¹⁵⁵. Как было упомянуто выше, по мнению Э. Эванса, у Тертуллиана Божественная сущность (*substantia*) тождественна не стоическому *общему подлежащему* разных вещей, но *первой сущности* Аристотеля, т.е. является конкретной, единичной реальностью, модусами и формами которой являются три Лица: «Три суть одно *по единству субстанции*, поскольку Они суть одна тождественная субстанция, одна единичная Вещь»¹⁵⁶. Однако такое единично-конкретное понимание единства Божественной сущности, на наш взгляд, не подтверждается текстами самого Тертуллиана, в которых он ясно различает *substantia* как общий материальный субстрат и *substantia* как конкретный предмет, называемый более правильно *res substantiva* и *persona* (см. ниже). Без этого различия Тертуллиан просто не смог бы опровергнуть монархианское учение.

Наряду с указанными выше в таблице категориями, демонстрирующими совместимость в Боге различия между Отцом, Сыном и Духом с внутренним единством Их сущности, статуса и могущества, Тертуллиан использует ряд терминов, поясняющих, что Они являются не просто формами существования или проявлениями единой и неделимой Божественной сущности, но самостоятельными *сущностями* (*res*), *частными сущностями* (*substantia propria*) и даже *Лицами* (*persona*)¹⁵⁷. Первый термин *res* означает «вещь», «предмет», «существо», нечто

был введен Оригеном (см. *Origen. In Ep. ad Hebr. // PG 14, 1308D*). См. также *Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 327*.

¹⁴⁸ *Braun. 1977. P. 151*.

¹⁴⁹ *Adv. Prax. 25*.

¹⁵⁰ *Spanneut. 1957. P. 300; Cantalamessa. 1962. P. 16; Kelly. 1968. P. 115; Braun. 1977. P. 148–150; 189; Морескини. 2011. С. 237*.

¹⁵¹ См. *Seneca. Ep. 102.6; Pomponius. Dig. 41.3.30*; см. также *Cantalamessa. 1962. P. 26–27; Braun. 1977. P. 149*.

¹⁵² О материальном характере терминов *substantia* и *unitas substantiae* у Тертуллиана см. *Schlossmann. 1906b. S. 407–416; Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 326–327; Braun. 1977. P. 151; 182–183; 190; 194*.

¹⁵³ Букв. «материнский ствол».

¹⁵⁴ *Apol. 21*; ср. *Adv. Prax. 8: Nihil tamen a matrice alienatur a qua proprietates suas ducit*.

¹⁵⁵ *Apol. 21: nec separatur substantia, sed extenditur ... a matrice non recessit sed excessit. Cp. Adv. Prax. 11; 12*.

¹⁵⁶ *Evans. 1948. P. 44*.

¹⁵⁷ См. *Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 323–324*.

самостоятельное, в отличие от свойств, действий или состояний вещи¹⁵⁸. Для более точной передачи самостоятельности и самобтности Божественных Лиц Тертуллиан соединяет с этим термином прилагательное *substantivum* («самостоятельный», «самобытный»)¹⁵⁹: в результате получается термин *res substantiva* («самобытный предмет», «самостоятельное существо»)¹⁶⁰. В таком же значении Тертуллиан иногда использует уже известный нам термин *substantia*¹⁶¹, который в данном случае означает не общий материальный субстрат вещи, а *самостоятельно существующее, индивидуальное нечто* (*substantia propria, aliqua substantia*)¹⁶², обладающее своими особыми свойствами (*proprietas substantiae*)¹⁶³. То, что термин *substantia* у Тертуллиана иногда может иметь значение *индивидуальной, конкретной сущности, или существа*, ясно из следующего его разъяснения:

«Одно – субстанция (*substantia*), а другое – природа субстанции (*natura substantiae*). Если субстанция у каждой вещи особенная, то природа может быть общей. Например, субстанция – это камень, железо, а твердость камня и железа – это природа субстанции. Твердость объединяет, а субстанция разделяет»¹⁶⁴.

В этом значении термин *substantia* у Тертуллиана приближается к аристотелевской категории *πρώτη οὐσία* («первая сущность»)¹⁶⁵ и к термину *ὑπόστασις* («ипостась», «конкретное существо») в последующей греческой теологии, в частности, у Оригена и Каппадокийцев¹⁶⁶. Об этом говорит и сама его этимология: латинское слово *substantia* происходит от глагола *substare* («стоять под», «подстоять», «лежать в основе», отсюда – «существовать самостоятельно»), так же как и греческое слово *ὑπόστασις* происходит от глагола *ὑφίστασθαι, ὑφίστηκέναι* («стоять под», «лежать в основе»)¹⁶⁷. Тем не менее, в конце I в. и во II в. слово *substantia* стало обычным переводом на латынь греческого термина *οὐσία* («сущность») у языческих философов и риторov¹⁶⁸. Такая двусмысленность латинского термина *substantia*,

¹⁵⁸ Adv. Prax. 7–8; 13; 26. Moingt. 1966–1969. Т. 2. Р. 354–356. Латинское слово *res* соответствует греческому *πρᾶγμα* («вещь», «предмет»), которое применялось в тринитарном учении сначала современником Тертуллиана — Оригеном (см. *Origen. Contra Cels.* VIII 12), а затем в ходе полемики с савеллианством и в тринитарной теологии IV века, в частности, у Илария Пиктавийского и Великих Каппадокийцев.

¹⁵⁹ Adv. Prax. 7.

¹⁶⁰ Adv. Prax. 26. Moingt. 1966–1969. Т. 2. Р. 356–367; Морескини. 2011. С. 238. Греческий эквивалент *res substantiva* – это *πρᾶγμα ὑφειστώς* («самобытная вещь»). Об этом термине см. Braun. 1977. Р. 193; 195–196.

¹⁶¹ См. Adv. Prax. 7; 8; 26.

¹⁶² См. Wolfson. 1956. Vol. 1. Р. 323–325; Moingt. 1966–1969. Т. 2. Р. 313–316; 348–353; Морескини. 2011. С. 238.

¹⁶³ Adv. Prax. 7; см. Wolfson. 1956. Vol. 1. Р. 324; Moingt. 1966–1969. Т. 2. Р. 316–318.

¹⁶⁴ De anima 32: Aliud est autem substantia, aliud natura substantiae. Siquidem substantia propria est rei cujusque, natura vero potest esse communis. Suscipe exemplum. Substantia est lapis, ferrum; duritia lapidis et ferri, natura substantiae est. Duritia communicat, substantia discordat.

¹⁶⁵ См. Evans. 1948. Р. 41–44; Wolfson. 1956. Vol. 1. Р. 325; Braun. 1977. Р. 182.

¹⁶⁶ Braun. 1977. Р. 192–192; Evans. 1948. Р. 39–44; Морескини. 2011. С. 238.

¹⁶⁷ Braun. 1977. Р. 170–172.

¹⁶⁸ Braun. 1977. Р. 176; 193–194; Moingt. 1966–1969. Т. 2. Р. 368–377; Морескини. 2011. С. 235. Согласно Э. Эвансу, латинский термин *substantia* изначально (не ранее Квинтилиана) появился в качестве кальки греческого термина *ὑπόστασις*, означавшего нечто реально существующее и тождественного термину *οὐσία* (см. Evans. 1948. Р. 39). Как указывает Г. Вольфсон, термин *substantia* мог соответствовать обоим греческим терминам — как *ὑπόστασις*, так и *οὐσία* (Wolfson. 1956. Vol. 1. Р. 325). Следует также иметь в виду, что во время Тертуллиана четкого различия между самими греческими терминами *ὑπόστασις* и *οὐσία* в христианской теологии еще не существовало. Хотя

вобравшего в себя смысл обоих греческих терминов¹⁶⁹, в языке Тертуллиана и многих других латинских теологов впоследствии стала серьезным препятствием для согласия между западной и восточной тринитарной терминологиями, о чем пойдет речь ниже в Главах III и IV.

Помимо терминов *res substantiva* и *substantia* для описания различия в Боге между Отцом, Сыном и Св. Духом Тертуллиан часто использует уже неоднократно упоминавшийся термин *persona* («лицо»)¹⁷⁰. Значение и происхождение этого важнейшего термина, который благодаря усилиям Тертуллиана прочно вошел в христианскую теологию, по крайней мере, на латинском Западе¹⁷¹, трудно определить с точностью. Еще в XIX веке А. фон Гарнак выдвинул тезис о юридическом происхождении термина *persona* в теологии Тертуллиана¹⁷², в римской юриспруденции означавшего «сторону», «индивида», наделенного определенными правами и обязанностями¹⁷³. Однако впоследствии ученые подвергли этот тезис основательной критике, в результате чего он был отброшен¹⁷⁴. Разные исследователи давали разные определения термину *persona* в теологии Тертуллиана, например: «конкретное существование индивида»¹⁷⁵, «определенный вид конкретной реальности (*res*), которая осознает себя, свое существование и отношения»¹⁷⁶, «индивидуальная, определенная форма, наделенная своим собственным существованием»¹⁷⁷, «реальный индивид или индивидуальный вид»¹⁷⁸, «индивид, существующий обособленно»¹⁷⁹ и др. Так или иначе, этот термин оказался очень удачным выбором, поскольку у него отсутствует отмеченная выше двойственность, характерная для латинского термина *substantia*. Тертуллиан пользуется им гораздо чаще, чем термином *substantia*, для обозначения индивидуального существования, а в последующей латинской тринитарной теологии он становится практически единственным эквивалентом греческого термина ὑπόστασις (если не считать редкого термина *subsistentia*, введенного Марием Викторинем). В целом, использование Тертуллианом таких специальных терминов, как *substantia*, *res* и *persona*, по мнению Дж. Престиджа, «достаточно свидетельствует о том, что мысль Тертуллиана, когда он говорит о трех

считается, что впервые такое различие ввел Ориген, учивший о «трех Ипостасях» (τρεις ὑποστάσεις) в Боге (*Origen. Com. Ioann. II 10.75*; ср. *Contra Cels. VIII 12*), различия между οὐσία и ὑπόστασις не знал даже в середине IV века Афанасий Александрийский (см. *Athan. Magn. Tom. ad Antioch. 5–6*), и только Великим Каппадокийцам принадлежит заслуга окончательного разграничения этих двух терминов (см. *Braun. 1977. P. 192*; подробнее см. ниже в Главе III).

¹⁶⁹ См. *Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 325*.

¹⁷⁰ *Adv. Prax. 6; 7; 9; 11–12; 18; 21–22; 24* и др. См. *Moingt. 1966–1969. T. 2. P. 551–646; Braun. 1977. P. 207–242*.

¹⁷¹ *Braun. 1977. P. 227–228*. Из греческих теологов первым, кто использовал аналогичный греческий термин πρόσωπον в тринитарном контексте, был Ипполит Римский (см. *Hippol. Contra Noet. 7.1; 14.2–3*).

¹⁷² *Harnack. 1887. Bd. 2. S. 288–289; 307; 1961. Vol. 4. P. 122–123; 144*. Этот тезис поддержали и некоторые другие исследователи, см. *Bethune-Baker. 1903. P. 138–139; Schlossmann. 1906. S. 118–128; Bigg. 1913. P. 205; D'Alès. 1905. P. 82–83* и др.

¹⁷³ См. *Cicero. De oratore I 138; III 53; Pro Milone 32; Digestae I 5.1*.

¹⁷⁴ См. *Stier. 1899. S. 78; Prestige. 1969. P. 159, 221; Evans. 1948. P. 47; Braun. 1977. P. 228* и др.

¹⁷⁵ *Prestige. 1969. P. 159: the concrete presentation of an individual*.

¹⁷⁶ *Evans. 1948. P. 47*.

¹⁷⁷ *Braun. 1977. P. 237*.

¹⁷⁸ *Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 327; Морескини. 2011. С. 239*.

¹⁷⁹ *Moingt. 1966–1969. T. 2. P. 616*. Ср. *Ayres. 2010. P. 80*. Ж. Муэн в своей книге прослеживает, как у Тертуллиана понимание термина *persona* прошло длительную эволюцию от значения «репрезентирующего персонажа» («представительного лица») до «индивида, существующего обособленно» (*Ibid. P. 597–616*; ср. *Kelly. 1968. P. 115*). По мнению некоторых исследователей, термин *persona* у Тертуллиана предполагает сочетание индивидуальности и относительности, т. е. необходимого отношения к какой-то другой индивидуальности (см. *Osborn. 1997. P. 138*).

Лицах, имеет реальное философское основание в традиции греческих мыслителей, и что его учение о Лице определенно не заимствовано из римского права»¹⁸⁰.

Итак, в тринитарном учении Тертуллиана каждое Божественное Лицо (*persona*) имеет свое собственное имя (*proprium nomen*)¹⁸¹, являющееся его отличительным признаком¹⁸², а также свою *proprietas* («особенность»)¹⁸³ и *distinctio* («различие»)¹⁸⁴, которые подчеркивают частный, особый, неповторимый характер трех Божественных Лиц¹⁸⁵. В свете этого Тертуллиан полагает, что инаковость Троицы следует понимать «в смысле лица, а не сущности, для различия, а не для разделения»¹⁸⁶. Таким образом, термин *persona* в тринитарном учении Тертуллиана служит для обозначения различий и особенностей внутренней Божественной жизни, в то время как термин *substantia*, как правило, служит для обозначения ее тождества и единства¹⁸⁷. В связи с этим можно вполне согласиться с мнением, высказанным еще Гарнаком, что тринитарная формула Тертуллиана, впоследствии получившая широкое распространение на Западе, выглядит так:

una substantia – tres personae («одна сущность – три лица»)¹⁸⁸.

Для обоснования этой важной формулы помимо рассмотренной выше логико-философской терминологии Тертуллиан прибегает также к политико-юридической теории — учению о *монархии*.

1.3.2. *Учение о Божественной монархии*. В данном случае Тертуллиан опирается на политико-юридическое понятие *монархии*, которая, по его определению, есть «единственная и единая власть» (*singulare et unicum imperium*)¹⁸⁹. Тертуллиан замечает, что как таковая, монархия не препятствует тому, кому она принадлежит, осуществлять свою монархическую власть через тех, кого он хочет. И если у того, кому принадлежит монархия, есть, например, сын, то от этого она не разделяется и не перестает быть монархией только на том основании, что ее участником сделался также сын; ведь она все равно по преимуществу принадлежит тому, от кого она сообщается сыну. И поскольку она принадлежит ему, постольку и является монархией, которая содержится двумя связанными друг с другом лицами¹⁹⁰. Таким же образом, согласно Тертуллиану, Отец, изначально обладая Божественной «монархией», т.е. всемогущей и единой властью над миром, делает ее

¹⁸⁰ *Prestige*. 1969. P. 221.

¹⁸¹ *Adv. Prax.* 28; 31; *cp. Adv. Prax.* 7; 18; *Adv. Marc.* IV 14.

¹⁸² *Evans*. 1948. P. 48–49.

¹⁸³ *Adv. Prax.* 8; 11; 24–25.

¹⁸⁴ *Adv. Prax.* 11; 12; 21; 27.

¹⁸⁵ *Braun*. 1977. P. 238. Кроме того, Тертуллиан, подобно Иустину, выражает различие между общей сущностью и индивидуальными лицами через различие *грамматического рода*: *unus* («единый», «один») соотносится у него с понятием лица, а *unum* («единое», «одно») — с понятием сущности: «И эти Три суть *одно* (ср. 1 Ин 5:7), а не *один*, так же как сказано: *Я и Отец – одно* (Ин 10:30), по единству сущности, а не по численной единичности» (*Adv. Prax.* 25: *Qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: ego et pater unum sumus, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem; cp. Adv. Prax.* 22). Точно так же с понятием лица соотносится слово *alius* («иной», «другой»): «Иной есть Отец, иной – Сын и иной – Дух Святой» (*Adv. Prax.* 9: *Ecce enim dico alium esse patrem et alium filium et alium spiritum*). См. *Kelly*. 1968. P. 113–114.

¹⁸⁶ *Adv. Prax.* 12: *personae, non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad divisionem.*

¹⁸⁷ *Moingt*. 1966–1969. T. 2. P. 669; *Braun*. 1977. P. 237–238; *Osborn*. 1997. P. 133.

¹⁸⁸ *Harnack*. 1887. Bd. 2. S. 307; 1961. Vol. 4. P. 144; *cp. Bethune-Baker*. 1903. P. 139; *Tixeront*. 1930. Vol. 1. P. 402; *Evans*. 1948. P. 38; 49; *Cantalamesa*. 1962. P. 16; *Moingt*. 1966–1969. T. 2. P. 673; *Морескини*. 2011. С. 231.

¹⁸⁹ *Adv. Prax.* 3.

¹⁹⁰ *Adv. Prax.* 3: *Si vero et filius fuerit ei, cujus monarchia sit, non statim dividi eam, et monarchiam esse desinere, si particeps ejus assumatur et filius; sed proinde illius esse principaliter a quo communicatur in filium; et dum illius est, proinde monarchiam esse, quae a duobus tam unitis continetur.*

«соучастниками» (*participes*) Сына и Духа, Которые, будучи «причастными владению Отца» (*consortes substantiae Patris*), суть Его «служители» (*ministres*) и «управляющие» (*officiales*), точнее, «члены, гаранты, инструменты, сама сила и целая система монархии»¹⁹¹. В данном контексте термин *substantia* у Тертумлиана означает «собственность», «имущество», «владение», принадлежащее какому-то одному или нескольким лицам¹⁹². На юридическом значении термина *substantia* как основном в тринитарном учении Тертумлиана настаивал А. фон Гарнак и следовавшие за ним ученые¹⁹³. Однако, как мы показали выше при разборе тринитарной терминологии Тертумлиана, это значение отнюдь не является основным, каковым следует признать *единый материальный субстрат*. Так или иначе, по мысли Тертумлиана, «Божественная монархия», неизменно сохраняя свой статус, от Отца передается Сыну и Духу, от Которых она вновь возвращается к Отцу¹⁹⁴. Эта интересная теория хотя и предполагает определенное неравенство между Лицами Троицы и подчиняет Сына и Духа власти Отца («субординацию авторитета»), но вместе с тем в ней Божественная Троица предстает как система взаимосвязи и взаимозависимости трех самостоятельных Лиц, что предвосхищает появившуюся впоследствии на Востоке «социальную модель» Троицы, заимствованную также некоторыми западными христианскими мыслителями, о которых речь пойдет в соответствующих главах.

1.4. *Выводы*. Общеизвестно, что тринитарное учение Тертумлиана является одной из самых успешных попыток решить тринитарную проблему в доникейский период христианской патристики¹⁹⁵. В самом деле, Тертумлиан во многом предвосхитил последующие тринитарные определения (в частности, знаменитый Символ веры Никейского собора 325 года), а также ввел в оборот целый ряд специальных терминов и формул, таких как «Троица» (*Trinitas*), «сущность» (*substantia*), «лицо» (*persona*), «одна сущность – три Лица» (*una substantia, tres personae*), «единство сущности» (*unitas substantiae*), «рождение из сущности» (*ex substantia*), «произношение» (*prolatio*) и др., которые прочно вошли в западную философскую и теологическую традицию¹⁹⁶. Главные положения тринитарного учения Тертумлиана можно свести к следующему. Для доказательства существования Сына Божия наряду с Богом Отцом Тертумлиан использует «антропологическую» или «психологическую аналогию» в форме восходящего к стоикам учения о *двойственном Логосе* как Разуме (*ratio*) и Слове (*sermo*) Бога, проходящем в своем бытии две стадии: внутреннюю (*идеальную*) и внешнюю (*реальную*), когда Логос становится самостоятельным действующим агентом творения мира. В качестве Его вспомогательного агента (заместителя, советника) у Тертумлиана выступает Святой Дух, Который происходит от Отца через посредство Сына. При этом по сравнению с греческими апологетами это учение Тертумлиана следует признать гораздо более рационально осмысленным и последовательно продуманным. В нем Сын и Дух выступают не просто как безличные силы или инструменты Бога Отца, но приобретают статус самостоятельных Лиц (*personae, res substantivae*). Более того, Тертумлиан признает Божественными все Лица Троицы, когда и Отец Бог, и Сын Бог,

¹⁹¹ Adv. Prax. 3: membra, et pignora, et instrumenta, et ipsam vim, ac totum censum monarchiae. Ср. Adv. Prax. 7; 12.

¹⁹² См. Adv. Herm. 5; Apol. 39; De cultu fem. I 9; De exhort. cast. 10; Adv. Marc. IV 15 и др.; а также Moingt. 1966–1969. Т. 2. Р. 306–313; Braun. 1977–178; Морескини. 2011. С. 237.

¹⁹³ Harnack. 1887. Bd. 2. S. 288; 307; 1961. Vol. 4. P. 122; 144; см. также Bethune-Baker. 1903. P. 138; Bigg. 1913. P. 205.

¹⁹⁴ Adv. Prax. 8: Ita Trinitas per consortes et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstreperit et oeconomiae statum protegit. Ср. Adv. Prax. 4. О единстве власти и могущества Лиц Троицы речь также шла выше при разборе такой категории, как *potestas*. См. также Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 327–329; Osborn. 1997. P. 124.

¹⁹⁵ См. Tixeront. 1930. Vol. 1. P. 402–403; Bethune-Baker. 1903. P. 138; Osborn. 1997. P. 133.

¹⁹⁶ Tixeront. 1930. Vol. 1. P. 399; Moingt. 1966–1969. Т. 2. P. 673; Морескини. 2011. С. 231.

и Дух Святой Бог, и каждый из Них — Бог, и все Они вместе составляют единую Божественную реальность, обладающую единой *сущностью* (substantia), *статусом* (status) и *могуществом* (potestas), но различающуюся по *форме* (forma), *порядку* (gradus) и *проявлению* (species). Основой Их единства является Божественная *сущность* (substantia), понимаемая Тертуллианом в духе стоицизма как неизменная основа, материальный субстрат Божественного бытия, именуемый у него «Духом» (spiritus = πνεῦμα). При этом особенностью пневматологии Тертуллиана, так же как и многих последующих латинских христианских авторов, является то, что термин *Spiritus* означает у него не только третье Лицо Троицы — Святой Дух, но и саму Божественную субстанцию, общую для всех трех Лиц, или Божественную природу Логоса. Отсюда в латинском тринитаризме возникает тенденция к *бинитаризму* — отождествлению второго и третьего Лица Троицы. Далее, ключевое для тринитарного учения Тертуллиана понятие «икономии» (ratio oeconomiae), заимствованное им у Ириния Лионского, имеет у него специфическое значение, предполагающее особую внутреннюю «организацию» Божественного бытия (divina dispositio), особое систематическое «распределение» единой Божественной сущности по трем Лицам, исключаящее ее дробление или разделение. При этом используемая Тертуллианом специальная логико-философская терминология (*категориальный аппарат*), применяемая им для описания единства и различия в Боге, совершенно оригинальна и лишь отчасти напоминает стоические и аристотелевские категории. Все попытки вывести данную терминологию из какой-то одной школьной традиции оказались неудачными, равно как и попытки вывести ее целиком из юридической лексики. По всей вероятности, тринитарная терминология Тертуллиана отражает общие логико-философские схемы и концепции, имевшие распространение в его время, но сохранявшие у него определенную гибкость¹⁹⁷. Таким образом, из тринитарного учения Тертуллиана в целом можно сделать вывод, что для решения тринитарной проблемы он, помимо библейского и патристического материала, в значительной степени опирается на современную ему философскую традицию, будь то стоическую, перипатетическую или даже среднеплатоническую¹⁹⁸, а также использует общие логико-философские и политико-юридические теории, позволившие ему впервые в истории христианской религиозно-философской мысли сформулировать рационально осмысленное и логически состоятельное тринитарное учение. Несмотря на определенные недостатки этого учения с точки зрения последующей ортодоксальной традиции (такие как *субординационизм*, отмеченный еще Гарнаком¹⁹⁹; теория *двойственного слова*, предполагающая стадильность в бытии Сына²⁰⁰, существование которого как самостоятельного лица началось только с момента творения мира²⁰¹; смешение *икономии* и *теологии*, приводящее к тесной зависимости бытия Сына и Духа от творения мира; бинитаристские выражения и др.), вклад Тертуллиана в решение тринитарной проблемы следует признать наиболее существенным за весь доникейский период латинской патристики. Как справедливо замечает К. Морескини, «столь глубокая и продуманная богословская мысль, каковой является мысль Тертуллиана, придавала западному христианству довольно высокий

¹⁹⁷ Braun. 1977. P. 178–179; Daniélou. 1978. P. 280–281.

¹⁹⁸ Согласно К. Морескини, Тертуллиан «концептуально находитесь на полпути между стоицизмом и платонизмом» (Морескини. 2011. С. 243). В его лице «западное богословие усваивает себе, через посредство греческой апологетики, некоторые принципы спекуляции платонического происхождения. Это обращение Тертуллиана к современному ему платонизму будет плодотворным и приведет к серьезным результатам, пролагая путь к тому, как именно следует понимать рождение Сына» (Там же. С. 247).

¹⁹⁹ Harnack. 1887. Bd. 1. S. 532; см. также D'Alès. 1905. P. 100–101; Cantalamessa. 1962. P. 25–27; Moingt. 1966–1969. T. 2. P. 338; Osborn. 1997. P. 132.

²⁰⁰ См. Stier. 1899. S. 79; D'Alès. 1905. P. 103.

²⁰¹ См. D'Alès. 1905. P. 90–95; Cantalamessa. 1962. P. 26.

уровень строгости в умозрительных концепциях»²⁰². Действительно, разработанные им специальные термины и формулы, предложенные им оригинальные концепции и перспективные подходы в решение тринитарной проблемы оказались востребованными не только его ближайшими интеллектуальными последователями — Киприаном, Новацианом, Дионисием Римским, Лактанцием и др., — но и многими последующими поколениями западно-христианских мыслителей. Однако прежде, чем перейти к ним, следует выяснить вопрос о соотношении тринитарного учения Тертуллиана с аналогичным учением одного его современника, Ипполита Римского, между которыми исследователи находят очень много общего.

2. Соотношение тринитарного учения Тертуллиана и Ипполита Римского

Пресвитер Ипполит (ум. 235 г.), происходивший из Малой Азии, но живший в Риме в конце II – начале III века и известный своим спором с папой Каллистом за Римскую епископскую кафедру²⁰³, в одном из своих сочинений, *Contra Noetum* («Против Ноэта»), опровергал модалистическое учение некоего Ноэта из Смирны, весьма сходное с учением Праксея, с которым полемизировал Тертуллиан²⁰⁴. В трактате Ипполита встречается немало параллелей с трактатом Тертуллиана *Adversus Praxean*, в связи с чем учеными выдвигались различные гипотезы о зависимости одного автора от другого. Многие полагали, что трактат Ипполита послужил источником трактата Тертуллиана и был написан в самом начале III века, до 213 г., когда был написан трактат Тертуллиана²⁰⁵. Однако эта гипотеза была подвергнута основательной критике²⁰⁶; в результате чего прямого влияния Ипполита на Тертуллиана доказать так и не удалось, и некоторыми исследователями была выдвинута гипотеза о том, что у них мог быть какой-то один общий источник, содержавший основную антимонархианскую аргументацию²⁰⁷.

Так или иначе, в своем трактате *Contra Noetum* Ипполит, так же как и Тертуллиан, сформулировал собственную тринитарную доктрину в качестве ортодоксального ответа на еретическое учение Ноэта. Многие черты этой доктрины действительно очень сходны с тринитарным учением Тертуллиана²⁰⁸. В самом деле, подобно Тертуллиану, Ипполит начинает изложение своего учения о Боге с утверждения Его единственности, в которой в то же время заключается и определенная множественность:

«Нам достаточно знать, что одновременно с Богом не существовало ничего, кроме Него Самого. Он же Сам, будучи одним, в то же время был и многим ($\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma \delta\grave{\epsilon} \mu\omicron\nu\omicron\varsigma \omega\upsilon\nu \rho\omicron\lambda\upsilon\varsigma \eta\bar{\nu}$). В самом деле, Он не был лишен ни слова ($\omicron\upsilon\tau\epsilon \acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$), ни мудрости ($\acute{\alpha}\sigma\omicron\phi\omicron\varsigma$), ни силы ($\omicron\upsilon\tau\epsilon \acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$), ни совета ($\omicron\upsilon\tau\epsilon \acute{\alpha}\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma$). Все было в Нем, и Он был всем.

²⁰² Морескини. 2011. С. 247.

²⁰³ В нашей работе мы для удобства исходим из традиционного представления о личности Ипполита Римского и его литературной деятельности (см., например, Altaner. 1978. S. 164–165; Quasten. 1986. Vol. 2. P. 163–165; LACL. 1998. S. 336). В настоящее время в западной науке популярна гипотеза о существовании двух Ипполитов: Римского и Восточного, которым принадлежат разные сочинения, ранее приписывавшиеся одному и тому же лицу (см. Moreschini, Norelli. 2005. Vol. 1. P. 232–237; NDPAC. Vol. 2. P. 2584–2599).

²⁰⁴ См. Hippol. Contra Noet. 1.1–2; 3.2; Philosophum. I 7; X 27; Epiph. Adv. haer. 57.

²⁰⁵ См. Verhoeven. 1948. S. 55; Prestige. 1969. P. 106; Moreschini, Norelli. 2005. Vol. 1. P. 237. Обратной концепции влияния Тертуллиана на Ипполита придерживался, в частности, Э. Эванс (Evans. 1948. P. 23–24).

²⁰⁶ См. Kroymann E. Introduction // Tertulliani Opera. II.2. CSEL. Vol. 47). Vienne, 1906. P. xvii–xix.

²⁰⁷ См. Braun. 1977. P. 158, n. 1.

²⁰⁸ См. Warfield. 1930. P. 27–28.

Когда Он пожелал (ὅτε ἠθέλησεν) и как пожелал, Он в определенное Им Самим время проявил Свое Слово (ἔδειξεν τὸν Λόγον αὐτοῦ), Которым все сотворил ... Ибо все возникшее Он устраивает Словом и Премудростью (διὰ Λόγου καὶ σοφίας τεχνάζεται), Словом созидая, а Премудростью украшая (Λόγῳ μὲν κτίζων, σοφία δὲ κοσμῶν). Итак, Он сотворил так, как пожелал, ибо был Богом. Он родил Слово (ἐγέννηα Λόγον) как Начальника над сотворенными вещами, как Советника и Работника. Имея в Самом Себе это Слово, Которое было невидимым для создаваемого мира, Он делает Его видимым. Произнося первый звук и рождая [Его как] Свет от Света, Он посылает в творение качестве его Господа Свой собственный Ум (τὸν ἴδιον νοῦν), Который прежде был видим только для Него одного. Так бывшего невидимым для сотворенного мира, Он делает видимым, чтобы через Его явление (διὰ τοῦ φανῆναι) мир увидел Его и мог быть спасен. И таким образом наряду с Богом возник иной (ἕτερος). Говоря «иной», я не имею в виду двух Богов, но [иной], как свет от света, или вода из источника, или луч от солнца. Ибо одна Сила, происходящая от Всего, а Всѣ — это Отец, от Которого происходит Сила – Слово (δύναμις Λόγος). Этот Ум (νοῦς), произойдя в мир, явился Сыном Божиим (ἐδείκνυτο παῖς Θεοῦ). Итак, все через Него, а Он один — от Отца»²⁰⁹.

В другом сочинении Ипполит развивает учение о «двойственном слове», используя стоические термины, характерные и для Тертуллиана:

«Этот единственный над всеми сущими Бог, замыслив, сначала порождает Слово (Λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾶ). Однако Слово не как звук, но как Свое внутреннее размышление о вселенной (ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν). Его одного Бог рождает из сущих, поскольку Сам Отец был Сущим, от Которого Родившееся [Слово]. И Оно было причиной создаваемых вещей, содержа в самом себе волю Родившего, не будучи в неведении о мысли Отца. В самом деле, вместе с происхождением (προελθεῖν) от Родителя став Его первородным [Сыном] (πρωτότοκος), Оно имело в себе самом, словно звук, идеи, замысленные в уме Отца (τὰς ἐν τῷ πατρικῷ <νῷ> ἐννοηθείσας ἰδέας). И поэтому, когда Отец повелел, чтобы возник мир, Слово исполнило одно за другим угодное Богу»²¹⁰.

Из этих текстов ясно видны общие черты тринитарного учения Ипполита и Тертуллиана. Это касается прежде всего их концепции имплицитного наличия в Боге множества еще до творения мира и учения о самораскрытии Бога в Логосе, проходящем в своем развитии несколько стадий. На *первой* стадии Логос существовал в Боге *идеально* в качестве Его Размышления или Разумной Силы, содержавшей в себе замысленные Отцом идеи – прообразы вещей; на *второй* стадии, в момент творения мира, Бог произнес Его в качестве творческого Слова, Которое становится и Сыном Божиим — особым Лицом (πρόσωπον) и творческим агентом, отличным от

²⁰⁹ Hippol. Contra Noet. 10.1–11.3.

²¹⁰ Philosophum. X 33.1–2

Отца²¹¹. Наконец, на *третьей* стадии Логос воплощается и является людям в человеческом облике, с чем Ипполит связывает окончательное формирование Логоса как Сына Божия (τέλειος υἱὸς Θεοῦ)²¹². Также обращают на себя внимание те же физические аналогии (вода, солнце, свет), которые использовал Тертуллиан для доказательства единства сущности Лиц Троицы²¹³.

Однако у Ипполита мы встречаем некоторые черты, характерные для тринитарного учения св. Иринея Лионского, учеником которого он традиционно считается²¹⁴. Это видно из процитированного выше отрывка, в котором содержится определенный *намек* на характерное для Иринея различие в Боге между Сыном и Духом как Божественным Логосом и Премудростью, исполняющим особые функции в процессе творения мира: Логос наделяет вещи бытием, а Дух придает им красоту и порядок²¹⁵. Такой ход мысли, впоследствии подхваченный Августином, совершенно не свойственен Тертуллиану, отождествлявшему Логос и Премудрость. Кроме того, подобно Иринею Лионскому, Ипполит подходит к тринитарному вопросу не только со стороны вечного существования Бога в самом себе, но и со стороны Его самооткровения в процессе творения и спасения, причем эта вторая сторона характеризуется уже известным нам термином οἰκονομία, затрагивающим все Лица Троицы²¹⁶. Действительно, согласно Ипполиту,

«Кто не скажет, что Бог един (ἓνα Θεὸν εἶναι)? Но при этом нельзя устранять и домостроительство (τὴν οἰκονομίαν)»²¹⁷ ... «Необходимо исповедовать Бога Отца вседержителя и Христа Иисуса, Сына Божия, Бога, ставшего человеком; Ему Отец подчинил все, кроме Самого Себя и Духа Святого. И они поистине суть Три (ταῦτ' εἶναι ὄντως τρία). Если же кто-то хочет знать, как доказывается, что Бог един, пусть узнает, что у Него одна сила (μία δύναμις). И насколько по силе (κατὰ τὴν δύναμιν) Бог един, настолько по домостроительству (κατὰ τὴν οἰκονομίαν) троякое [Его] явление (τριχῆς ἢ ἐπίδειξις)»²¹⁸.

Такой «икономический тринитаризм», конечно, во многом свойственен и Тертуллиану, но у Ипполита он стоит в более тесной зависимости от мысли Иринея, поскольку понятие οἰκονομία у него указывает скорее не на внутреннее распределение единой Божественной сущности по трем Лицам, как было у Тертуллиана, а на Их внешние функции в «домостроительстве спасения» людей²¹⁹.

²¹¹ Contra Noet. 7.1; 14.2; Philosophum. X 33.1–2. По мнению Дж. Престиджа, термин πρόσωπον у Ипполита означает внешнее «проявление» или «представление» (*Prestige*. 1969. P. 107). Если это действительно так, здесь мы имеем еще одно отличие доктрины Ипполита от Тертуллиана, у которого термин *persona* означает «конкретное индивидуальное существо» (см. выше). Напротив, Э. Эванс полагает, что термин πρόσωπον у Ипполита является ничем иным, как переводом тертуллиановского термина *persona*, что делало уже ненужным описательные выражения апологетов, типа «иной и иной» (*Evans*. 1948. P. 24).

²¹² Contra Noet. 4.10; 15.6; см. также *Quasten*. 1986. Vol. 2. P. 199–200.

²¹³ Правда, Ипполит, как ранние греческие апологеты, ограничивается Лицами Отца и Сына, и, в отличие от Тертуллиана, не использует для этого термин «сущность».

²¹⁴ См. *Phot. Bibl. Cod.* 121.

²¹⁵ *Kelly*. 1968. P. 111. Ссылки на Иринея см. выше, в Главе I.

²¹⁶ *Kelly*. 1968. P. 110.

²¹⁷ *Hippol. Contra Noet.* 3.4.

²¹⁸ Contra Noet. 8.1–2. Ср. *Iren. Dem.* 47.

²¹⁹ По мнению Дж. Престиджа, хотя в понятии «икономия» у Ипполита присутствует идея «функциональной активности» Лиц Троицы; однако, по его мнению, первичный смысл этого понятия заключается в «скоординированном различии в бытии Божества» (*Prestige*. 1969. P. 107). Он также приводит ряд примеров из трактата Ипполита (см. *Ibid.* P. 108–111), показывающих (на наш взгляд, не

Кроме того, Ипполит, подобно ранним греческим апологетам, видит единство Лиц Троицы не в единстве Их сущности, но в единстве силы и власти:

«Я не говорю о двух Богах, но об одном, и о двух Лицах (πρόσωπα δύο), а также о третьем домостроительстве — благодати Святого Духа (οἰκονομίαν τε τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος). В самом деле, Отец один, Лица же два, поскольку и Сын — [Лицо], а третье [Лицо] (τὸ τρίτον) — Святой Дух²²⁰. Отец повелевает, Слово совершает, Сын является, Которым Отец удостоверяется. Благодаря домостроительству согласия (οἰκονομία συμφωνίας) Он соединяется с единым Богом, ибо Бог един. Действительно, Отец повелевающий, Сын — покоряющийся, а наставляющий — Дух Святой. Отец — Сущий над всеми, Сын — через всех, а Дух Святой — во всех (ср. Ефес 4:6). Другим образом мы не можем постичь единого Бога, если только мы по-настоящему не поверим в Отца и Сына и Святого Духа ... Ибо посредством этой Троицы (διὰ τῆς τριάδος ταύτης) прославляется Отец. В самом деле, Отец пожелал (ἠθέλησεν), Сын сотворил (ἐποίησεν), а Дух явил (ἐφάνερωσεν). Об этом проповедуют все Писания»²²¹.

Таким образом, мы обнаруживаем как сходства, так и различия между тринитарным учением Ипполита и Тертуллиана²²². При этом, хотя учение Ипполита ближе к учению Иринея и ранних греческих апологетов, оба они стремились показать, что различия трех Божественных Лиц, открывшихся в процессе «домостроительства», имеют основания во внутренней жизни единого Бога от вечности. Как считается, их концепция «икономии» оказалась уникальной для патристической теологии, хотя она и не получила впоследствии дальнейшего развития²²³. Однако, как это было показано в предыдущем параграфе, тринитарное учение Тертуллиана следует признать гораздо более развитым и философски фундированным, чем учение Ипполита. Поэтому неудивительно, что именно Тертуллиан оказал самое непосредственное и мощное влияние на последующее развитие тринитаризма на Западе, что хорошо видно уже на примере таких знаменитых латинских теологов III века, как Новациан, Дионисий Римский и Лактанций. Однако прежде, чем обратиться к ним, следует рассмотреть реакцию на тринитарную теологию Ипполита и Тертуллиана со стороны официальной Римской Церкви.

3. Римская тринитарная доктрина в III веке: пресвитер Новациан

3.1. *Монархианские тенденции в римской теологии III века.* В первой половине III века, когда происходило формирование основ западного тринитаризма, преобладающей тенденцией среди латинских христианских теологов было убеждение в *единстве* Бога, основанное на концепции «Божественной монархии»²²⁴. Как мы видели выше на примере оппонента Тертуллиана Праксея, жившего в Риме в начале

без натяжки), что «таинство икономии» (μυστήριον οἰκονομίας, *Hippol. Contra Noet.* 4.5–7) у него, как и у Тертуллиана, означает вечное отношение между Отцом и Логосом.

Последнее утверждение нам представляется натянутым и не подтвержденным на текстах Ипполита.

²²⁰ Отметим, что Ипполит прямо нигде не называет Дух «лицом». Это же будет характерной чертой пневматологии римского теолога Новациана (см. ниже).

²²¹ *Contra Noet.* 14.2–8.

²²² О других отличиях тринитарного учения Ипполита от Тертуллиана см. *Evans.* 1948. P. 24–25.

²²³ *Prestige.* 1969. P. 111.

²²⁴ *Kelly.* 1968. P. 123.

III века, одной из разновидностей этой тенденции было *монархианство*²²⁵ — учение о Боге как «едином Начале», в котором нет никакого *реального* различия между Лицами (Отцом и Сыном), но это различие лишь временное и обусловленное нуждами «домостроительства». Вскоре после Праксея, ок. 217 г., в Рим приехал ливийский пресвитер Савеллий, который стал проповедовать там свое учение, впоследствии названное его именем (*савеллианство*) и представлявшее собой разновидность монархианства, известную как *модализм* (от лат. *modus*, «образ», «способ»), — учение, в котором Лица Троицы (*πρόσωπα*) рассматриваются как три временных модуса или способа проявления единого Бога²²⁶.

Вероятно, на начальной стадии формирования официальной церковной доктрины Римской Церкви монархианская тенденция в ней также была преобладающей. Это видно на примере тринитарного учения двух Римских пап — Зефирина (198–217 гг.) и Каллиста (217–222 гг.). Оба они, как считается, симпатизировали распространенной в народе реакции на тринитарные учения, подобные учениям Ипполита и Тертуллиана, которые многим казались противоречащими монотеизму и возрождающими языческий политеизм²²⁷. По сообщению Ипполита, папа Зефирин, отличавшийся простотой и необразованностью, мыслил подобно модалистам Савеллию и Клеомену о том, что Сын и Отец — это один и тот же единый Бог²²⁸. Еще более наглядно монархианская позиция представлена у папы Каллиста. Согласно тому же Ипполиту, Каллист учил, что Бог — это единый и неделимый Дух, наполняющий весь мир и имеющий лишь одно Лицо (*ἐν πρόσωπον*):

«Он говорит, что Логос сам есть и Сын, сам есть и Отец, называемый именем <Сына и Отца>, будучи единым и неделимым Духом (*ἐν δὲ ὄντα τὸ πνεῦμα ἀδιάκριτον*). Ибо не иной есть Отец, не иной Сын, но существует один и тот же <Дух>. И все наполнено Божественным Духом, все, что наверху и что внизу ... Я не скажу о двух Богах, Отце и Сыне, но об одном, ибо происшедший от самого себя Отец (*ὁ γὰρ ἐξ ἑαυτοῦ γενόμενος πατήρ*), приняв плоть, обожествил <ее>, соединив с собой и сделав единой, так что Отец и Сын называются одним Богом. И Он, будучи одним Лицом (*ἐν ὄν πρόσωπον*), не может быть двумя, и таким образом Отец пострадал вместе с Сыном»²²⁹.

Как видим, учение Каллиста в изложении Ипполита весьма сходно с учением патрипассианина Праксея. Таким образом, папы Зефирин и Каллист представляют консервативное направление в римском христианстве, строго придерживавшееся идеи «Божественной монархии» и избегавшее новой терминологии, предполагавшей наличие в Боге единой сущности и трех Лиц. Однако очень скоро среди римских христиан появился мыслитель, который смог, сохраняя основную монархианскую

²²⁵ О монархианстве см. *Болотов*. 1994. Т. 2. С. 305–320; *Bethune-Baker*. 1903. P. 96; *Evans*. 1948. P. 6–18; *Harnack*. 1961. Vol. 3. P. 13–14.

²²⁶ См. *Болотов*. 1994. Т. 2. С. 309–320; *Bethune-Baker*. 1903. P. 97–98; 102–106; *Harnack*. 1961. Vol. 3. P. 51–73. Другим примером монархианской тенденции в латинской патристике III века может служить практически неразвитое тринитарное учение Коммодиана, латинского христианского поэта, жившего, предположительно, в Карфагене в середине III в. (см. *Commod.* Carm. 91–94, 277–278; 363–366; подробнее см. *Jacobi J. L.* *Kommodianus und die altkirchliche Trinitatslehre // Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christlichen Leben*, 4 (1853). S. 203–209; *Daniélou*. 1978. P. 101–102; *Patrology*. Vol. IV. 1986. P. 263; *Фокин*. 2005. С. 242–243).

²²⁷ См. *Tert. Adv. Prax.* 3; *Hippol.* *Philosophum*. IX 12.16; *Kelly*. 1968. P. 123.

²²⁸ *Hippol.* *Philosophum*. IX 11.3.

²²⁹ *Philosophum*. IX 12.16–19; ср. X 27.3–4.

тенденцию, соединить с ней главные достижения тринитарной доктрины Тертуллиана и даже в чем-то углубить ее²³⁰. Это был пресвитер Новациан (ум. ок. 258 г.).

3.2. *Тринитарное учение Новациана*. В середине III века в Риме пресвитер Новациан был известен как незаурядный христианский теолог. Он занимал одно из лидирующих мест в римском клире и претендовал на место римского папы²³¹. Однако в марте 251 года на выборах нового папы вместо Новациана был избран Корнилий. Новациан отказался признать итоги выборов и с помощью верных ему епископов также был назначен римским папой²³². Так Он стал «антипапой» и родоначальником «новацианского раскола» в римской Церкви²³³. Еще до этого, около 250 года, Новациан написал свой главный догматический трактат *De Trinitate* («О Троице»). Хотя, по свидетельству Иеронима, это был «как бы конспект труда Тертуллиана» (*quasi epitomēn operis Tertulliani*)²³⁴, т. е., во-видимому, уже известного нам трактата *Adversus Praxean*, однако его содержание и источники следует считать гораздо более разнообразными²³⁵. Хотя в трактате Новациана не встречается термин *Trinitas* («Троица»), он посвящен главным образом тринитарному вопросу, который у Новациана представлен в более систематическом виде, чем у Тертуллиана, и по своей структуре точно воспроизводит три пункта *символа веры* (*regula veritatis*): учение о едином Боге Отце Вседержителе, о Сыне Божиим и о Святом Духе. При изложении своей тринитарной доктрины Новациан использует уже введенные Тертуллианом термины, такие как *persona*, *substantia*, *dispensatio*, *nativitas*, *proprietas* и др.

3.2.1. *Бог Отец, Божественная сущность и ее атрибуты*. Если сравнить тринитарное учение Новациана с учением Тертуллиана на концептуальном уровне, прежде всего бросается в глаза положение о том, что для Новациана *единый Бог* (*unus Deus*), «Господь Вседержитель, совершеннейший Творец всех вещей», — это всегда и исключительно Бог Отец²³⁶. Поэтому его учение о едином Боге и Божественной сущности по сути тождественно учению о Боге Отце, первом Лице Троицы. Согласно Новациану, Он обладает следующими существенными атрибутами: Бог не имеет ни начала, ни конца (*sine origine, extra originem*), т. е. Он бесконечен (*immensus*), ибо нет ничего более Него²³⁷. Он вечен (*aeternus*), и нет ничего древнее Его, ибо то, у чего нет начала, существует вне времени²³⁸. Он бессмертен²³⁹, неразрушим²⁴⁰ и бесстрастен²⁴¹. Он — нерожденный (*innatus*) и поэтому не может изменяться²⁴². Бог невидимый (*invisibilis*) и непостижимый (*incomprehensibilis*)²⁴³. Он «есть Тот, Кто есть» (*Ego sum qui sum*), то есть *Суций*²⁴⁴. Вслед за Тертуллианом Новациан определяет Бога как «Наивысшее» (*summum*)²⁴⁵; а «Наивысшее» — это то, что вне сравнения (*extra comparem est*). Поэтому Бог не имеет равного себе, а значит, Он единственный и

²³⁰ К. Морескини характеризует Новациана как мыслителя, который «повторял слишком схематично и с рабской подражательностью некоторые фундаментальные положения мысли Тертуллиана» (*Морескини*. 2011. С. 247). Как мы увидим ниже, это суждение слишком преувеличено.

²³¹ *Eus. Hist. eccl.* VI 43.5. Подробнее о жизни и учено-литературной деятельности Новациана см. *Фокин*. 2005. С. 207–237.

²³² *Eus. Hist. eccl.* VI 43.8–9; *Cyprian. Ep.* 76.3.

²³³ Подробнее о жизни, литературной деятельности и учении Новациана см. *Фокин*. 2005. С. 207–237.

²³⁴ *Hieron. De vir. ill.* 70.

²³⁵ *De Simone*. 1970. P. 42.

²³⁶ *Novatian. De Trinit.* 1, 31 и др.

²³⁷ *Ibid.* 2, 31.

²³⁸ *Ibid.* 2.

²³⁹ *Ibid.* 2.

²⁴⁰ *Ibid.* 4.

²⁴¹ *Impassibilis substantia*, *Ibid.* 5.

²⁴² *Ibid.* 4, 31.

²⁴³ *Ibid.* 31.

²⁴⁴ *Ibid.* 4.

²⁴⁵ См. *Tert. Adv. Marc.* I 3; 7; *Adv. Herm.* 4.

единый (*solum et unum*), и ничто с Ним не сопоставимо. Ибо не может быть двух бесконечностей, как диктует сама природа вещей²⁴⁶. Бог прост и не составлен из телесных элементов; Он – Дух и всецело сознает Себя Самого²⁴⁷.

Как видим, в учении о Боге и Божественной сущности (*substantia*) Новациан отступает от стоического представления о ней как материальной в сторону платонического учения о ее бестелесности²⁴⁸. Более того, Новациан, подобно Филону Александрийскому, говорит об абсолютной неопределенности и непостижимости Бога по сущности:

«Написано, что *Бог есть Любовь* (1 Ин 4:8). Однако это не означает, что [словом] “любовь” выражена сама сущность Бога (*Dei substantia*). Бог также назван *Светом* (1 Ин 1:5). Однако и в этом не заключается сущность Бога, но все это сказано о Боге настолько, насколько может быть сказано. Так что когда Бог называется *Духом* (Ин 4:24), то и этим выражается не все, что Он есть (*non omne id quod est*). Действительно, когда ум человека возвышается в познании до самого Духа, он сам, обратившись в дух, может предположить, что Бог есть нечто большее, чем дух. Ведь то, что есть Бог, согласно Его сути (*id enim quod est secundum id quod est*), не может быть ни человеческим словом выражено, ни человеческими ушами воспринято, ни человеческими чувствами объято»²⁴⁹.

Таким образом, Новациан, в отличие от Тертуллиана, не отождествляет сущность Бога (*id quod est = Dei substantia*) с «Духом», т.е. с определенным телесным качеством, настаивая на ее совершенной неопределенности и непознаваемости. У него Бог Отец, Который, как мы сказали выше, и есть единый Бог, является таковым по своей сущности (*substantia*), которую Новациан понимает философски как «онтологическую сущность»²⁵⁰.

3.2.2. *Сын Божий и Его отношение к Богу Отцу*. Наряду с единым Богом Новациан признает существование *Сына Божия* (*Dei Filius*) — «Сына того Бога, Который един и единствен и есть Создатель всего»²⁵¹. Для ответа на вопрос, кто же такой Сын Божий, Новациан вслед за Тертуллианом и греческими апологетами, развивает известное нам учение о *Логосе* как *разумной и творческой Силе* Бога:

«От Него, когда Он захотел (*quando ipse voluit*), родился Сын Слово (*Sermo Filius natus est*), Которое принимается не за звук сотрясающегося воздуха или напряжение исходящего изнутри голоса, но познается как существо происшедшей от Бога Силы (*in substantia prolatae a Deo virtutis*). И тайне Его святого и Божественного рождения (*sacrae et divinae nativitatis*) ни апостол не был научен, ни пророк не постиг, ни ангел не уразумел, и никакая тварь не познала. Она известна только одному Сыну, Который знает тайные глубины Отца»²⁵².

²⁴⁶ *Novatian. De Trinit. 4, 31*

²⁴⁷ *Ibid. 5: Est enim simplex, et sine ulla corporea concretionem, quidquid illud est totus, quod se solus scit esse; quandoquidem Spiritus sit dictus. Cp. Ibid. 6.*

²⁴⁸ *Cp. Papandrea. 2008. P. 79.*

²⁴⁹ *De Trinit. 7.*

²⁵⁰ *Papandrea. 2008. P. 78, 80.* Это значение особенно хорошо видно из параллельного рассмотрения Новацианом Божественной и человеческой сущности Христа (см. *De Trinit. 10, 11, 19, 21, 22, 24, 25*). О других значениях термина *substantia* у Новациана см. ниже.

²⁵¹ *Ibid. 9: Eadem regula veritatis docet nos credere, post Patrem, etiam in Filium Dei, Christum Jesum Dominum Deum nostrum, sed Dei Filium; hujus Dei qui et unus et solus est, conditor scilicet rerum omnium, ut jam et superius expressum est.*

²⁵² *Ibid. 31.*

Таким образом, в отличие от Отца Сын является *рожденным* (natus, genitus), т.е. Он получил начало своего бытия от Отца благодаря *акту рождения*²⁵³, обусловленного *волей* Бога Отца²⁵⁴. Новациан замечает, что само имя «Сын Божий» указывает именно на то, что Он рожден от Бога²⁵⁵. Поэтому все, что есть Сын — *Слово, Сила, Премудрость, Свет* и т.п. — Он обладает не Сам от Себя, но получит это от Отца²⁵⁶. В этом отношении Сын *меньше* Отца, поскольку Он как рожденный имеет начало от Отца, Который один не имеет начала²⁵⁷.

Следует особенно отметить, что Новациан, в отличие от Тертуллиана, не связывает рождение Сына с творением мира, но, подобно Иринею Лионскому²⁵⁸, подчеркивает вневременный, вечный характер этого Божественного рождения²⁵⁹. Действительно, согласно Новациану, «по Божеству Слово произошло от Бога Отца прежде всякой твари»²⁶⁰. Он настаивает, что Сын всегда был в Отце, а Отец всегда был Отцом, поскольку жизнь Бога не подчиняется временным ограничениям:

«Итак, Сын, хотя и родился от Отца, всегда существует в Отце (semper est in Patre). Но я говорю «всегда» для того, чтобы показать, что Он не нерожденный, а рожденный. Ведь Тот, Кто существует прежде всякого времени, всегда был в Отце (semper in Patre fuisse), ибо никакое время не может быть приписано Тому, Кто прежде времени. Итак, Сын всегда в Отце (semper in Patre), чтобы не получилось так, что Отец не всегда есть Отец ... Сын прежде всякого времени (ante omne tempus) получил начало рождения от Того, Кто не имеет начала»²⁶¹.

Некоторые исследователи видят в этих словах Новациана прямую критику рассмотренного выше положения Тертуллиана о том, что Бог не всегда был Отцом, но стал таковым только в момент рождения Сына²⁶². Так или иначе, в представлении Новациана о вечности Сына и о том, что отличие Сына от Отца более не является результатом «икономии»²⁶³, но принадлежит к сверхвременной жизни Божества, ученые видят явный прогресс мысли Новациана по сравнению с тринитарным учением Тертуллиана и Ипполита²⁶⁴. Тем не менее, следует отметить, что у

²⁵³ originem nascendo contraxit, Ibid. 31. Cp. Ibid. 18: Merito igitur Christus, et Dominus et Deus est, qui non aliter Abrahae visus est, nisi quia ante ipsum Abraham, ex Patre Deo Deus Sermo generatus est.

²⁵⁴ В этом представлении о рождении Сына *по воле* Отца Новациан следует за Ипполитом и ранними греческими апологетами (см., например, *Iustin. Dial.* 128.4 и др.). Впрочем, хотя Новациан понимает этот *акт воли* не как природный, а как личный, тем не менее, он говорит о вечном характере этого акта (см. ниже). То же самое выражение *quando ipse voluit* («когда Он захотел») применяется Новацианом и для характеристики исхождения Сына от Отца для творения мира («вторая стадия», см. ниже, *De Trinit.* 31). Вероятно, подчеркивание Новацианом желания или воли Отца в рождении Сына необходимо ему для противостояния гностическим представлениям о неудержимом природном характере этого рождения или для подчеркивания дистанции между Отцом как единым безначальным Богом и Сыном как вторичным Богом (см. ниже).

²⁵⁵ Ibid. 24: Nunc est enim legitimus Dei Filius qui ex ipso Deo est.

²⁵⁶ Ibid. 31.

²⁵⁷ Ibid. 31. Сходным образом понимали подчиненность Сына Отцу и последующие греческие теологи, см., например, *Greg. Naz. Orat.* 29.3; 39.12.

²⁵⁸ *Iren. Adv. haer.* IV 6.7.

²⁵⁹ *Kelly.* 1968. P. 125.

²⁶⁰ Ibid. 21. Cp. Ibid. 16: in substantia fuit Christus ante mundi institutionem.

²⁶¹ Ibid. 31.

²⁶² *Wolfson.* 1956. Vol. 1. P. 195–196.

²⁶³ Сам тертуллиановский термин *divina dispositio* («Божественная икономия») в трактате Новациана встречается всего пять раз и характеризует как различие между Отцом и Сыном, так и отношение Бога к сотворенному миру.

²⁶⁴ *Kelly.* 1968. P. 126.

Новациана Отец как Отец *логически* предшествует Сыну (*prior sit qua Pater sit*), поскольку необходимо, чтобы Тот, Кто не имеет начала, предшествовал Тому, Кто его имеет²⁶⁵. Благодаря вечному рождению Сын является «близким» Отцу (*vicinus in nativitate*)²⁶⁶. Он рожден от Отца для того, чтобы быть *Богом и Господом* всех творений²⁶⁷.

Для объяснения последнего положения Новациан, основываясь на известном учении о *двойственном слове*, подобно греческим апологетам, Ипполиту и Тертуллиану, проводит различие между вечным Божественным *рождением* Сына (*divina nativitas, generatio*), когда Он вечно существовал в *внутри* Отца, независимо от происхождения мира («первая стадия»), и Его временным *исхождением* (*processio*) для творения мира, когда Он становится самостоятельным творческим агентом *рядом* с Отцом («вторая стадия»)²⁶⁸:

«Итак, когда Отец захотел, Сын исшел от Отца (*processit ex Patre*)²⁶⁹; и Тот, Кто был в Отце (*in Patre*), исшел от Отца; и Тот, Кто был в Отце, поскольку был от Отца, впоследствии был с Отцом (*cum Patre*), поскольку исшел от Отца, то есть то Божественное существо (*substantia illa divina*)²⁷⁰, имя которого — Слово (*Verbum*), *через Которое всё начало быть и без Которого ничто не начало быть* (ср. Ин 1:3). Всё же остальное — после Сына, поскольку возникло через Него. И по справедливости Он — прежде всего, но после Отца; ведь все возникло через Того, Кто исшел от Того, по воле Кого все возникло. Итак, Бог исшел от Бога (*Deus procedens ex Deo*), став как Сын вторым Лицом после Отца (*secunda persona post Patrem*), но не лишая у Отца того [преимущества], что Тот есть единый Бог»²⁷¹.

Как видим, у Новациана, так же как и у Ипполита и Тертуллиана, существование Сына в качестве *отдельного Божественного Лица* наряду с Богом Отцом, с Которым Он составляет «два Лица» (*duae personae*)²⁷², связывается с моментом Его исхождения от Отца для творения мира («вторая стадия»). Этот пункт в учении Новациана вызвал различные интерпретации среди ученых. Так, Дж. Келли, на основании слов Новациана в *De Trinit. 16: in substantia fuit Christus ante mundi institutionem*, заключает, что Сын был самостоятельным Лицом еще до творения мира²⁷³. То же мнение поддерживает и Джеймс Папандреа, который хотя и согласен с тем, что у Новациана Слово не называется Сыном в собственном смысле до воплощения, вместе с тем утверждает, что «Сын Божий вечно рождается как Слово,

²⁶⁵ De Trinit. 31: et Pater illum etiam praecedit, quod necesse est prior sit qua Pater sit; quoniam antecedit necesse est eum qui habet originem, ille qui originem nescit.

²⁶⁶ Ibid. 31.

²⁶⁷ Ibid. 31: Est ergo Deus, sed in hoc ipsum genitus, ut esset Deus. Est et Dominus, sed in hoc ipsum natus ex Patre, ut esset Dominus.

²⁶⁸ См. Harnack. 1961. Vol. 2. P. 314, n. 2; De Simone. 1970. P. 173; Papandrea. 2008. P. 336–342.

²⁶⁹ Термин *procedere* («исходить»), наряду с уже известным нам термином *prolatio* («произнесение», см. De Trinit. 22; 31) у Новациана отличается от термина *generatio* («рождение») и означает вторую стадию существования Логоса, когда Он произносится Отцом («Слово произнесенное») и исходит от Него для творения мира (ср. Ibid. 22: ex ipso genitus atque prolatus). См. Papandrea. 2008. P. 84–85. Впоследствии данный термин в латинской тринитарной теологии станет техническим термином для обозначения особого способа происхождения Святого Духа, отличного от рождения Сына.

²⁷⁰ В данном месте латинский термин *substantia* у Новациана, как и в некоторых других местах у него и Тертуллиана (см. выше), равнозначен греческому термину *ὑπόστασις*, поскольку означает здесь не Божественную сущность, но особое, самостоятельное существо. См. Amann. 1931. P. 824–825; Papandrea. 2008. P. 79.

²⁷¹ Ibid. 31.

²⁷² Ibid. 27.

²⁷³ Kelly. 1968. P. 126.

вечно отличное Божественное Лицо»²⁷⁴. В свою очередь, Гарри Вольфсон выдвинул предположение о том, что поскольку Логос уже на первой стадии своего существования был внутри Бога Отца, то Бог может быть назван Отцом «в предвосхищении рождения Логоса как Сына»²⁷⁵. С этим вполне согласен Рассел Де Саймон, который справедливо отмечает, что хотя Сын вечно существует в Отце и вечно рождается от Него, только «когда Отец пожелал, Он исшел от Отца, став в действительности Божественным Лицом»²⁷⁶. Мы также склоняемся к этому мнению, поскольку противоположное мнение ясно опровергается приведенной выше цитатой из *De Tinit.* 31, особенно словами: *Deus utique procedens ex Deo, secundam personam efficiens post Patrem qua Filius.*

Так или иначе, Новациан, использует терминологию Тертуллиана, называя Сына «особым Божественным существом» (*substantia illa divina*) и «Лицом» (*persona*)²⁷⁷, и говорит, что Сын имеет «особенность своего Лица» (*proprietaem personae suae*), отличающую Его от Отца²⁷⁸. При этом Новациан полагает, что Сын отличается от Отца не только по имени и Лицу, но и по «авторитету» (*auctoritas*) и «порядку распределения власти» (*de ordine dispositae potestatis*)²⁷⁹, о чем речь пойдет ниже. Как и большинство апологетов, Новациан также считает, что, в отличие от Отца, Сын становился видимым и постижимым, когда являлся людям в различных образах в Ветхом Завете и в человеческом образе — в Новом Завете²⁸⁰. Как *Образ Бога Отца* (*imago Dei Patris*) Сын показывает в Себе невидимого Отца и всегда подражает Ему во всех делах²⁸¹. Познать Отца, непостижимого по своей сущности, можно только через Сына как Его явленный Образ²⁸². Получая освящение от Отца (ср. Ин 5:36), Сын является «меньшим Отца» (*minor Patre*)²⁸³. Он ничего не делает по Своей воле и Своему решению, но всегда послушен всем повелениям и предписаниям Отца как «Служитель Отчей воли» (*paternae voluntatis minister*)²⁸⁴.

Какое же *логическое* решение тринитарной проблемы, не считая рассмотренного выше учения о Логосе, предлагает Новациан? Его решение отчасти напоминает тертуллиановскую концепцию «Божественной монархии» как «единой власти», отчасти же предвосхищает неоплатонические построения последующих латинских теологов — Мариа Викторина и Августина. Действительно, по мнению Новациана, вера в Сына как Бога и Господа, отличающегося от Отца как особое Лицо, не приводит к вере в двух Богов (*двоебожию*), так как все равно остается единое начало Божества — Бог Отец, Который является гарантом единой Божественной власти, уделяемой от Него Сыну, а Им вновь воздаваемой Отцу:

«Итак, после того, как Сыну подчинены Отцом все вещи, в то время как Он Сам вместе с тем, что ему подчинено, подчиняется Своему Отцу, доказывается, что Он — Сын Своего Отца, а для всего остального Он оказывается Господом и Богом. Отсюда, когда Тому, Кто есть Бог, предается покоренным все, и все, подчиненное себе, Сын, приняв, возвращает Отцу, Он вновь отсылает Отцу всю власть Божества (*totam*

²⁷⁴ Papandrea. 2008. P. 339.

²⁷⁵ Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 196.

²⁷⁶ De Simone. 1970. P. 173.

²⁷⁷ Согласно Дж. Папандреа, термин *persona* у Новациана означает «индивидуальную личность» (Papandrea. 2008. P. 98).

²⁷⁸ Ibid. 27.

²⁷⁹ Ibid. 27.

²⁸⁰ См. Ibid. 18–20; 28; 31.

²⁸¹ Ibid. 18; 22; 28.

²⁸² Ibid. 28.

²⁸³ Ibid. 27.

²⁸⁴ Ibid. 31; 18. Термин *minister* («служитель») уже встречался нам у Тертуллиана в его политико-юридической теории «Божественной монархии», которую Новациан также разделяет (см. ниже).

divinitatis auctoritatem), [так что] Отец оказывается единым истинным и вечным Богом, от Которого произошла та сила Божества (*vis divinitatis*), которая была передана и направлена Сыну и опять возвращается от Него к Отцу благодаря общности сущности (*per substantiae communionem*). Хотя Сын оказывается Богом, Которому Божество созерцается переданным и направленным, и вместе с тем ничуть не менее подтверждается [статус] Отца как единого Бога, поскольку постепенно, обратным движением это величие и Божество (*illa majestas atque divinitas*) возвращается и воздается от Самого Сына посланное к Отцу, Который его передал, так что по справедливости Бог Отец есть Бог всяческих и начало Самого Своего Сына, Которого Он родил Господом, а Сын есть Бог всего остального, поскольку Бог Отец поставил начальствовать над всем Того, Кого Он родил. Так *Посредник Бога и человеков Христос Иисус*, обладая от Своего Отца подчиненной себе властью над всем творением (*omnis creaturae subjectam sibi habens a Patre proprio potestatem*), — властью, благодаря которой Он есть Бог, — поскольку Ему было подчинено все творение и оказавшись в согласии со Своим Отцом Богом (*concoro Patri suo Deo*), кратко удостоверил, что Его Отец есть единый и единственный и истинный Бог»²⁸⁵.

Таким образом, мы видим, что Новациан представляет единство Божества Отца и Сына, во-первых, в *общности Их сущности* (*communio substantiae*), которая в данном случае, по всей вероятности, имеет юридическое значение «общего имущества», а не философское значение «онтологической сущности», а во-вторых, в *единстве Их всемогущей силы и власти над миром* (*divina potestas, auctoritas divinitatis, vis divinitatis*), передача которой от Отца к Сыну как Его Служителю и от Сына — обратно к Отцу обеспечивает ее неделимость и единство. Вместе с тем, поскольку, как мы видели выше, Новациан отказался от стоической физики в пользу платонического представления об абсолютной бестелесности и неопределенности Бога по сущности, он отказался и от свойственного Тертуллиану стоического понимания Божественной сущности как общего материального субстрата Божества, в результате чего он не смог выразить единство Лиц Отца и Сына перспективной тертуллиановской формулой *unitas substantiae* («единство сущности»), но заменил ее на формулу: *communio substantiae* («общность сущности» = «общность имущества»), которую он разъясняет с помощью еще нескольких формул, показывающих, как у ранних греческих апологетов и Ипполита, скорее морально-социальное, чем природное единство Отца и Сына: *concordia* («согласие»), *eandem sententia* («единство суждения»), *societatis concordia* («союз согласия»)²⁸⁶, *caritatis societas* («союз любви»), *per concordiam et per amorem et per dilectionem* («[единство] благодаря согласию, любви и приязни»)²⁸⁷ и др. Нельзя не отметить, что данная

²⁸⁵ Ibid. 31.

²⁸⁶ Ср. с выражением Ипполита οἰκονομία συμφωνίας «икономия согласия» (см. выше), а также с выражением Оригена: ἐν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος «едины по единомыслию, согласию и тождеству воли» (*Contr. Cels.* VIII 12).

²⁸⁷ Ibid. 27. См. также *De Simone*. 1970. P. 133–135. В связи с этим нам кажется бездоказательным утверждение Дж. Престиджа о том, что у Новациана термин *communio substantiae* будто бы равнозначен термину *unitas substantiae* у Тертуллиана (*Prestige*. 1969. P. 221). Помимо Престиджа и некоторые другие исследователи полагали, что у Новациана, как и у Тертуллиана, единство Бога сводится к единству онтологической сущности, общей для Отца и Сына (см. *D'Ales*. 1925. P. 129; *Weyer*. 1962. S. 25; *Papandrea*. 2008. P. 329–330). Однако это мнение также представляется нам неубедительным ввиду отсутствия у Новациана соответствующей терминологии и использования им различных формул «морально-социального единства».

концепция «морально-социального единства» Троицы²⁸⁸ хотя и уступает тертуллиановской концепции «сущностного (природного) единства», но в некоторой степени предвосхищает «социальную тринитарную модель» и концепцию «взаимопроникновения Ипостасей» (περιχώρησις)²⁸⁹, распространенные в греческой тринитарной теологии IV–VIII вв.

Пьером Адо было также выдвинуто предположение²⁹⁰, что рассмотренная здесь концепция единства Божества у Новациана основывается на неоплатонической трехступенчатой схеме эманации: μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή («пребывание – исхождение – возвращение»)²⁹¹, поскольку Новациан, будто бы, представляет себе рождение Сына–Логоса наподобие акта Божественного самосознания, отправной точкой которого является Бог Отец (Сущее), от Которого исходит Сын (Логос), Который вновь к Нему возвращается, тем самым завершая круг Божественного самопознания. Однако эта гипотеза нам кажется недостаточно обоснованной. Прежде всего, Новациан, в отличие от Тертуллиана не владевший греческим языком, вряд ли был знаком с греческими текстами *Эннеад* Плотина, хотя тот и жил в Риме в 50-60-х годах III века. Но главное, что Новациан, в отличие от Мариа Викторина в IV веке, в своем рассуждении основывается главным образом на Библии и никогда не употребляет соответствующую неоплатоническую терминологию. Он не рассматривает Отца как аналог платиновского Единого, хотя и мыслит Сына, как и все апологеты, в качестве Логоса. Его концепция взаимоотношений между Богом Отцом и Сыном — политико-юридическая, а не метафизическая. То же самое можно сказать и по поводу гипотезы Мишеля Spannè о том, что концепция Новациана отражает стоическое учение о «тоническом движении» (τονική κίνησις) пневмы в процессе ее разряжения и сгущения для образования мира и всех вещей²⁹².

Интересным, но малообоснованным представляется мнение А. фон Гарнака, который рассматривал концепцию Новациана в эсхатологической перспективе и видел в ней предвосхищение учения Маркелла Анкирского о конечном поглощении и растворении ипостаси Сына в ипостаси Отца (или *динамический модализм*)²⁹³. Подобное мнение разделяли Манлио Симонетти²⁹⁴ и Иоанн Квестен. Последний полагает, что у Новациана Логос — это лишь временная и преходящая форма личного явления Отца, Которому Он в конце концов возвратит всю власть и к Которому вернется, подобно «отступающей волне»²⁹⁵. Однако и то, и другое мнение нам также не кажутся убедительными, так как Новациан в 31-ой главе своего трактата *De Trinitate*, во многом построенной на интерпретации 15-ой главы Послания апостола Павла к Коринфянам²⁹⁶, не имеет в виду эсхатологическую перспективу в отношениях Отца и Сына (неслучайно он употребляет здесь все глаголы в настоящем времени, характеризуя неизменное положение дел)²⁹⁷, но использует учение апостола

²⁸⁸ См. *Simonetti*. 1959. P. 772–775; *DeSimone*. 1970. P. 133–135.

²⁸⁹ См. *Fausset*. 1909. P. 122, n. 12; *Evans*. 1948. P. 28; *DeSimone*. 1970. P. 176; *Papandrea*. 2008. P. 348–349.

²⁹⁰ *Hadot*. 1960a. P. 136; *Idem*. Marius Victorinus. *Traité théologique sur la Trinité* / Trad. par P. Hadot // SC 69. Paris, 1960. P. 1070, n. 76.

²⁹¹ См. *Plotin*. *Enn.* III 9.5; V 1.6; V 2.1; V 4.2; V 6.5; VI 7.16; *Procl.* *Elem. theol.* 35 и др. Сходное учение впоследствии было развито латинскими теологами Марием Викторином и Августином, о чем речь пойдет ниже в главе IV.

²⁹² *Spanneut*. 1957. P. 302–303.

²⁹³ *Harnack*. 1961. Vol. 2. P. 314, n. 2.

²⁹⁴ *Simonetti*. 1959. P. 777–779.

²⁹⁵ *Quasten*. 1986. Vol. 2. P. 229.

²⁹⁶ См. 1 Кор 15:24–28.

²⁹⁷ *DeSimone*. 1970. P. 176–178. Не так давно Дж. Папандреа попытался вернуть концепцию Новациана в эсхатологическую перспективу, утверждая, будто Новациан следует Тертуллиану в мнении о том, что Сын, после своего воплощения, не прекращает существовать как отдельное Лицо, но просто

Павла о подчинении всего творения Отцом Сыну и ответного подчинения Сына Отцу как доказательство единства Божества через единство Божественной власти и общности Их «имущества», которое он понимает в политико-юридическом смысле.

Как бы то ни было, в тринитарном учении Новациана лишь Бог Отец рассматривается как единый Бог и преимущественный носитель Божественной сущности, силы и власти, передаваемых Сыну как бы *по наследству*. С этим связан *субординационизм* Новациана, который у него выражен гораздо сильнее, нежели у Тертуллиана и греческих апологетов²⁹⁸. Действительно, по мнению Новациана, Сын, получив от Отца Божественную власть (*divina potestas*) над всем творением, есть Бог лишь «по примеру Отца» (*Deus est exemplo Patris*), поскольку Он унаследовал от Своего Отца то, чтобы быть Богом и Господом всего — «Богом по образу Бога Отца, рожденным и происшедшим от Него» (*et Deus ad formam Dei Patris ex ipso genitus atque prolatus*)²⁹⁹. Хотя Сам Сын в Евангелии говорит, что Он Бог от Бога Отца, по мнению Новациана, Он никогда не равнял Себя с Отцом³⁰⁰. Таким образом, пытаясь избежать двоебожия, Новациан пришел к такому представлению о «субординации авторитета» между Отцом и Сыном³⁰¹, которое хотя и не вводит «субординацию сущности» (Сын — Бог и обладает Божеством), но предполагает, что хотя Сын и владеет той же Божественной властью и общей сущностью (= имуществом), что и Отец, но отнюдь не обладает тем же самым авторитетом и статусом единого Бога, что и Отец, будучи Богом, так сказать, *второго порядка*, или *подчиненным Божеством*³⁰².

3.2.3. *Святой Дух*. Хотя трактат Новациана в рукописной традиции носит название «О Троице» (*De Trinitate*), весьма характерно, что его автор, чрезмерно увлеченный доказательством единства Божества, ни разу не употребляет сам термин *Trinitas*, который до него использовали Тертуллиан, Феофил, Ипполит и Ориген (последние — в греческом варианте τριάς)³⁰³. Его учение о Святом Духе представляется еще менее продуманным и ясным, чем учение о Сыне. В отличие от Тертуллиана, но в согласии с Ипполитом Новациан никогда не называет Дух «третьим Лицом» или вообще «Лицом» (*persona*)³⁰⁴. Мы практически не находим у него и учения о предвечном бытии и Божестве Святого Духа³⁰⁵. Его интерес сосредоточен на временном, «икономическом» аспекте действия Св. Духа в мире и особенно в христианской Церкви. Лишь однажды Новациан говорит о «Божественной вечности Святого Духа» (*Spiritus Sancti divina aeternitas*)³⁰⁶. Он приписывает Духу единство и неизменность (*unus et idem*), а также «небесную силу» (*caelestis virtus*) и называет его «Просветителем небесных вещей» (*illuminator rerum divinarum*)³⁰⁷.

возвращается к своему «довоплощенному состоянию», когда «Слово было Богом» (*Papandrea*. 2008. P. 348). Однако его доводы не кажутся нам убедительными.

²⁹⁸ См. *Fausset*. 1909. P. 33; *D'Alès*. 1924. P. 117; *Amann*. 1931. P. 823; 827; *DeSimone*. 1970. P. 108–113; *Papandrea*. 2008. P. 349–359.

²⁹⁹ *Ibid.* 22. Ср. *Ibid.* 26: *qui obedierit semper Patri et obediat, semper habentem rerum omnium potestatem, sed qua traditam, sed qua concessam, sed qua a Patre proprio sibi indultam.*

³⁰⁰ *Ibid.* 22.

³⁰¹ *Papandrea*. 2008. P. 353.

³⁰² См. *Amann*. 1931. P. 827; *DeSimone*. 1970. P. 103; 113. В последнем месте Де Саймон сравнивает учение Новациана о неравенстве Сына как подчиненного Бога с Отцом как высшим Богом с неоплатоническим представлением, согласно которому «умаленное Божество все равно является истинным божеством; и низшие существа, которые произошли непосредственно от [высшего] Бога, все равно суть божества, хотя и подчиненные».

³⁰³ *Quasten*. 1986. Vol. 2. P. 228.

³⁰⁴ *Simonetti*. 1959. P. 779–780; *Kelly*. 1968. P. 126; *Quasten*. 1986. Vol. 2. P. 230. Вместе с тем, те характеристики и функции, которые Новациан приписывает Духу, могут *косвенно* указывать на то, что Он является Божественным Лицом. См. *DeSimone*. 1970. P. 154–157.

³⁰⁵ Как предполагают, его молчание о Божестве Св. Духа вызвано желанием избежать монтанизма, характерного для Тертуллиана. См. *Papandrea*. 2008. P. 333, n. 171.

³⁰⁶ *De Trinit.* 29.

³⁰⁷ *Ibid.* 29.

Характеризуя отношения Духа к Отцу и Сыну, Новациан говорит, что Он как *Утешитель и Дух истины исходит от Отца* (de Patre procedit, ср. Ин 15:26); хотя «источник всего Святого Духа содержится во Христе» (totius sancti Spiritus in Christo fonte remanente)³⁰⁸. По мнению некоторых исследователей, последняя фраза может означать, что Христос является источником не только даров Св. Духа, но и Его Божественного бытия — мысль, которая впоследствии ляжет в основу западной доктрины *Filioque*, т.е. учения о «двойном исхождении» Духа от Отца и Сына³⁰⁹. При этом, следуя своей субординационистской тенденции, Новациан ставит Дух в такое же подчиненное положение по отношению ко Христу, в каком Христос находится по отношению к Отцу³¹⁰. Действительно, если Св. Дух получает от Христа то, что Он возвещает апостолам, следовательно, Христос больше Его; ведь Он не мог бы получить это от Христа, если бы Сам не был меньше Христа (minor Christo)³¹¹. Однако Дух у Новациана явно превосходит все остальные сотворенные существа. В частности, на это может косвенно указывать утверждение Новациана о том, что не Дух получает что-то от человека, но Сам дает человеку истинное знание о Боге; и не Дух узнает будущее от человека, но Сам наставляет человека о будущих событиях³¹². В этом Новациан предвосхищает некоторые доказательства Божественности Духа, которые впоследствии будут использовать греческие и латинские авторы IV века, такие как Афанасий Александрийский, Василий Великий и Амвросий Медиоланский.

3.2.4. *Выводы.* Подводя итог нашему исследованию тринитарной теологии Новациана, следует, прежде всего, отметить, что хотя в ней встречается немало положений, характерных для учения греческих апологетов и Ипполита Римского, она явно зависит от тринитарного учения Тертуллиана, а значит, от тех философских источников, на которые опирался Тертуллиан³¹³. Это проявляется и в терминологии, и в основных подходах, таких как учение о «двойственном слове» или политико-юридическая теория «Божественной монархии». В чем-то Новациан углубляет и обогащает учение Тертуллиана (например, в учении о бестелесности Бога и вечности Сына), в чем-то делает шаг назад (например, в резком субординационизме, неразвитой пневматологии и концепции «морально-социального единства» Божества). При этом Новациан в гораздо меньшей степени, чем Тертуллиан, опирается на греческую философию (стоиков, перипатетиков, платоников)³¹⁴. Хотя учение Новациана о Троице в целом не выходит за пределы тринитарного учения апологетов, оно оказало заметное влияние на западную теологию в целом: его терминология и некоторые догматические формулировки позволили Западу выступать на равных с Востоком в тринитарных спорах IV столетия³¹⁵. Этого нельзя сказать о тринитарной доктрине двух последних латинских апологетов — Арнобия и Лактанция, которая во представляет собой определенное отклонение от магистральной линии развития тринитаризма на Западе. Но прежде, чем обратиться к этим авторам, следует рассмотреть один примечательный тринитарный спор, разгоревшийся во второй половине III века между двумя епископами: Дионисием Римским и Дионисием Александрийским.

³⁰⁸ Ibid. 29.

³⁰⁹ См. *De Simone*. 1970. P. 153–154.

³¹⁰ *Quasten*. 1986. Vol. 2. P. 230; *De Simone*. 1970. P. 153.

³¹¹ *De Trinit*. 29. Ср. 18.

³¹² Ibid. 16.

³¹³ *Evans*. 1948. P. 25–27; ср. *Морескини*. 2011. С. 247.

³¹⁴ Хотя А. фон Гарнак полагал, что в учении Новациана «не может быть обнаружено никакого следа платонизма; напротив, он использует силлогистику и диалектический метод стоиков и Аристотеля» (*Harnack*. 1961. Vol. 2. P. 314), мы видели, что в учении о бестелесности Божественной сущности (не говоря уже о триаде: *пребывание – исхождение – возвращение*) Новациан, безусловно, зависит от платонизма.

³¹⁵ *De Simone*. 1970. P. 41.

4. Тринитарный спор между Дионисием Римским и Дионисием Александрийским

Как считается, тринитарное учение Дионисия, епископа Александрийского (247/248–265 гг.), несло на себе печать субординационизма, свойственного его учителю Оригену³¹⁶ и отчасти сходного с последующим учением ариан. В 257 г. в ливийском городе Пентаполе распространилось учение модалиста Савеллия, который, подобно Праксею и Ноэту, отрицал различие между лицами Отца, Сына и Духа³¹⁷. В одном из своих посланий, написанных по этому поводу³¹⁸, Дионисий, говоря о различии между Отцом и Сыном против их слияния в учении Савеллия, употребил не совсем удачные выражения, которые подали повод к обвинению его в отрицании Божества Сына и Его единства с Отцом по сущности³¹⁹. Изречения Дионисия показали еретическими некоторым александрийским христианам, склонным к савеллианству; не спросив разъяснений у самого Дионисия, они обвинили его перед Римским папой Дионисием (259–268 гг.)³²⁰ в том, что он отделяет Сына от Отца; отрицает вечность Сына, утверждая, что Бог не всегда был Отцом, что не всегда был Сын, а напротив, Бог был без Слова, и Самого Сына не было, пока Он не получил бытия; что он, называя Отца, не называет вместе с Ним Сына, и называя Сына, не называет вместе с ним Отца, как будто Они отделимы друг от друга с Своим бытием; наконец, что он отвергает термин «единосущный» (ὁμοούσιος) в отношении к Сыну и называет Сына творением Отца (ποίημα), чуждым Ему по сущности (ξένον κατ' οὐσίαν)³²¹.

По этому поводу Дионисий Римский созвал в Риме церковный собор, осудивший как савеллианство, так и отделение Сына и Отца по сущности. Римский епископ написал александрийской Церкви послание, в котором, не называя Дионисия Александрийского по имени, критиковал приписываемое ему заблуждение и излагал свое тринитарное учение, из которого хорошо видно, во-первых, доминирование в Римской Церкви тринитарной доктрины Тертуллиана, и, во-вторых, нараставшее различие между христианским Западом и Востоком в употреблении тринитарной терминологии. Приведем содержание этого послания, латинский оригинал которого утрачен, но сохранился греческий перевод в одном из сочинений св. Афанасия Александрийского:

«По порядку же справедливо будет сказать и против разоряющих достоуважаемую проповедь Церкви Божией, разделяя и рассекая Единоначалие (τὴν μοναρχίαν) на какие-то три силы (τρεις δυνάμεις τινάς), на три разделенные ипостаси и три божества (μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς). Ибо дошло до моего сведения, что некоторые из оглашающих и поучающих у вас Божественному слову распространяют это мудрствование, и в этом они, так сказать, совершенно противоположны мнению Савеллия. В самом деле, тот богохульствует, утверждая, что Сам Сын есть Отец, и наоборот; они же проповедуют некоторым образом трех богов (τρεις θεούς), святую Единицу разделяя на три ипостаси, чуждые одна другой и совершенно разделенные (εἰς τρεῖς

³¹⁶ Kelly. 1968. P. 133.

³¹⁷ Eus. Hist. eccl. VII 6; Athan. Magn. De sent. Dionys. 5.

³¹⁸ Athan. Magn. De sent. Dionys. 9–10.

³¹⁹ De sent. Dionys. 4.

³²⁰ Ibid. 13.

³²¹ Ibid. 4, 14, 16, 18. Ср. Basil. Magn. Ep. 9.2.

ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων παντάπασι κεχωρισμένας διαιροῦντες τὴν ἀγίαν μονάδα). А Божественному Слову необходимо быть единым с Богом всяческих, и Святому Духу должно пребывать и находиться в Боге. И уж совершенно необходимо, чтобы Божественная Троица (τὴν θεῖαν τριάδα) возглавлялась и сосредоточивалась в единой как бы некоей главе (εἰς κορυφὴν τινα), я имею в виду Бога всяческих — Вседержителя. Ибо учение суемудрого Маркиона, рассечение и разделение Единоначалия на три начала есть диавольское учение, а не учение истинных Христовых учеников, удовлетворяющихся учениями Спасителя, ибо эти последние хорошо знают, что Божественное Писание проповедует Троицу, — трех же богов не проповедует ни Ветхий, ни Новый Завет. Но не менее будет иной порицать и тех, которые думают, что Сын есть произведение (ποίημα), и полагают, что Господь получил бытие как нечто из действительно сотворенного, между тем как Божественные речения свидетельствуют о сообразном и приличном Ему рождению (γέννησιν), а не о каком-нибудь образовании и творении. Посему не маловажная, но весьма великая хула — утверждать, что Господь — некоторым образом рукотворен. Ибо, если Сын сотворен, то было время, когда Он не существовал. Но Он был всегда, если Он — во Отце, как Сам говорит, и если Христос есть Слово, и Премудрость, и Сила. А то, что Христос есть все это, — это, как вы знаете, утверждают Божественные Писания; Слово же, Премудрость и Сила суть собственные силы Божии. Поэтому, если Сын сотворен, то было время, когда этих сил не было; было время, когда Бог был без них. Но это всего нелепее ... И скажет иной: какие безрассудные люди! Неужели является творением *Рожденный прежде всякой твари* (Кол 1:15), *Рожденный из чрева прежде денницы* (Пс 109:3), Кто как Премудрость [Божия] сказал: *прежде всех холмов рождает Меня* (Притч 8:25)? И во многих местах Божественных речений всякий обнаружит, что Сын называется рожденным, а не сотворенным; и этими местами ясно изобличаются составляющие ложные понятия о Господнем рождении и осмеливающиеся Божественное и неизреченное рождение Его (τὴν θεῖαν καὶ ἄρρητον γέννησιν) называть творением. Итак, не должно чудную и Божественную Единицу разделять на три божества, и словом «творение» устранять достоинство и превосходное величие Господа; напротив, надлежит веровать в Бога Отца Вседержителя, и во Христа Иисуса, Сына Его, и в Духа Святого, — веровать, что Слово соединено с Богом всяческих, ибо Оно говорит: *Я и Отец одно* (Ин 10:30), и: *Я во Отце и Отец во Мне* (Ин 14:11). Таким образом сохранится и Божественная Троица, и святая проповедь Единоначалия (καὶ ἡ θεία τριάς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασώζοιτο)³²².

В этом тексте обращают на себя внимание сразу несколько моментов. Во-первых, мы видим, что тринитарное учение Дионисия Римского основывается на уже известном нам через Тертуллиана и Новациана учении о «Божественной монархии», т.е. о представлении, что Лица Божественной Троицы возводятся к первому лицу — Богу Отцу, от Которого Они получают свою сущность и бытие. Во-вторых, хотя Дионисий и не использует здесь тертуллиановский термин «единая сущность» (una substantia), он легко угадывается в греческом термине «ипостась» (ὑπόστασις), когда

³²² De decret. 26.

Дионисий отрицает, что Отец, Сын и Дух — это «три разделенные ипостаси» (τρεις ὑποστάσεις κεχωρισμένας). Для Дионисия Александрийского как ученика Оригена, впервые использовавшего выражение «три ипостаси» (см. выше), как и для многих последующих поколений греческих отцов Церкви это было совершенно нормально, поскольку под термином «ипостась» они понимали приблизительно то же, что и Тертуллиан под термином *persona* («лицо»), т.е. индивидуальное бытие, причастное общей сущности. Но для Дионисия Римского выражение «три ипостаси» представляло собой «страшную ересь» — разделение единой Божественной сущности на три сущности и единого Божественного начала («святой Единицы») — на три начала, жестко субординированные по отношению друг ко другу³²³. Такое несоответствие греческой и латинской тринитарной терминологии нам встретится еще не раз. Наконец, в-третьих, обращает на себя внимание воспроизведение и углубление Дионисием аргумента Новациана о вечном бытии Сына как результате Его вечного рождения от Отца в качестве Его Слова, Премудрости и Силы. Дионисий аргументирует здесь так же, как впоследствии и св. Афанасий Александрийский против ариан: если Сын — это персонифицированные Божественные атрибуты (Логос, Премудрость, Сила), необходимо присущие Богу Отцу как «Вседержителю» и «Богу всяческих», то невозможно помыслить какое-то время, когда Бог был бы лишен этих Своих атрибутов, т.е. был бы неразумным, немудрым и бессильным. Однако такая аргументация слишком напоминает антиарианскую аргументацию св. Афанасия и других теологов Никейской эпохи, что наводит на мысль о том, что св. Афанасий просто экстраполирует на учение Дионисия Римского свои собственные взгляды. Это предположение нам не кажется невероятным, ввиду того, что латинский оригинал послания Дионисия до нас не дошел, равно как у нас отсутствуют какие-либо иные труды римского епископа, посвященные тринитарной проблеме³²⁴.

Получив послание из Рима, Дионисий Александрийский в свое оправдание написал и отправил в Рим «книги обличения о оправданиях» (τὰ βιβλία ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας)³²⁵, в которых объяснял смысл употребляемых им в прежних посланиях выражений, образов и сравнений, доказывая свое согласие с церковным учением. Как передает тот же св. Афанасий, Дионисий отверг обвинения в тварности Сына как клевету, поскольку он, будто бы, никогда не называл Сына сотворенным³²⁶. Он также отверг обвинения в разделении лиц Троицы и, подобно Оригену, указал, что само понятие Отца предполагает наличие у Него Сына, и наоборот³²⁷. В связи с этим Бог всегда был Отцом, и Сын существовал вечно³²⁸. Меньше доверия вызывает сообщение Афанасия о том, что Дионисий признавал Сына «единосущным» Отцу³²⁹, поскольку Ориген не признавал этот термин, происходивший из гностических систем и предполагавший материальное дробление и разделение единой сущности Бога на множество неравных эонов³³⁰. Да и сам Дионисий говорит, что это термин —

³²³ См. *Bethune-Baker*. 1903. P. 116–118. Интересно отметить, что у Дионисия Римского нет и следа рассмотренного выше субординационизма Новациана.

³²⁴ Некоторые исследователи не без оснований полагают, что приводимые св. Афанасием тексты двух Дионисиев относятся не к середине III века, а к 40-м годам IV века. См. *Abramowski*. 1982. S. 240–272; *Ulrich*. 1997. P. 12.

³²⁵ *De sent. Dionys.* 13; *Basil. Magn. De Sp.* St. 29.72.

³²⁶ *De decret.* 25.

³²⁷ *De sent. Dionys.* 17. Ср. *Origen. De princ.* I 2.9–10.

³²⁸ *Ibid.* 15.

³²⁹ *Ibid.* 18; *De decret.* 25.

³³⁰ См. *Origen. De princ.* I 2.6; IV 28.1; *Com. Ioann.* XIII 25; XX 20, 24. *Ayres*. 2004. P. 24. Один лишь раз Ориген называет Христа «единосущным Царем, носящим образ раба» (*Fragm. in Ps.* 54. 3–4); однако смысл этого термина тут не разъясняется, да и само сочинение принадлежит к разряду спорных. То же сомнение есть и относительно *Schol. in Matth.* (PG 17, 309), а также фрагмента из комментария на послание к Евреям, воспроизведенного в «Апологии за Оригена» (*Apologia pro Origene* 5 // PG 17, 581 =

небиблейский³³¹; вместе с тем он готов признать верной стоящую за ним идею «однородности» (ὁμογενής, ὁμοφυής) Отца и Сына, подобно родителю и рожденному, корню и растению, источнику и реке³³². Вслед за Оригеном он называет Сына «Логосом – истечением Ума» (ἀπόρροια νοῦ λόγος), т.е. Отца, и использует «теорию двойственного слова» (ὁ ἐν καρδίᾳ λόγος – ὁ διὰ γλώσσης νοῦς) для доказательства того, что Сын одновременно и един с Отцом, и отличен от Него³³³. В целом, Дионисий стремится показать, что его учение о трех Божественных ипостасях (τρεῖς ὑποστάσεις), заимствованное у Оригена, предполагает признание Бога как одновременно Троицы и Единицы, и не обязательно исключает природного единства между ипостасями³³⁴.

Так или иначе, спор двух Дионисиев, изложенный устами св. Афанасия Александрийского, красноречиво свидетельствует о различии в тринитарных подходах, распространенных на Западе и на Востоке Римской империи в середине III века. Речь идет не только о разнице в терминологии, обусловленной естественным различием между двумя языками — латынью и греческим, но и о различии в типе мышления и философских парадигмах, стоящих за тринитарным учением: *субстанциальным монизмом* и *субординационизмом*. Действительно, как мы показали выше, латинский тринитаризм II–III вв. имел сильную монистическую тенденцию, в которой акцент ставился на понятии «Божественной монархии», т.е. «Божественного единства» и «единой сущности», понимаемой в стоическом смысле единого материального субстрата, внутри которого различались три Лица как три «формы», «образа» или «степени» его существования. Со своей стороны, греческий тринитаризм третьего века в лице Оригена и Дионисия имел ярко выраженную субординационистскую тенденцию, подчеркивающую различия между тремя ипостасями, доходящие до неравенства между Ними, что впоследствии нашло выражение в отрицании единства сущности Отца и Сына в различных арианских учениях IV века. По справедливому суждению Дж. Келли, «на Востоке, где интеллектуальный климат был пропитан неоплатоническими идеями об иерархии бытия, установился совершенно иной, откровенно плюралистический подход»³³⁵. К этой теме мы вернемся в следующих главах, когда будем рассматривать различные направления тринитарной доктрины на Западе в IV веке. А сейчас завершим наш анализ латинского тринитаризма доникейского периода рассмотрением тринитарного учения двух последних латинских апологетов — Арнобия и Лактанция.

5. Тринитарная доктрина последних латинских апологетов: Арнобий и Лактанций

Fragm. in Hebr. // PG 14, 1308), приписываемой мученику Памфилу, но на самом деле написанной в IV веке Евсевием Кесарийским и сохранившейся в латинском переводе Руфина. Интересно отметить, что термин «единосущный» (ὁμοούσιος) вскоре был отвергнут Антиохийским собором 268 года, где был осужден Павел, епископ Самосатский, который, подобно Савеллию, отрицал различие между Отцом и Сыном и мыслил Их как одну и ту же сущность. См. *Hilar. Pict. De synod.* 81–82; *Athan. Magn. De synod.* 43–45; *Basil. Magn. Ep.* 52.1. Впоследствии этот термин был вновь использован в Символе веры, принятом на Никейском соборе 325 года, о чем речь пойдет в следующей главе.

³³¹ *Athan. Magn. De sent. Dionys.* 18.

³³² *Ibid.* 18; *De decret.* 25.

³³³ *De sent. Dionys.* 23. Э. Эванс предполагает здесь влияние Тертуллиана и западного тринитаризма (*Evans.* 1948. P. 29). Однако Дионисий, очевидно, опирается на Оригена (см. *Origen. De princ.* I 2.6; I 2.9)

³³⁴ *Athan. Magn. De sent. Dionys.* 17–18; *Basil. Magn. De Sp. St.* 29.72.

³³⁵ *Kelly.* 1968. P. 136. Отчасти уже в этом противостоянии двух Дионисиев можно усмотреть происхождение так называемой «парадигмы Де Реньона», о которой речь также пойдет в последующих главах.

5.1. *Арнобий и его иерархия божественных существ.* Когда мы переходим от глубоко продуманных и развитых тринитарных доктрин Тертуллиана, Ипполита и Новациана к трудам Арнобия и Лактанция, тотчас складывается впечатление о некотором «откате» назад в истории христианской мысли. Действительно, по справедливому суждению К. Морескини, «Арнобий и Лактанций — это писатели, оставшиеся язычниками, уже достигнув зрелого возраста, и обоих покрывает очень тонкий слой патины христианства, которое не проникает их сколько-нибудь глубоко ... Оба эти христианских писателя веруют в некое христианство, которое ближе к теизму язычников, чем к евангельской проповеди»³³⁶. В самом деле, тринитарная доктрина Арнобия Старшего, или Африканского (ок. 240–327 гг.), автора обширной апологии *Adversus nationes* («Против язычников», ок. 297–311 гг.)³³⁷, после специальных тринитарных трактатов Тертуллиана, Ипполита и Новациана, кажется совершенно неразвитой и отсталой. Вероятно, это связано с тем, что сочинение Арнобия, как сообщает Иероним, было написано им еще до принятия крещения, а значит, до глубокого проникновения в христианское вероучение³³⁸. Вместе с тем, представление Арнобия о едином Боге испытало определенное влияние платонизма³³⁹ и отличается весьма возвышенным и спекулятивным характером. Действительно, согласно Арнобию, Бог есть «Верховный Владыка» (*Deus princeps*) и «высочайший Правитель» (*summus rex*), Который по своей природе невидим, бесконечен, нерожден, бессмертен, вечен, единственен, не ограничен никакой телесной формой, бестелесен, неопишуем, не имеет ни качества, ни количества, прост, несложен, пребывает вне пространственного положения, движения и состояния, непостижим ни для какой тварной природы, неизречен словом³⁴⁰.

Наряду с этим высшим, нерожденным и непостижимым Богом, с Которым Арнобий, очевидно, отождествляет библейского Бога Отца³⁴¹, он признает Богом Христа³⁴², Которого называет «Богом внутренних сил» (*Deus interiorum potentiarum*)³⁴³, «Господом всех сил» (*virtutum omnium Dominus*)³⁴⁴, «возвышенным Богом, Богом, [происшедшим] от внутреннего корня, Богом–Спасителем (*Deus sospitator*), посланным из неизвестных царств и от Владыки всех»³⁴⁵. При этом в сочинении Арнобия Христос ни разу не называется Сыном Божиим. Неясно также, считал ли он Христа несотворенным и обладающим единой сущностью с Богом Отцом. Скорее всего, мыслил Бога–Спасителя в качестве некоего подчиненного Божества, посредствующего между Высшим Богом и людьми³⁴⁶. Это тем более вероятно, что наряду с Богом Отцом и Богом–Спасителем Арнобий признает существование множества других богов (*dii*), сотворенных непосредственно Высшим

³³⁶ Морескини. 2011. С. 277.

³³⁷ Подробнее об Арнобии и его апологии см. Фокин. 2005. С. 271–281.

³³⁸ Hieron. De vir. ill. 79; Chron., PL 27, 675.

³³⁹ Арнобий называет Платона *apex philosophorum et columen* («вершиной философов и их столпом», Adv. nat. II 8), *divinus, multa de Deo digna nec communia sentiens multitudini* («божественным, считавшим о Боге много достойного и непохожего на [мнение] толпы», Ibid. II 36). См. также Морескини. 2011. С. 330.

³⁴⁰ Arnob. Adv. nat. I 31: O, maxime, o summe rerum invisibilium procreator! O, ipse invisus, et nullis utquam comprehense naturis!... Prima enim tu causa es, locus rerum, ac spatium, fundamentorum cunctorum quaecumque sunt infinitus, ingenitus, immortalis, perpetuus, solus, quem nulla deliniat forma corporalis nulla determinat circumscriptio, qualitatis expers, quantitatis, sine situ, motu, et habitu, de quo nihil dici et exprimi mortalium potis est significatione verborum: qui ut intelligaris, tacendum est, atque, ut per umbram te possit errans investigare suspicio, nihil est omnino mutiendum. Ср. Ibid. I 34; 62.

³⁴¹ Ibid. II 35; 74 и др.

³⁴² Ibid. I 36; 42; 44; 47; 53; II 60.

³⁴³ Ibid. I 42.

³⁴⁴ Ibid. I 65.

³⁴⁵ Ibid. I 53: Deus ille sublimis fuit, Deus radice ab intima, Deus ab incognitis regnis, et ab omnium principe Deus sospitator est missus.

³⁴⁶ Ibid. I 60; II 60; II 75; Simmons. 1995. P. 166–167.

Богом³⁴⁷. Эти духовные существа, к которым Арнобий относит богов, ангелов и демонов³⁴⁸, по сравнению с Высшим Богом, имеют некую «среднюю природу» (*media qualitas*) и находятся в двойственном состоянии (*in ambiguae sortis condicione*)³⁴⁹. Они бессмертны, но не по своей природе, а по воле и дару Бога Отца (*voluntate Dei Patris ac munere*)³⁵⁰. Им Арнобий также усваивает определенные творческие функции, в частности, творение человека³⁵¹. Признавая существование богов, Арнобий возражает лишь против поклонения им: вполне достаточно воздавать божественные почести «Высшему Богу» и «Главе Божественности» (*divinitatis caput*), так как вместе с Ним почитаются и все остальные божественные существа³⁵².

Таким образом, перед нами не столько христианское учение о библейской Троице, сколько восходящее к платонизму генотеистическое³⁵³ учение об *иерархии божественных существ*, составляющих своего рода «пантеон» или «семейство богов», неравных по своему положению, могуществу и достоинству³⁵⁴. Эту иерархию возглавляет высший и несотворенный Бог, своего рода *pater familias*. При этом Он является «высшим Демиургом невидимых вещей» (*summus rerum invisibilium procreator*)³⁵⁵, поскольку непосредственно творит только то, что полно (*plenum*), целостно (*integrum*) и совершенно законченно (*perfectione finitum*)³⁵⁶. Все же остальное творится Богом при посредстве сотворенных Им низших духовных существ (ангелов, демонов и богов). Вероятно, Христос рассматривается Арнобием в качестве одного из таких существ, наделенным Высшим Богом творческими и промыслительными функциями. Поэтому Он выше всех остальных подчиненных божеств, будучи «возвышенным Богом», «Богом внутренних сил» и «Господом всех сил». Кроме того, у Христа есть особая миссия — Он Бог–Спаситель, посланный на землю Высшим Богом для дарования душам людей бессмертия. Его чудесные деяния среди людей, совершенные ради их спасения, по мнению Арнобия, предоставляют достаточное свидетельство того, что Он был не просто человек, но «истинный Бог» (*Deus verus*)³⁵⁷. Однако при всем этом субординационистская тенденция во взглядах Арнобия на отношение Христа к Отцу выражена совершенно ясно и отчетливо³⁵⁸. При этом нам кажутся неубедительными доводы М. Симмонса в пользу того, что Христос в учении Арнобия «подчинен Высшему Богу скорее по своему положению в иерархии, чем по Божественной сущности»³⁵⁹. Арнобий, в отличие, от Тертуллиана и Новациана, никогда не употребляет для характеристики отношений Христа и Высшего Бога термин «сущность» (*substantia*). Он вообще не использует какую-либо специальную тринитарную терминологию. Как мы показали выше, все, чем он характеризует Христа в отношении Высшего Бога, связано с понятием внутренней

³⁴⁷ *Arnob. Adv. nat. II 36*. Обзор мнений современных исследователей по проблеме соотношения Высшего Бога и богов греко-римского пантеона у Арнобия приводит М. Симмонс (*Simmons. 1995. P. 174*). При этом в качестве наиболее релевантной интерпретации он приводит мнение Г. МакДональда, согласно которому Высший Бог Арнобия находится на вершине «иерархического пантеона» (*McDonald. 1966. P. 79*).

³⁴⁸ *dii, angeli, daemones, Arnob. Adv. nat. II 35*. Примечательно, что это перечисление соотносится с учением Порфирия в его утраченном трактате *De regressu animae*, как это передает Августин (*Aug. De civ. Dei X 9*).

³⁴⁹ *Arnob. Adv. nat. II 35*.

³⁵⁰ *Ibid. II 36*. В подтверждение Арнобий приводит ссылку на «Тимей» Платона (см. *Plato. Tim. 41bd*).

³⁵¹ *Ibid. II 36; II 48*.

³⁵² *Ibid. III 2–3*.

³⁵³ Об античном «генотеизме», т.е. учении о «ступенчатой иерархии божеств, которая увенчивается Высшим Богом (и потому “единым”)), см. *Морескини. 2011. С. 30–43*.

³⁵⁴ См. *Arnob. Adv. nat. I 38; I 53*.

³⁵⁵ *Ibid. I 31; II 45*.

³⁵⁶ *Ibid. II 48*.

³⁵⁷ *Ibid. I 47; ср. I 38; I 44*.

³⁵⁸ *Simmons. 1995. P. 172*.

³⁵⁹ *Ibid.*

Божественной силы (*potentia, virtus*), которыми Христос наделен Высшим Богом. Поэтому мы решительно не можем принять тезис Симмонса о том, что именование Христа «истинным Богом» подразумевает, что «Христос как *deus* не рассматривается в качестве сколь-нибудь сущностно отличного (*essentially different*) от великого *deus*, пославшего Его на землю»³⁶⁰. Мы не можем согласиться и с другим тезисом того же исследователя о том, что силы Христа «как преимущественно спасающего и исцеляющего божества» не ограничены этой спасающей и исцеляющей функцией³⁶¹, просто потому, что Арнобий ничего не говорит нам об этом.

Очевидно, в тринитарном учении Арнобия нет ничего общего с развитой тринитарной доктриной Тертуллиана, Ипполита или Новациана. Зато в нем много общего со учением платонизма³⁶². В самом деле, влияние таких диалогов Платона, как «Тимей», «Государство» и «Федон», на доктрину Арнобия о Боге и творении мира неоспоримо³⁶³. Так, Платон в «Тимее» описывает Бога как благого Демиурга, творящего мир из хаотичной материи согласно вечному образцу — миру идей³⁶⁴. При этом Демиург создает сначала Душу мира (не является ли Христос у Арнобия ее отдаленным аналогом?), а через нее — чувственный мир³⁶⁵. Затем из части мировой Души и огня Демиург творит небесных богов, которым Он поручает дальнейшее творение человека и других живых существ, живущих в воздухе, на земле и в воде³⁶⁶.

Учение об иерархии божественных существ было широко представлено и в среднем платонизме II–III вв. (у Нумения, Плутарха, Апулея, Алкиноя и др.)³⁶⁷. Обобщенно его можно выразить с помощью следующей схемы³⁶⁸:



Подобную идею иерархии мы встречаем и в современном Арнобию неоплатонизме Плотина³⁶⁹:

Единое–Благо

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ Ibid.

³⁶² Морескини. 2011. С. 335, 342.

³⁶³ Simmons. 1995. P. 176–177; Морескини. 2011. С. 330–331; 334–337.

³⁶⁴ Plato. Tim. 28c–31a.

³⁶⁵ Plato. Tim. 30b; 34c–37c.

³⁶⁶ Plato. Tim. 39e–42e.

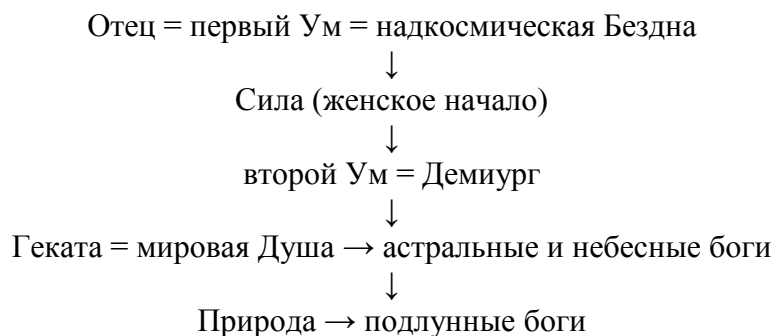
³⁶⁷ Особенно интересно представление средних платоников о «двух Богах»: высшем Боге и подчиненном ему Демиурге. Как полагает Дж. Диллон, место «теории Логоса» (у Филона и раннехристианских апологетов) в среднем платонизме заняла «альтернативная концепция, заключающаяся в противопоставлении первого и второго Бога, причем второй произошел из более буквальной интерпретации платоновского *Тимей*; он напрямую связан с творением мира, в то время как первый Бог оставался отстраненным и замкнутым на своем собственном мышлении, подобно аристотелевскому неподвижному Перводвигателю» (Dillon. 1989. P. 5).

³⁶⁸ Numen. Fr. 11–13, 16, 18, 21; Apul. De Plat. I 11; Alcin. Epit. 10.1–8; 14.1–15.2.

³⁶⁹ Plotin. Enn. II 9; III 4–5; IV 4; IV 9; V 1–2 и др.; см. также: Саллюстий. Книга о богах и мире, 5–6 // Учебники платоновской философии / Сост. Ю. А. Шичалин. М.–Томск, 1995. С. 108–109; Анонимные пролегомены к платоновской философии, 2 // Там же. С. 131.



Весьма вероятно также, что Арнобий был непосредственно знаком с учением неоплатоника Порфирия, одним из последователей которого — так называемых «новых мужей» (*viri novi*), — как предполагают исследователи, Арнобий был до своего обращения в христианство³⁷⁰. Так, у Порфирия он мог заимствовать представление о «великом Боге» (θεὸς μέγας) или «великом Отце», пребывающем в надкосмической сфере³⁷¹. М. Симмонс также выдвинул предположение³⁷², что учение Арнобия об иерархии божественных существ восходит к халдейской астральной системе, отраженной в корпусе текстов, приписываемых Юлиану Теургу³⁷³ и известных под названием *Халдейские Оракулы* (II в. н. э.)³⁷⁴. Описанная в них иерархия божеств может быть представлена следующим образом³⁷⁵:



Даже если верно, что Арнобий знал *Халдейские Оракулы* (он нигде о них не упоминает), остается неясным, к какому из указанных выше божеств следует отнести Христа. Наиболее вероятно, что Он равен второму Уму, но о Его «демиургических» функциях Арнобий ничего не сообщает.

Из всего этого можно заключить, что тринитарное учение Арнобия, которое не может быть названо в собственном смысле тринитарным, так как в нем не упоминается ни Троица, ни Сын, ни Св. Дух, представляет собой шаг назад в развитии христианской тринитарной доктрины на Западе. Несколько иначе дело обстоит с другим латинским апологетом — Лактанцием, учение которого о Боге хотя и испытало определенное влияние со стороны языческой мысли, гораздо ближе к традиционно христианскому.

³⁷⁰ Courcelle. 1953. P. 257–271; Simmons. 1995. P. 216–263; Морескини. 2011. С. 343–346.

³⁷¹ Porph. De philos. ex orac. // Ed. G. Wolff. Berlin, 1856. P. 131; Arnob. Adv. nat. I 25; Simmons. 1995. P. 171.

³⁷² Simmons. 1995. P. 168–171.

³⁷³ Упоминается Арнобием в Adv. nat. I 52.

³⁷⁴ Dillon. 1977. P. 392. На *Халдейские Оракулы* составил свой комментарий (Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας) Порфирий. Следы влияния этого комментария исследователи находят у Арнобия.

³⁷⁵ См. Orac. Chald. 3–8; 13; 18; 32; 37; 50–51; Porph. De philos. ex orac. P. 131–133; Dillon. 1977. P. 393–395; Simmons. 1995. P. 170. Подробнее о триаде πατήρ, δύναμις, νοῦς речь пойдет в главе о Марии Викторине. Гекату Арнобий упоминает в Adv. nat. II 71 (правда, лишь в мифологическом контексте), а его выражение «двойные умы» (mentes geminae) в Adv. nat. II 25 и II 54 предположительно могут указывать на две силы Отца — Ум (νοῦς) и Волю (βουλή). См. Simmons. 1995. P. 170.

5.2. *Лактанций и его бинитарное учение.* Еще до своего обращения в христианство, которое произошло около 300 г., Лактанций учился у Арнобия в риторической школе³⁷⁶ и вскоре сам стал знаменитым оратором. Впоследствии он стал известен как христианский апологет и автор первого универсального компендиума христианского вероучения на латинском языке под названием «Божественные установления» (*Divinae Institutiones*, ок. 304–313 гг.)³⁷⁷. Этот обширнейший трактат, состоящий из семи книг, был ответом на критику христианства со стороны одного современного Лактанцию языческого философа и правителя Вифинии — Гиерокла, написавшего «Правдолюбивое слово к христианам» (*Λόγος φιλαλήθης πρὸς τοὺς χριστιανούς*)³⁷⁸. В трактате Лактанция мы находим подробное изложение учения о Боге и Сыне Божиим, в котором хорошо заметно влияние мысли Тертуллиана, которую Лактанций популяризирует и упрощает³⁷⁹. В связи с этим мы рассмотрим тринитарное учение Лактанция, как ранее Тертуллиана, с двух сторон: *генетической*, то есть со стороны *происхождения* Сына Божия от Бога Отца и *различия* между Ними, и *онтологической*, то есть со стороны Их *взаимоотношения и единства*.

5.2.1. *Генетическая сторона: Бог, Логос, ангелы.* Основное положение учения Лактанция о Боге — это утверждение монотеистического представления о единстве Божества, противопоставляемого языческому политеизму. С выяснения этого вопроса Лактанций начинает свой трактат *Divinae Institutiones*:

«Управляется ли мир властью единого Бога или многих?»³⁸⁰

Ответ Лактанция таков: никакой разумный и здравомыслящий человек не сомневается, что Тот, Кто сотворил всё и всем управляет Своей силой, является единым³⁸¹. В самом деле, по самому определению, сила Бога должна быть столь совершенной и превосходной, что Ему нет необходимости в посторонней помощи для управления миром; поэтому Бог необходимо должен быть единым. Далее, как самый совершенный, Бог может быть только одним, чтобы в Его власти находилось всё без исключения³⁸². Кроме того, то, что может быть разделено, по необходимости должно погибнуть; но если гибель немислима по отношению к Богу, поскольку Он неразрушим и вечен, следовательно, Божественная сила не может быть разделена, и Бог является единым³⁸³. Наконец, Лактанций приводит еще один интересный аргумент, основывающийся на уже известном нам принципе «антропологической аналогии»: подобно тому как человеческим телом, состоящим из множества различных частей, управляет один ум (*mens una*), так и всем миром управляет один Бог³⁸⁴. О существовании единого высшего Бога свидетельствуют как библейские пророки, так и языческие поэты, философы и оракулы³⁸⁵.

Согласно Лактанцию, имя «Бог» (*Deus*) означает «высшее могущество» или «высшую власть» (*nomen summae potestatis*)³⁸⁶, что напоминает политико-

³⁷⁶ *Hieron. De vir. ill.* 80; Ep. 70.5.

³⁷⁷ Подробнее о Лактанции, его литературной деятельности и учении см. *Фокин.* 2005. С. 282–338.

³⁷⁸ См. *Lact. Div. inst.* V 2–4; *De mort. persec.* 16.4.

³⁷⁹ *Морескини.* 2011. С. 362.

³⁸⁰ *Div. inst.* I 3. Здесь и далее при цитировании «Божественных установлений» мы опираемся на русский перевод М. В. Тюленева (*Лактанций. Божественные установления.* СПб., 2007), внося в него необходимые поправки.

³⁸¹ *Div. inst.* I 3.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ *Ibid.* I 4–7.

³⁸⁶ *Ibid.* I 7.

юридическую терминологию Тертуллиана и Новациана. Кроме того, Лактанций определяет Бога как «Божественный и вечный Ум, отрешенный и свободный от тела» (*divina et aeterna mens a corpore soluta et libera*)³⁸⁷. Это означает, что Лактанций, подобно стоикам (Цицерон)³⁸⁸, средним платоникам (Апулей³⁸⁹, Алкиной)³⁹⁰ и ранним латинским апологетам (Тертуллиан, Минуций Феликс³⁹¹, Киприан³⁹²), определяет Бога как высшее разумное и мыслящее начало, обладающее умом, разумом, промыслом, могуществом и силой (*Deus ... sensu, ratione, providentia, potestate, virtute praeditus est*)³⁹³; скорее же Бог Сам есть мышление, ум и разум (*ipse intelligentia, ipse sensus ac ratio est*)³⁹⁴. Ему свойственно обдумывать, разумеать, мыслить, промысливать и осуществлять Свои замыслы³⁹⁵. В то же время Бог Сам по Себе непостижим (*inexcogetabilis*), невыразим (*ineffabilis*) и в полной мере не известен никому, кроме Самого Себя³⁹⁶. Согласно Лактанцию, который прямо следует в этом Платону³⁹⁷, непознаваемость Бога основана на Его *бесконечной силе и могуществе*, непостижимой для человеческого ума и невыразимой в словах³⁹⁸. Хотя, подобно стоикам, Лактанций утверждает, что сила и сущность Бога духовны (*cui virtus ac substantia spiritalis est*)³⁹⁹, но, в отличие от стоиков и Тертуллиана, Лактанций считает Бога бестелесным (*expers corporis*), поскольку природа того, кто вечен, абсолютно проста (*aeterni natura simplex*); а то, что абсолютно просто, должно быть бестелесно и нематериально⁴⁰⁰. Бог никогда не может отсутствовать в каком-либо месте, поскольку Его Дух и Божество разлито повсюду (*Dei ... spiritus ac numen ubique diffusum*)⁴⁰¹. Он есть Высшее Благо (*summum bonum*)⁴⁰² и Источник благ (*fons bonorum*)⁴⁰³.

³⁸⁷ Ibid. VII 3; ср. I 3; III 10; VII 9; De ira 7; 20. Это определение восходит к Цицерону: *neque vero deus ipse, qui intellegitur a nobis, alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretionem mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno* (Cicero. Tusc. Disp. I 66 = Lact. Div. inst. I 5).

³⁸⁸ Cicero. Tusc. Disp. I 66; De nat. deor. II 4.

³⁸⁹ Apul. De Plat. II 1.

³⁹⁰ Alcin. Epit. 10.2–3.

³⁹¹ Min. Fel. Octav. 17: *aliquod numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur*. Это определение также восходит к Цицерону (см. выше). В нашей работе мы не рассматриваем отдельно тринитарное учение Минуция Феликса, так как у него есть лишь смутные намеки на это учение. Так, Минуций Феликс говорит, что Бог «все сущее приводит в бытие Своим Словом (*verbo jubet*), упорядочивает Своим Разумом (*ratione dispensat*) и совершает Своей Силой (*virtute consummat*, Octav. 18; ср. Tert. Apol. 17). Первые два определения – *слово и разум* – могут указывать на Логос Божий, как мы видели это у Тертуллиана и Новациана, а третье – *сила* – на Св. Дух; Сам же Бог, имеющий Их – это Бог Отец. Впрочем, это всего лишь наше предположение. Согласно Ж. Даниелу, триада *verbum, ratio, virtus* хотя и относится к христианской терминологии, но означает раскрытие Божественного действия в творении, с акцентом на творческое слово (*verbum*) и силу (*virtus*); а *ratio* является стоическим понятием (Daniélou. 1978. P. 162).

³⁹² Cyprian. De idol. vanit. 11.

³⁹³ Div. inst. II 9. См. Морескини. 2011. С. 41–43; 357–358.

³⁹⁴ De opif. Dei, 2.

³⁹⁵ De ira 18: *Deo subjacet cogitare, sapere, intelligere, providere, praestare*.

³⁹⁶ Ibid. I 7–8.

³⁹⁷ Ср. Plato. Tim. 28c.

³⁹⁸ Div. inst. I 8: *Unius Dei ... cuius vim majestatemque tantam esse dicit in “Timaeo” Plato, ut eam neque mente concipere, neque verbis enarrare quisquam possit, ob nimiam ejus et inaestimabilem potestatem*. Ср. De ira 11.

³⁹⁹ Ibid. VII 21.

⁴⁰⁰ Ibid. II 9; VI 25; VII 3; 9; 21; De ira 11. По мнению К. Морескини, «когда Лактанций определяет Бога как бестелесного, он исповедует нематериальность Бога согласно платоническому учению, пришедшему к нему от Цицерона» (Морескини. 2011. С. 357).

⁴⁰¹ Ibid. II 2. Существует мнение, что Лактанций, вслед за Тертуллианом, рассматривает Бога в качестве «Духа» (*spiritus*) согласно традиции стоического материализма, которую он воспринял через Цицерона и Сенеку (см. Verbeke. 1945. P. 469–485). Однако влияние платонизма на учение Лактанция о Боге не подлежит сомнению (см. Perrin. 1978. P. 209; Loi. 1970. P. 156–160).

⁴⁰² Ibid. III 12.

⁴⁰³ Ibid. VI 6; ср. II 9: *pleni et consummati boni fons*.

В качестве одного из важнейших свойств Бога Лактанций рассматривает *нерожденность*, или *нетварность* (*ἀγέννητος*, *non generatus* = *ἀποίητος*, *non factus*), т.е. отсутствие у Бога начала или причины бытия (*carens origine*)⁴⁰⁴. Под влиянием языческой религиозной философии, приписываемой мифическому пророку Гермесу Трисмегисту (*Corpus Hermeticum*)⁴⁰⁵, а также оракулов Аполлона и Сивилл⁴⁰⁶ Лактанций облачает это свойство нерожденности в необычную для христианской теологии форму выражения:

«Аполлон, которого считают лучшим из всех прорицателем и предсказателем ... некоему вопрошавшему о том, кто есть или что вообще есть Бог, ответил в двадцати одном стихе, из которых начало такое: “Бог саморожденный (*αὐτοφυής*), не имеющий учителя, не имеющий матери (*ἀμήτωρ*), неколебимый, словом никоим не может Он названным быть, обитает в огне. Это Бог, а малая часть сего Бога — вестники, мы”. И Гермес, тот Триждывеличайший (*Mercurius ille ter maximus*), о котором я сказал ранее, не только называет Бога “не имеющим матери” (*ἀμήτορα*), но и “не имеющим отца” (*ἀπάτορα*), ибо у Него нет иного внешнего начала (*origo illi non sit aliunde*). И тот, кто Сам всё породил, не может быть рожден кем-то другим ... Поскольку не может быть так, чтобы то, что существует, не получило когда-то начала бытия, следовательно, когда до Него не существовало ничего, Он Сам прежде всего родился из Самого Себя (*ipse ante omnia ex se ipso sit procreatus*). И потому Аполлон называет Его “саморожденным” (*αὐτοφυής*), Сивилла — “самопорожденным” (*αὐτογενής*), “нерожденным” (*ἀγέννητος*) и “несотворенным” (*ἀποίητος*). Это в *Увещаниях* видит и Сенека, человек проникательный: “Мы, — говорит он, — зависим от иного. Поэтому, мы обращаемся к кому-то иному, кому мы обязаны лучшим в нас; один нас произвел, другой наставил, а Бог произвел Сам Себя” (*Deus ipse se fecit*)»⁴⁰⁷.

Так, под влиянием языческой поэзии, философии и оракулов Лактанций в отношении Бога фактически отождествляет свойство «нерожденности» и «самопорождения» (*αὐτοφυής*, *αὐτογενής* = *ex se ipso procreatus*)⁴⁰⁸. Вероятно, этим Лактанций хочет сказать, что Бог обладает бытием Сам по Себе и не зависит ни от кого иного, кроме Самого Себя: *ex se ipso est*⁴⁰⁹. Впрочем, из контекста использования этих выражений следует признать, что у Лактанция понятие «самопорожденный» не связано с идеей какого-то необходимого природного процесса внутри Первоначала,

⁴⁰⁴ Ibid. I 7; IV 29.

⁴⁰⁵ Хотя, как установил еще в конце XVI века швейцарский филолог Исаак Казобон, собрание входящих в этот корпус 18-и трактатов (изд.: *Fetugiere A.-J. Corpus Hermeticum*. Т. 1–4. Paris, 1945–1954), авторство которых долгое время приписывалось мифическому мудрецу Гермесу Трисмегисту, появилось не ранее II–III века н. э., в трактате *De ira Dei* (гл. 11) Лактанций высказывает мнение, разделявшееся многими христианскими авторами (Климентом Александрийским, Августином и др.), что Гермес Трисмегист гораздо древнее греческих «семи мудрецов», Пифагора и Платона. Он считает его одним из величайших языческих пророков, предсказавших пришествие Христа (см. ниже).

⁴⁰⁶ «Сивиллины оракулы», или «Книги Сивилл» — сборник из ок. 4000 стихов в 14-и песнях, написанных гексаметром на древнегреческом языке в период со II в. до н. э. по IV век н. э. Их свидетельства Лактанций также рассматривает как доказательство истинности христианства.

⁴⁰⁷ Ibid. I 7; ср. IV 13.

⁴⁰⁸ Ibid. I 7. Следует отметить, что это представление о самопорождении было совершенно чуждо Тертуллиану, который в отличие от Лактанция отрицательно относился к языческой культуре и философии. Однако впоследствии оно будет подхвачено и развито Марием Викторином.

⁴⁰⁹ Ibid. II 9.

как впоследствии у Мариа Викторина, но просто равен термину «нерожденный» (*ex se ipso procreatus = ex nullo procreatus*)⁴¹⁰.

Как бы то ни было, Лактанций, подобно Арнобию, допускает, что этот единый нерожденный или самопорожденный Бог, Которого он называет также «высшим» или «верховным Богом» (*unus maximus Deus, summus Deus*), управляет миром посредством подчиненных Ему служителей, которых язычники называют «богами» (*dii*), но которые на самом деле не являются настоящими богами, ибо сотворены высшим Богом и подчиняются Ему (*dii non erunt sed satellites ac ministri ... et ipsi ejus imperio ac nutibus servient*)⁴¹¹. По сути, Лактанцию свойствен тот же «генотеизм», отмеченный нами у Арнобия, но отличающийся от него более четким соотношением представления о богах с библейским представлением об ангелах. В самом деле, в первой книге «Божественных установлений» Лактанций пишет:

«Возможно, кто-то спросит у нас то же, что спросил у Цицерона Гортензий: “Если Бог один, то какое может быть блаженство в одиночестве?” Будто бы мы, утверждая, что Он один, сказали, что Он одинок и не имеет никого. На самом деле у Него есть служители (*ministros*), которых мы называем ангелами (*nuntios*). И это истинно то же самое, что, как я сказал выше, сказал Сенека в *Увещаниях*: “Родил Бог служителей царства Своего”. Истинно, что они не боги (*neque dii sunt*) и не хотят, чтобы их называли богами или почитали [как богов] (*neque deos se vocari, aut coli volunt*), ибо они не исполняют ничего, кроме повелений и воли Бога. Но они не являются теми, которые почитаются публично, число которых и невелико, и определено. Ибо если почитатели богов считают, что они почитают тех, кого мы называем служителями Высшего Бога (*summi Dei ministros*), то они, конечно, не стали бы навлекать ненависть на нас, утверждающих, что существует один Бог, и отрицающих многих»⁴¹².

Таким образом, Лактанций наряду с единым Высшим Богом, Которого он отождествляет с библейским Богом Отцом⁴¹³, признает существование множества сотворенных Им духовных существ, или ангелов. Именно в этой перспективе Лактанций вводит свое учение о Сыне Божиим. В самом деле, согласно Лактанцию, необходимость рождения Сына Божия прямо обусловлена творением мира, в том числе и ангелов:

«Бог, Изобретатель и Творец вещей... прежде чем начать творение этого мира, родил Святого и нетленного Духа (*sanctum et incorruptibilem Spiritum*), Которого назвал Сыном. И хотя после этого Бог сотворил через Него бесчисленных духов, которых мы называем ангелами, только Первородный (*primogenitum*) один был удостоен названия Божественного имени, обладая отчей силой и могуществом. Ибо Тот, Кто наделен высшей властью, является Сыном Высшего Бога (*summi Dei Filium*)»⁴¹⁴.

⁴¹⁰ В связи с этим Лактанций до конца не принимает герметическое учение о самопорождении Бога, поскольку в таком случае Бог в Библии долже был бы называться как Отцом, так и Матерью (*Ibid.* IV 8).

⁴¹¹ *Ibid.* I 3.

⁴¹² *Ibid.* I 7.

⁴¹³ Ср. *Div. inst.* IV 13: *Ille (sc. Christus) vero exhibuit Deo fidem. Docuit enim quod Deus unus sit, eumque solum coli oportere; nec umquam se ipse Deum dixit, quia non servasset fidem, si missus ut deos tolleret, et unum assereret, induceret alium, praeter unum. Hoc erat, non de uno Deo facere praeconium, nec ejus qui miserat, sed suum proprium negotium gerere, ac se ab eo quem illustraturus venerat, separare.*

⁴¹⁴ *Ibid.* IV 6.

«Поскольку Бог был самый предусмотрительный в размышлении и самый умелый в созидании, прежде чем начать творение этого мира (ибо в Нем был источник полного и совершенного блага, как и всегда есть), для того чтобы от Него возникло благо и, подобно реке, распространилось далеко, Он произвел подобного Себе Духа (*similem sui Spiritum*), Который был наделен силами Бога Отца (*virtutibus Dei Patris praeditus*) ... Итак, приступив к творению мира, Бог поставил над всем созданием этого первого и высшего Сына (*illum primum et maximum Filium*) и пользовался Им как Советником и Творцом (*consiliatore et artifice*) в размышлении, украшении и созидании вещей, поскольку Он был совершенен в промысле, разуме и могуществе»⁴¹⁵.

Мы видим, что Лактанций, подобно Тертуллиану и греческим апологетам, тесно связывает рождение Сына Божия с творением мира. Сын — это Посредник, которым Бог пользовался для творения ангелов и остальных вещей. Хотя иногда Лактанций утверждает, что само рождение Сына происходит еще *до* возникновения мира (*ante ortum mundi*)⁴¹⁶, у него нет следа учения о вечном рождении Сына, характерного для Оригена, Новациана и Дионисия Римского. Кроме того, Лактанций, в тесной зависимости от своих античных источников, часто смешивает понятия «рождения» и «творения», употребляя по отношению к Сыну безразлично то глаголы *gignere, progignere* («рождать»), *nasci, generari* («рождаться»), то *producere* («производить»), *creari* («быть сотворенным»), *fieri* («стать», «возникнуть»).

Более того, подобно Арнобию, Лактанций по сути ставит Сына Божия в один ряд с другими тварными духами, хотя и полагает, что Тот отличается от них могуществом, властью, именем и особой миссией в мире, о чем речь пойдет ниже⁴¹⁷. В некоторых рукописях «Божественных установлений», IV 14, встречается название Сына *princeps angelorum* («князь (начальник) ангелов»), что вряд ли можно считать позднейшей интерполяцией⁴¹⁸, поскольку Лактанций не проводит какого-либо *существенного* различия между рождением Сына Божия и сотворением ангелов как «духов Божиих»⁴¹⁹, о чем мы еще скажем в связи с учением Лактанция о Логосе.

Лактанций был убежден, что о существовании Сына Божия говорится как в Библии, например, в словах книги Притч о Премудрости Божией (8:22–30)⁴²⁰, так и в языческих пророчествах и оракулах, таких как уже известные нам сочинения Герместа Трисмегиста (*Corpus Hermeticum*) и *Сивиллины оракулы*. Конечно, Лактанций не подозревал о позднем происхождении этих текстов, испытавших сильное влияние Библии и христианской теологии. Поэтому свидетельства таких древних и уважаемых язычниками источников для него было особенно важно, и он приводит их в изобилии:

«О том, что существует Сын Высшего Бога (*summi Dei Filium*), Который наделен величайшей силой (*potestate maxima*), единогласно свидетельствуют не только пророки, но и провозвестие [Гермеса] Трисмегиста, и предсказания Сивилл (*Trismegisti praedicatio et Sibyllarum*)

⁴¹⁵ Ibid. II 9.

⁴¹⁶ *Lact. Epit.* 43. Ср. *Div. inst.* IV 7: *cujus prima nativitas non modo antecesserit mundum, verum etiam prudentia disposuerit, virtute construxerit.*

⁴¹⁷ Ср. *Div. inst.* II 8–9 о сравнении Сына и Денницы — высшего ангела, но второго, после Сына, по зависти к которому он отпал от Бога и стал дьяволом и виновником зла в мире; см. IV 6 о соотношении Сына и остальных ангелов (подробнее см. ниже).

⁴¹⁸ В критическом издании текста в SC. 377 это чтение внесено в основной текст (IV 14.17.72–73. P. 128).

⁴¹⁹ *Studer.* 1978. P. 259.

⁴²⁰ Цитату см. выше в Главе I.

vaticinia). Гермес в той книге, которая озаглавлена *Совершенный Логос* (ὁ Λόγος τέλειος)⁴²¹, использует следующие слова:

“Господь и Творец всех вещей, Которого мы обычно называем Богом, когда произвел второго Бога (τὸν δεύτερον ἐποίησε θεόν), видимого и осязаемого (я называю его осязаемым не потому, что он осязает, — о том, осязает ли он, или нет, мы будем рассуждать позже, — а потому, что Он доступен чувству и зрению)⁴²². Поскольку [Бог] соделал Его первым, и единственным, и одним, и Тот явился пред Ним прекрасным и преисполненным всех благ, Он Его освятил и весьма возлюбил как Свое собственное Порождение”⁴²³.

И Эритрейская Сивилла в начале своей песни, в котором она начала с Всевышнего Бога, такими словами предсказывает, что Сын Божий будет Вождем и Повелителем всех (filium Dei ducem et imperatorem omnium):

“Питающего все Создателя, Который Дух сладкий во всех Вложил и соделал Вождя всех Бога”⁴²⁴.

И еще раз в конце той же песни:

“Его Бог дал верным людям для почитания”⁴²⁵.

И другая Сивилла:

“Так признай же Его как твоего Бога и Божиего Сына”⁴²⁶.

... Потому Тризмегист и называет Его “Демииургом Бога” (δημιουργὸν τοῦ θεοῦ)⁴²⁷, а Сивилла зовет “Советником” (σύμβουλον), ибо Он наделен Богом Отцом столь великой мудростью и силой, что Тот пользовался Его советом и руками (et consilio ejus, et manibus) при творении мира»⁴²⁸.

Подобное учение о «двух Богах» или «двух Причинах»⁴²⁹ — Высшем Боге и подчиненном Ему Демииурге — уже встречалось нам у Филона Александрийского, средних платоников и, отчасти, у Арнобия. У Лактанция, который принимает его с оговорками (см. ниже), оно происходит из герметической теологии, которую он использует для того, чтобы обосновать древность христианского вероучения⁴³⁰. Лактанций полагает, что рождение Сына Божия не следует понимать буквально, как понимали это греческие поэты, будто бы Он призшел от любовной связи Бога Отца с земной женщиной⁴³¹. Согласно Лактанцию, рождение Сына Божия имеет чисто *духовный характер* (prima nativitas spiritalis, in spiritu), ибо Он родился без участия

⁴²¹ Тракта́т известен в латинском переводе Апулея под названием «Асклепий».

⁴²² Хотя в «Асклепии» под вторым «видимым и чувственно воспринимаемым» Богом, скорее всего, понимается мир, Лактанций интерпретирует это место по-своему как указание на Сына Божия. См. *Морескини*. 2011. С. 374.

⁴²³ *Asclep.* VIII 1.

⁴²⁴ *Orac. Sybill.* Fragm. I 5–6.

⁴²⁵ *Orac. Sybill.* III 775.

⁴²⁶ *Orac. Sybill.* VIII 329.

⁴²⁷ В данном случае Лактанций вновь предлагает свою интерпретацию: вместо того, чтобы понимать это выражение в смысле того, что первый Бог является Творцом («Демииургом») второго Бога, т.е. мира, Лактанций, подобно христианским апологетам, понимает под «Демииургом» Сына Божия, Которым Бог Отец пользуется для творения мира. См. *Морескини*. 2011. С. 374.

⁴²⁸ *Ibid.* IV 6.

⁴²⁹ *Ibid.* IV 7.

⁴³⁰ *Морескини*. 2011. С. 369, 372.

⁴³¹ *Ibid.* IV 8.

матери от одного лишь Бога Отца (ἀμῆτωρ sine officio matris a solo Deo Patre generatus est)⁴³². Для дальнейшего объяснения Его рождения Лактанций прибегает к хорошо известной нам «антропологической аналогии» и учению о Логосе, однако дает ему совершенно оригинальную интерпретацию, соединяя с ним представление об ангелах как вестниках воли Божией. Лактанций спрашивает:

«Каким же образом Бог породил (procreavit)? Прежде всего, Божественные деяния никому не могут быть известны и никем не могут быть объяснены. Тем не менее, Священные Писания учат и в них [ясно] определено, что этот Сын Божий есть Слово или даже Разум Божий (illum Dei Filium, Dei esse sermonem, sive etiam rationem), хотя и другие ангелы суть духи Божии (Dei spiritus). В самом деле, слово есть дыхание, произнесенное вместе с голосом, что-либо обозначающим (spiritus cum voce aliquid significante prolatus). Но все же поскольку дыхание и слово (spiritus et sermo) происходят из разных органов, а именно, дыхание происходит из ноздрей, а слово — из уст, поэтому существует великое различие между Сыном Божиим и остальными ангелами. Ведь те произошли от Бога молчащими духами (taciti spiritus), поскольку они создавались не для передачи учения Божия, а только для служения Ему. А этот хотя и Сам был Духом (spiritus), произошел из уст Божиих вместе с голосом и звуком, как Слово (cum voce ac sono ex Dei ore processit, sicut verbum), на том основании, что Бог намеревался воспользоваться Его голосом для обращения к народу. То есть, поскольку Ему предстояло стать Наставником Божественного учения и небесных тайн для сообщения их людям, так что Бог сначала высказал Его [т.е. Свое Слово], чтобы через Него говорить с нами и чтобы Он открыл нам глас и волю Божию. Стало быть, справедливо Он называется Речью и Словом Божиим (Sermo et Verbum Dei), поскольку Бог непостижимой силой Своего могущества заключил в живущий своим собственным умом и мудростью облик (in effigiem, quae proprio sensu ac sapientia vigeat) Тот происшедший из Его уст звучащий Дух (procedentem de ore suo vocalem spiritum), Который Он зачал не в утробе, а в Своем уме (mente conceperat). А других Своих духов Он образовал в ангелов» (in angelos figuravit)⁴³³.

Таким образом, мы видим, что Лактанций предложил свою интерпретацию учения о Логосе как Божественном Духе, происходящем от Бога особым образом для сообщения людям Его воли и учения⁴³⁴. В этом случае он понимает под функцией Логоса скорее не творение мира (хотя об этом он также говорит, см. выше), а заботу о спасении людей. Но именно с этим происхождением Сына из «умственных глубин» Отца (где Он пребывал в качестве потенции) как произнесенного Им вместе с дыханием Слова Лактанций, подобно Тертуллиану, Ипполиту и Новациану, связывает обретение Логосом Своего собственного самостоятельного существования, вследствие чего он называет Логос отдельным *Лицом* (persona), которое вместе с Отцом составляет *два Лица* (duae personae, utraque persona)⁴³⁵. Воспроизводя аргументацию Новациана, Лактанций говорит, что, в отличие от наших слов, Слово

⁴³² Ibid. IV 13.

⁴³³ Ibid. IV 8. Ср. Epit. 37: ex omnibus angelis, quos idem Deus de suis spiritibus figuravit, solus in consortium summae potestatis adscitus est.

⁴³⁴ Ср. Ibid. IV 29: legatus, et nuntius, et sacerdos summi Patris.

⁴³⁵ Ibid. IV 29. Впрочем, мы склонны полагать, что для Лактанция, в отличие от Тертуллиана и Новациана, *persona* – это понятие скорее грамматическое, чем философское или теологическое, и использует он его крайне редко.

Божие не рассеивается, но пребывает вечно и наделено умом и силой, которую Оно получило непосредственно от Отца⁴³⁶. В своем позднем сокращенном варианте «Божественных установлений» Лактанций говорит, что Бог Отец родил Сына «из источника Своей вечности, из Божественного и предвечного Своего Духа» (de aeternitatis suae fonte, deque divino ac perenni spiritu suo)⁴³⁷. Однако мы видим, что здесь, как и в других местах, Сын Божий сближается Лактанцием с ангельскими духами, которых Он превосходит лишь объемом полученного от Высшего Бога могущества и особой миссией в мире.

Важно отметить, что Лактанций, развивая свое учение о Логосе, вслед за Тертуллианом опирается не только на Библию, но и на античную философию, главным образом на стоиков, о чем он говорит прямо:

«Греки лучше называют Его Λόγος, чем мы – *Verbum* или *Sermo*, ведь Λόγος означает сразу и слово, и разум (et sermonem, et rationem), поскольку Он есть и *Глас*, и *Премудрость Божия* (et vox et sapientia Dei). Об этом Божественном Слове известно и философам. В самом деле, Зенон называет Λόγος Устроителем природы и Создателем вселенной, именуя Его Судьбой, и Необходимостью вещей, Богом и душой Юпитера⁴³⁸, по тому, разумеется, обыкновению, по которому Юпитера признают в качестве бога. Но различие в словах ничего не значит, когда смысл соответствует истине. Ведь Он есть Дух Божий, Который Зенон назвал душой Юпитера. И Трисмегист, не знаю уж, каким образом изучивший почти всю истину и часто описывавший силу и могущество этого Слова, как показывает приведенный выше пример, признал, что есть некое невыразимое и святое Слово (ineffabilem quemdam sanctumque sermonem), объяснить которое превосходит человеческие силы»⁴³⁹.

Хотя некоторые исследователи полагают, что в учении Лактанция о Логосе присутствуют следы различия между «словом внутренним» и «словом произнесенным»⁴⁴⁰, однако Лактанций, в отличие от Тертуллиана, Ипполита и Новациана, никогда не применяет его для доказательства вечности Слова Божия.

5.2.2. *Онтологическая сторона: Единство Отца и Сына.* Раскрывая свое учение о Сыне Божиим, Лактанций предупреждает недоуменный вопрос своих читателей:

«Возможно, кто-нибудь спросит, каким образом, когда мы говорим, что почитаем единого Бога, в то же время утверждаем, что существуют два – Бог Отец и Бог Сын (Deum Patrem et Deum Filium)? Это утверждение многих ввергло в великое заблуждение»⁴⁴¹.

В своем ответе Лактанций следует, в основном, тринитарному учению Тертуллиана и Новациана, и здесь его терминология, в целом не отличающаяся философской точностью⁴⁴², становится более определенной:

⁴³⁶ Ibid. IV 8: Dei vocem credendum est, et manere in aeternum, et sensu ac virtute comitari, quam de Deo patre, tamquam rivus de fonte traduxerit.

⁴³⁷ Epit. 42.

⁴³⁸ Ср. Tert. Apol. 21 (цитату см. выше).

⁴³⁹ Lact. Div. inst. IV 9. Ср. Epit. 42: Hic est virtus, hic ratio, hic sermo Dei, hic sapientia.

⁴⁴⁰ Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 197 (ссылка на Div. inst. II 9).

⁴⁴¹ Lact. Div. inst. IV 29.

⁴⁴² См. Pichon. 1901. P. 17.

«Хотя мы говорим: “Бог Отец и Бог Сын”, тем не менее мы не разделяем и не разлучаем одного от другого, поскольку ни Отец не может быть без Сына, ни Сын — отделиться от Отца; ведь ни Отец не может называться Отцом без Сына, ни Сын не может родиться без Отца. Следовательно, поскольку и Отец предполагает Сына, и Сын — Отца, у них обоих один ум, один дух, одна сущность (*una utriusque mens, unus spiritus, una substantia est*); но один есть словно изобильный источник, а другой — словно вытекающий из него поток; один подобен солнцу, а другой — лучу, исходящему от солнца. Ведь Тот, Кто верен и любезен высшему Отцу, не отделяется от Него, так же как ни поток не отделяется от источника, ни луч — от солнца, поскольку и вода источника есть в потоке, и свет солнца — в луче. Равным образом ни голос не может отделиться от уст, ни сила или руки — от тела. Итак, если пророки называют Сына *Рукой*, *Силой* и *Словом* Божиими, то между Ними нет никакого различия, ибо и язык как орудие слова, и рука, в которой сила, суть неотделимые части тела»⁴⁴³.

Мы видим здесь не просто воспроизведение учений Тертуллиана и Новациана, но их интересное сочетание: тертуллиановский тезис о единстве Божественной сущности как единого материального субстрата (*una substantia*), демонстрируемый с помощью различных физических аналогий, Лактанций соединяет с представлением Оригена, Новациана и Дионисия Римского о взаимоотноительности понятий «Отец» и «Сын», ни одно из которых не может существовать без другого и одно обязательно предполагает другое. Более того, Лактанций использует для этого и политико-юридическую теорию «Божественной монархии»⁴⁴⁴, свойственную как Тертуллиану, так и Новациану, развивая представление последнего о *взаимопроникновении* Божественных Лиц:

«Можно воспользоваться и другим подходящим примером. Допустим, кто-нибудь имеет единственного сына, которого очень любит. И пока сын пребывает в доме и в руках отца, хотя бы отец и уступил ему имя и власть господина, но по гражданскому праву (*civili jure*) считается, что один дом и один господин. Так и этот мир есть один дом Божий; и Сын и Отец, Которые в единомыслии населяют мир, суть один Бог, поскольку и один как бы два, и два как бы один. И неудивительно, что и Сын в Отце, поскольку Отец любит Сына; и Отец в Сыне, поскольку [Сын] верно подчиняется воле Отца и никогда не делал и не делает ничего иного, кроме того, что хочет или повелевает Отец ... Ведь есть только один свободный Высший Бог, не имеющий начала, ибо Он Сам начало вещей; и в Нем одновременно содержится и Сын, и всё. Поскольку же ум и воля одного пребывают и в другом (*mens et voluntas alterius in altero sit*), скорее же — одна в обоих (*una in utroque*), то по справедливости оба называются одним Богом (*unus Deus uterque appellatur*), ибо все, что есть в Отце, переходит к Сыну, и все, что есть в Сыне, происходит от Отца. Стало быть, нельзя почитать Высшего и единственного Бога (*summus ac singularis Deus*) иначе, как через Его Сына (*per Filium*)»⁴⁴⁵.

⁴⁴³ Ibid. IV 29.

⁴⁴⁴ Рене Пишон возводит ее к римскому праву, см. *Pichon*. 1901. P. 117.

⁴⁴⁵ Div. inst. IV 29. Ср. Ibid. I 3: Quid, quod summa illa rerum potestas ac divina vis ne semel quidem dividi potest? Quidquid enim capit divisionem, et interitum capiat necesse est. Si autem interitus procul est a Deo, quia incorruptibilis est et aeternus, consequens est ut dividi potestas divina non possit. Deus ergo unus est, si nihil esse aliud potest, quod tantumdem capiat potestatis.

Таким образом, подобно Тертуллиану и Новациану, Лактанций понимает Божественное единство одновременно и как *взаимное отношение* двух связанных между собою Лиц (Отец – Сын), и как *конкретное единство Божественной сущности* (*una substantia*⁴⁴⁶: вода, свет, тело с его органами), и как политико-юридическое *единство власти и чести*, и как *внутреннюю, нравственно-духовную общность* мышления, воли и любви⁴⁴⁷. Хотя некоторые из этих положений *логически* не сочетаются друг с другом, сам факт попытки такого синтеза, пусть и не во всем последовательной и удачной, свидетельствует о постепенном прогрессе в формулировке тринитарной доктрины на христианском Западе. Однако можно поставить вопрос: вправе ли мы назвать доктрину Лактанция «тринитарной»? Есть ли у нас основания для этого? Чтобы ответить на эти вопросы, нам следует обратиться к той роли, которую Лактанций отводит Святому Духу, Который уже Тертуллиан рассматривал как «третье Лицо» Божественной Троицы.

5.2.3. *Вопрос о Святом Духе. Бинитаризм.* По свидетельству блаж. Иеронима, Лактанций, особенно в двух своих книгах *Ad Demetrianum*, ныне утраченных, отрицал личное бытие Святого Духа, отождествляя его то с Отцом, то с Сыном, то рассматривая Его как Их общую *святость* (*sanctificatio*)⁴⁴⁸. В самом деле, нигде в сохранившихся сочинениях Лактанция о Святом Духе не говорится как о третьем Божественном Лице наряду с Отцом и Сыном⁴⁴⁹. Как показало исследование Винченцо Лои, в применении к Богу Лактанций использует термин «Дух» (*spiritus*) в нескольких значениях: (1) как действительную силу Бога; (2) как Божественную субстанцию, общую для Отца и Сына; (3) как личное свойство или имя Сына Божия; (4) как Божественный дар освящения и пророческого вдохновения⁴⁵⁰. Вероятно, именно с этой многозначностью связана бинитаристская тенденция Лактанция, которая, как мы видели, была свойственна не только ему, но и Тертуллиану, а также многим другим как греческим, так и латинским раннехристианским писателям⁴⁵¹. Однако, как представляется, эта склонность раннехристианских мыслителей к бинитаризму достигает у Лактанция высшей точки своего развития: лицо Св. Духа у него полностью растворяется лице Сына, Которого Лактанций прямо называет «Духом», «Божественным Духом» (*divinus Spiritus*), «Духом Божиим» (*Dei Spiritus*),

⁴⁴⁶ В отличие от Тертуллиана, термин *substantia* («сущность») не свойственен философскому языку Лактанция, равно как и термин *natura* («природа»), который он производит от *nascendo* («рождение»), а значит, всякая природа рождена (*nata est*, Div. inst. II 9). Кроме того, представление о «единстве сущности» Отца и Сына (*una substantia, unus spiritus*) у Лактанция плохо сочетается с его утверждением о том, что единый Высший Бог — это только Отец, а Сын — это лишь «подобный Ему Дух» (*similis sui spiritus*, см. выше).

⁴⁴⁷ В связи с этим нам кажется неубедительным утверждение Базила Штудера о том, что Лактанций «понимал единство Отца и Сына исключительно в моральном смысле» (*Studer*. 1978. P. 259).

⁴⁴⁸ Ep. 84.7: *Lactantius in libris suis, et maxime in epistolis ad Demetrianum, Spiritus sancti omnino negat substantiam, et errore Judaico dicit eum vel ad Patrem referri, vel Filium, et sanctificationem utriusque personae sub ejus nomine demonstrari. Com. in Gal. 4:6: multi per imperitiam Scripturarum (quod et Firmianus in octavo ad Demetrianum Epistolarum libro facit) asserunt Spiritum sanctum saepe Patrem, saepe Filium nominari. Et cum perspicue in Trinitate credamus, tertiam personam auferentes, non substantiam ejus volunt esse, sed nomen.* Следует отметить, что Ориген, а впоследствии свт. Василий Великий также считали Св. Дух святостью Божией, но в отличие от Лактанция рассматривали Его как отдельную ипостась (см. *Origen*. De princ. I 3; *Basil. Magn. Contr. Eunom.* III 3).

⁴⁴⁹ *Loi*. 1970. P. 172.

⁴⁵⁰ *Loi*. 1970. P. 161–176.

⁴⁵¹ См. выше: *Clem. Rom.* 2 Cor. 9.5; *Barnab. Ep.* 7.3; 11.9; *Hermas. Pastor. Simil.* 5.5; 9.1.1; *Tert. Adv. Prax.* 26; ср. *Apol.* 21; 23; *Adv. Prax.* 7; 27; 29; *De orat.* 1; *Adv. Marc.* V 14; *Victorin. Poetav. Schol.* in Apoc. 12.1-2; 12.1-2 // *CSEL* 49. P. 75; 106. Подробнее латинский бинитаризм рассматривается в монографии В. Махольца (см. *Macholz*. 1902. S. 16–20 (Викторин Петавский); 24–32 (Лактанций); 35–57 (Тертуллиан)).

«звучащим Духом» (Spiritus vocalis) и даже «Святым Духом» (Sanctus Spiritus)⁴⁵². Единственным исключением, где Лактанций, как кажется, различает лица Сына и Св. Духа, является описание им крещения Христа, во время которого на Него снизошел «Дух Божий» в виде голубя⁴⁵³. Но это исключение никак не позволяет нам признать учение Лактанция о Боге «тринитарным», но лишь «бинитарным»⁴⁵⁴. Вместо Троицы он учит о *Двоице* — Отце и Сыне. К. Морескини не без основания связывает это отождествление Сына и Духа с влиянием на Лактанция со стороны стоицизма, в котором «логос и пневма являются двумя по существу своему идентичными и совпадающими друг с другом реальностями»⁴⁵⁵. С другой стороны, поскольку Лактанций понимает рождение Сына Божия в свете стоической теории «двойственного слова» как «произнесение голоса и дыхания» (prolatio vocis ac spiritus), Сын является одновременно и Духом, и Словом Божиим⁴⁵⁶. Бинитарное учение Лактанция, как мы видели, осложняется у него характерным для Арнобия «генотеизмом», ставящим в тесную связь с Богом не только Сына, но и ангелов, субстанция которых также есть дух (spiritus) и которые отличаются от Сына лишь меньшим объемом могущества, власти и чести.

Таким религиозно-философским синкретизмом, который представлен в учениях Арнобия и Лактанция, заканчивается первый, доникейский, этап развития тринитарной доктрины в латинской патристике, чтобы затем выйти на новый качественный уровень у великих западно-христианских мыслителей IV – V веков в эпоху арианских споров. Однако прежде чем обратиться к ним, подведем краткие итоги нашего исследования латинского тринитаризма в доникейский период.

6. *Общие выводы.* Как мы выяснили, первый этап развития тринитарной доктрины на Западе (150–325 гг.) прошел под мощным влиянием Тертуллиана, тринитарное учение которого оказалось одной из самых успешных попыток решить тринитарную проблему в ранний период христианской патристики в целом. Тертуллиан во многом предвосхитил основные тенденции развития христианского тринитаризма в IV веке, а также ввел в оборот целый ряд специальных терминов и формул, таких как «Троица», «сущность», «лицо», «одна сущность – три лица», «единство сущности», «рождение из сущности», «произношение» и др., которые прочно вошли в западную философскую и теологическую традицию. В качестве основных логических методов Тертуллиан использовал доказательство по аналогии, или «антропологическую аналогию» в форме восходящего к стоикам учения о *двойственном Логосе* как Разуме (ratio) и Слове (sermo) Бога, проходящем в своем бытии две стадии: внутреннюю (*идеальную*) и внешнюю (*реальную*), когда Логос становится самостоятельным действующим агентом творения мира. Кроме того, использованная Тертуллианом специальная логико-философская терминология (*категориальный аппарат*) для описания единства и различия в Боге оригинальна и лишь отчасти напоминает стоические и аристотелевские категории. Разработанные Тертуллианом специальные термины и формулы, предложенные им оригинальные концепции и перспективные подходы к решению тринитарной проблемы оказались востребованными прежде всего его ближайшими интеллектуальными последователями — Киприаном, Новацианом и Дионисием Римским.

После Тертуллиана существенный вклад в развитие латинского тринитаризма внес римский пресвитер Новациан. Хотя его тринитарная доктрина стоит в сильной

⁴⁵² Div. inst. IV 5; 6; 12; 14; 15; VI 1 и др. *Loi.* 1970. P. 172.

⁴⁵³ Ibid. IV 15.

⁴⁵⁴ *Macholz.* 1902. S. 30; *Orbe.* 1958b. P. 553; *Loi.* 1970. P. 172.

⁴⁵⁵ *Морескини.* 2011. С. 363.

⁴⁵⁶ Div. inst. IV 8; см. *Loi.* 1970. P. 172. Интересно отметить, что впоследствии св. Григорий Нисский будет развивать похожую «антропологическую аналогию» для доказательства необходимости наличия у Бога собственного Слова и Дыхания; однако у него эти два понятия соотносятся с различными ипостасями Троицы — Сыном и Св. Духом (см. *Greg. Nyss. Or. cat.* 1–2).

зависимости от учения Тертуллиана, которое он углубил и обогатил представлением о *бестелесности* Бога и *вечном рождении* Сына, он сделал шаг назад в своем резком субординационизме (подчинении Сына Отцу), неразвитой пневматологии и концепции «морально-социального единства» Божества. При этом Новациан в гораздо меньшей степени, чем Тертуллиан, опирался на греческую философию. Вместе с тем учение Новациана о Троице оказало заметное влияние на западную теологию в целом: его терминология и некоторые догматические формулировки позволили Западу выступать на равных с Востоком в тринитарных спорах IV столетия.

Этого нельзя сказать о тринитарной доктрине двух последних латинских апологетов — Арнобия и Лактанция, которая представляет собой определенное отклонение в развитии тринитаризма на Западе. Прежде всего, это выразится в их генотеистическом представлении об *иерархии божественных существ*, составляющих своего рода «семейство богов», во главе которого стоит Высший Бог, Отец, производящий все остальные божественные существа посредством порожденной им духовной Силы — Сына, или Христа, Который находится в подчиненном положении к Отцу и исполняет Его волю в мире. При этом, в отличие от Арнобия, учение Лактанция гораздо ближе к учению Тертуллиана и Новациана, поскольку он использует разработанные ими термины («субстанция», «лицо») и концепции (теория «двойственного слова» и разные типы единства Божества, от субстанциального единства до единства власти и общей интеллектуально-волевой деятельности). Однако его невнимание к третьему Лицу Троицы, Св. Духу, привело его к *бинитаризму*, т. е. полному отождествлению Сына с Духом, согласно ранней латинской пневматологической тенденции, достигшей у него высшей точки своего развития.

Таким образом, из проведенного нами исследования можно сделать однозначный вывод о том, что для решения тринитарной проблемы латинские христианские мыслители III – начала IV вв., помимо библейского и патристического материала, в значительной степени опирались на современную им философскую традицию, будь то стоическую, перипатетическую, среднеплатоническую или герметическую, а также использовали различные логико-философские методы и политико-юридические теории, позволившие им сформулировать рационально осмысленное и логически состоятельное тринитарное учение, которое оказалось широко востребованным уже в следующий период — эпоху тринитарных споров и двух Вселенских соборов 325 и 381 гг.

ГЛАВА III

Развитие тринитарной доктрины в период расцвета латинской патристики: учение о «единосущии» и «греческая тринитарная парадигма» на Западе (325–397 гг.)

1. Арианские споры и Никейский Собор 325 года

1.1. *Арий и его учение о Боге.* Главными факторами, оказавшими непосредственное и мощное влияние на дальнейшее развитие тринитарной доктрины в латинской патристике в IV веке, были, во-первых, признание в 313 году христианства законной религией на территории всей Римской империи, давшее толчок к небывалому расцвету христианской письменности и интеллектуальной культуры, и, во-вторых, так называемые «арианские споры». Для того, чтобы ясно представлять основные направления и векторы развития тринитарной доктрины на Западе в IV веке, необходимо прежде всего обратиться к историческому возникновению и теоретическому содержанию «арианских споров», более полувека будораживших христианский мир и рассматривавшихся на двух Вселенских соборах.

В 318 году один священник из Александрии по имени Арий выступил с критикой своего епископа Александра Александрийского, обвинив его в савеллианстве, поскольку тот будто бы уравнивал Отца и Сына и сводил Троицу в Единицу (ἐν Τριάδι μονάδα εἶναι)¹. Этому представлению Арий противопоставил свое учение об Отце и Сыне, главные положения которого можно свести к следующему². В основе учения Ария о Боге лежит понятие Бога как единственного, нерожденного или несотворенного Первоначала (ἀγέννητος ἀρχή) всех сущих:

«Мы знаем единого Бога, единого нерожденного (ἀγέννητον), единого вечного, единого безначального, единого истинного, единого имеющего бессмертие, единого премудрого, единого благого, единого Властителя, всех Судию, правителя, домостроителя, непреложного, неизменного, праведного и благого»³.

«Сам Бог, поскольку Он Бог, для всех неизречен. Один Он не имеет ни равного, ни подобного, ни подобославного Себе. Мы называем Его нерожденным (ἀγέννητον) по сравнению с тем, кто по природе рожден; воспеваем Его безначальным (ἄναρχον) по сравнению с тем, кто имеет начало; почитаем Его вечным (ἄϊδιον) по сравнению с тем, кто рожден во времени»⁴.

Поскольку Бог единственен, неповторим и неделим, Его сущность (οὐσία) не может быть передана кому-то еще или допускать причастие себе. Ведь если Бог сообщит Свою сущность кому-то другому, это будет означать, что Он делим и

¹ *Socrat. Hist. eccl. I 5.*

² Подробнее об учении Ария см. *Gwatkin. 1900. P. 20–28; Спасский. 1914. С. 135–172; Kelly. 1968. P. 226–231.*

³ *Athan. Magn. De synod. 16.* Фрагменты из поэтического произведения Ария под названием Θάλεια («Пир»), а также из его посланий сохранились главным образом в цитатах у св. Афанасия Александрийского.

⁴ *Ibid. 15.*

подвержен изменению (διαίρετός καὶ τρεπτός), что немислимо⁵. Более того, если допустить, что кто-то еще, кроме Бога, причастен Божественной сущности, это приведет бы к признанию двух Богов, в то время как Бог по определению один единственный. Кроме того, все, что существует, кроме Бога, имеет начало бытия, поскольку только Бог безначален; оно возникло не благодаря сообщению ему Божественной сущности, а благодаря акту творения, т.е. произошло из небытия. Поэтому Сын Божий (существование Которого Арий и его последователи безусловно признают и рассматривают в качестве посредника в творении мира⁶) как рожденный (γεννητός), т.е. имевший начало бытия, по необходимости должен быть неким творением (κτίσμα, ποίημα), которое Бог Отец, как и все остальное, создал из небытия, а потому было время, когда не было Сына и когда Бог не был Отцом:

«Бог не всегда был Отцом, но было время, когда Бог был один и не был еще Отцом, впоследствии же Он стал Отцом. Не всегда был Сын. Поскольку все произошло из небытия и все возникшее есть творение и произведение, то и само Божие Слово произошло из небытия (ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε) и было время, когда Его не было (καὶ ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν). Его не было, пока Оно не возникло, и Оно имело начало создания. Один был Бог, и не было еще Слова и Премудрости (ὁ Λόγος καὶ ἡ σοφία). Потом, захотев создать нас, Бог сотворил некое существо (ἕνα τινά) и назвал Его Словом, Премудростью и Сыном, чтобы посредством Него создать нас»⁷.

Для Ария, как и для Оригена, считать, что Сын есть «исхождение» (προβολή)⁸ или «часть сущности» (μέρος ὁμοούσιον) Отца, как думали гностики и манихеи, означает подчинять Божество чувственно-материальным категориям⁹. Арий признает Сына высшим и совершенным творением Отца, которое несравненно превосходит все остальные творения (κτίσμα τοῦ Θεοῦ τέλειον); но Он все же творение, обязанное своим существованием воле Бога¹⁰. Как и все остальное, Сын произошел из небытия, а значит, в отличие от Отца, Он имел начало своего бытия, хотя и появился прежде всех остальных творений и даже прежде всех времен и веков¹¹. Будучи рожденным (γεννητός), Сын непричастен сущности Отца. Хотя Он называется Словом и Премудростью, по мнению Ария, Он радикально отличен от того внутреннего слова и премудрости, которые, как существенные атрибуты, принадлежат самой сущности Бога Отца. Сын есть творение, хотя и совершенное, и потому Он носит эти имена постольку, поскольку причастен собственному внутреннему слову и премудрости Отца¹². Если Слово и называется Богом, то не истинным, но Богом лишь по благодати и по имени (ὀνόματι μόνον); на самом же деле Оно «чуждо и совершенно неподобно сущности и особенности Отца» (ὁ Λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας καὶ ιδιότητος)¹³. Будучи конечным творением,

⁵ Ibid. 16.

⁶ См. *Athan. Magn. Contra Arian.* I 5; II 24; De decret. 8.

⁷ См. *Athan. Magn. Contra Arian.* I 5; cp. I 9.

⁸ Этот термин нам хорошо знаком по тринитарному учению Тертуллиана, в котором он выполняет важную положительную функцию (см. выше, Глава II).

⁹ De synod. 16.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.; *Eipiph. Adv. haer.* 69.9.

¹² *Contra Arian.* I 5; II 37.

¹³ Ibid. I 6.

принадлежащим к тварному порядку бытия, Сын не обладает совершенным знанием бесконечного Бога; так что Отец остается непостижимым для Сына, и Сын познает Его в меру своих способностей, подобно тому, как мы познаем Бога в меру наших способностей¹⁴. Наконец, как творение, Сын по природе подвержен изменениям (τρέπτός), а значит, и ошибкам, хотя Бог своей благодатью и предохраняет Его от них¹⁵.

В подобное отношение к Богу Отцу Арий ставит и Святого Духа, считая его одним из творений Бога, чуждых Ему по сущности:

«Разделены по природе (μεμερισμένοι τῇ φύσει), разлучены, чужды и непричастны одна другой сущности Отца и Сына и Святого Духа и совершенно несходны между собой по сущности и славе (ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις)»¹⁶.

Таким образом, хотя тринитарное учение Ария в согласии с идущей от Оригена александрийской традицией предполагает различие Отца, Сына и Духа как трех иерархически соподчиненных ипостасей (τρεις ὑποστάσεις), в нем отрицается какое-либо тождество, родство или хотя бы подобие Их по сущности¹⁷. Троица Ария — это Троица трех неравных Начал, из которых только первое и нерожденное Начало (Отец) называется и является Богом в собственном смысле, остальные же два называются так лишь по имени, будучи первыми и высшими творениями нерожденного Бога. Можно сказать, что в учении Ария Сын — это как бы «полубог», который хотя и намного превосходит все остальные творения, сам является всего лишь творением по отношению к Отцу, как и Св. Дух — к Сыну. Такое учение весьма сходно с представлением об иерархии божественных существ, уже известным нам из среднего платонизма и неоплатонизма, а также из сочинений последних латинских апологетов. Неслучайно поэтому, что св. Афанасий Александрийский, один из ярых противников арианства, обвинял ариан в возрождении языческого политеизма:

«Против ариан гораздо справедливее может быть выставлено обвинение в многобожии (τὸ ἑγκλημα τῆς πολυθεότητος) или в безбожии, потому что они суесловят, будто Сын есть тварь, [произшедшая] извне (ἔξωθεν κτίσμα), и также Дух из небытия (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος). Ибо говорят, что Слово не Бог, или, называя Его Богом по причине того, что так написано, а не собственно принадлежащим Отчей сущности, по разнородности Отца и Сына вводят многих богов, если только не осмеливаются утверждать, что и Слово называется Богом по причастию, как и все остальное может быть так названо. Но и так думая, все равно они говорят нечестиво, что Слово есть одна из всех тварей»¹⁸.

Источниками учения Ария, как считается, были испытавшая влияние Аристотеля рационалистическая теология антиохийской школы, основанной пресвитером Лукианом в конце III – начале IV века, чьим учеником был Арий¹⁹, а также александрийская религиозно-философская традиция, представленная у

¹⁴ Athan. Magn. Ep. ad episc. Aeg. et Lib. 12; De synod. 15.

¹⁵ Alexander. Alex. Ep. encycl. 10; Athan. Magn. Contra Arian. I 5.

¹⁶ Athan. Magn. Contra Arian. I 6.

¹⁷ Kelly. 1968. P. 229.

¹⁸ Athan. Magn. Contra Arian. III 15

¹⁹ Arius. Ep. ad Euseb.; Philostorg. Hist. eccl. 1.

Оригена, Дионисия Александрийского и Евсевия Кесарийского с их платоническим учением о трех иерархически соотносенных ипостасях²⁰.

Так или иначе, рационалистическое учение Ария привлекло к себе множество сторонников в Египте и положило начало длительным догматическим спорам, названных по его имени «арианскими». Чтобы их прекратить, в 320 или 321 году епископ Александр созвал в Александрии большой церковный собор, на котором Арий вместе со своими единомышленниками был осужден, лишен сана и выслан из города²¹. Однако он продолжил проповедь своего учения и приобрел много сторонников, в числе которых были влиятельные епископы, такие как Евсевий Никомидийский и Евсевий Кесарийский; так что, в конце концов, дело дошло до разбирательства на большом церковном соборе, созванном специально для этого по указу императора Константина в Никее в мае 325 года.

1.2. *Никейский Собор 325 года и учение о «единосущии»*. На этом важном церковном соборе, известном как первый Вселенский собор, учение Ария было рассмотрено и осуждено. В связи с этим собор принял один важный вероучительный документ — *Никейский Символ веры*, которому суждено было сыграть ключевую роль в дальнейшем развитии тринитарных споров и формулировке христианской тринитарной доктрины как на Востоке, так и на Западе. Приведем его текст и затем проанализируем его содержание²²:

«Веруем во единого Бога Отца (ἕνα θεὸν πατέρα), Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия едиnorodного, рожденного от Отца (γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς), то есть из сущности Отца (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), Бога от Бога, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα), единосущного Отцу (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ), через Которого начало быть все, что на небе и на земле; ради нас людей и ради нашего спасения сшедшего, и воплотившегося, и вочеловечившегося, и страдавшего, и воскресшего в третий день, и восшедшего на небеса, и вновь грядущего судить живых и мертвых. И во Святого Духа. Говорящих же о Сыне Божиим, что “было время, когда Его не было”, или что “Его не было, прежде чем Он родился”, или что “Он произошел из небытия”, или утверждающих, что Сын Божий существует из иной ипостаси или сущности (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας εἶναι), или сотворен, или подвержен превращениям или изменениям (κτιστὸν ἢ τροπτὸν ἢ ἀλλοιωτόν), таковых предает анафеме католическая и апостольская Церковь»²³.

Как видим, авторы этого документа отвергли основные тезисы арианской доктрины о том, что Сын есть творение и был сотворен из небытия, что Он начал существовать с определенного времени, прежде которого Его не было, и что Сын подвержен физическим или нравственным изменениям. Труднее определить позитивное философско-теологическое содержание Символа. По мнению его составителей, Сын, как и Отец, является не просто «Богом», но «истинным Богом» (θεὸν ἀληθινόν). Он рожден не просто от Отца, но «из сущности Отца» (γεννηθέντα ... ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), вследствие чего Он «единосущен

²⁰ Kelly. 1968. P. 230–231.

²¹ Socrat. Hist. eccl. I 6; Epiph. Adv. haer. 69.3.

²² Подробнее о Никейском соборе и его символе см. Gwatkin. 1900. P. 16–55; Снасский. 1914. С. 197–235; Kelly. 1960. P. 205–230; 1968. P. 231–237; Ayres. 2004. P. 85–99.

²³ Athan. Magn. De decret. 37.

Отцу» (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ). Как и Отец, Он является Творцом, через Которого мир был сотворен. Однако в Символе не дается четких определений тому, что здесь означают философские термины «сущность» (οὐσία) и «единосущный» (ὁμοούσιος)²⁴. В связи с этим исследователями были выдвинуты две разные интерпретации этих терминов²⁵. Согласно первой, «единосущный» означает «принадлежащий к одной и той же единичной сущности» (οὐσία), которая в данном случае означает «конкретную единичную вещь», т.е. *первую сущность* из аристотелевских *Категорий*, и фактически совпадает с понятием ὑπόστασις («ипостась», «индивид»)²⁶, как оно употреблялось в александрийской традиции, начиная с Оригена. Действительно, в самом тексте Символа термины «сущность» и «ипостась» прямо отождествляются, когда отвергается мнение ариан о том, что «Сын Божий существует из иной ипостаси или сущности» (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας εἶναι), — помимо той, которая принадлежит Богу Отцу. Согласно второй интерпретации, «единосущный» здесь означает «принадлежащий / причастный единой (или: точно такой же) сущности», которая в данном случае означает «единую общую природу» нескольких вещей, или *вторую сущность* из аристотелевских *Категорий*²⁷. В пользу этой «универсальной»²⁸ интерпретации говорит употребление термина ὁμοούσιος как в светской, так и в теологической литературе III – начала IV вв., в частности, у гностиков, Оригена, Дионисия Александрийского и Евсевия Кесарийского²⁹. Хотя, как было упомянуто выше, термин ὁμοούσιος был осужден в 268 году на Антохийском соборе в связи с учением Павла Самосатского, авторы Никейского Символа посчитали нужным включить его в текст документа. Существует предположение³⁰, основанное на свидетельстве Евсевия Кесарийского, что это было сделано по настоянию императора Константина³¹, на которого, в свою очередь, могло повлиять мнение Осия, почтенного епископа Кордовы в Испании, приближенного к императору и председательствовавшего на Никейском соборе³². Более того, Афанасий Александрийский прямо говорит, что именно Осий сформулировал Никейский Символ³³. Действительно, для Осия и возглавляемой им группы западных епископов было совершенно естественно утверждать в Боге единую сущность (una substantia), поскольку, как мы показали в главе II, в латинской тринитарной теологии, начиная с III века, преобладала тенденция к постулированию строгого «единства» Божества и связанная с этим концепция «Божественной

²⁴ Как справедливо отмечает А. Спасский, «в научно-богословском отношении небезынтересно здесь отметить прежде всего тот факт, что первый в истории церковный собор, которому усвоен был авторитет вселенскости, нашел нужным для выражения церковного веросознания воспользоваться не оборотом библейским, но терминами, составляющими продукт древнеклассической философской мысли» (Спасский. 1914. С. 222). Хотя он объясняет это стремлением авторов Символа найти некие устойчивые и однозначные термины, не поддающиеся перетолкованию, как мы увидим ниже, это оказалось далеко не так.

²⁵ См. Kelly. 1968. P. 234.

²⁶ Подробнее об этих терминах см. Hanson. 1988. P. 181–207; Dörrie H. Hypostasis, Wort- und Bedeutungsgeschichte // Nachr. Akad. Göttingen, 3 (1955). S. 35–92; Hammerstaedt J. Hypostasis // RAC 16 (1985). S. 986–1035.

²⁷ Хотя, насколько нам известно, ни отцы Никейского собора, ни другие христианские мыслители первой половины IV века не использовали аристотелевские *Категории* для формулировки тринитарной доктрины, такое использование мы встречаем впоследствии, начиная с Великих Каппадокийцев. Об этом речь пойдет в соответствующих главах.

²⁸ От лат. *universalis*, «общий».

²⁹ См. Kelly. 1968. P. 235.

³⁰ См. Bethune-Baker. 1903. P. 166; Kelly. 1968. P. 233, 236–237.

³¹ См. Ep. ad Caesar. 7; Athan. Magn. De decret. 33; Socrat. Hist. eccl. I 8; Theodoret. Hist. eccl. I 12.

³² См. Sulp. Sev. Chron. II 40.

³³ Athan. Magn. Hist. Arian. 42.3. Впрочем, этому противоречит свидетельство св. Василия Великого о том, что Символ был составлен Гермогеном Кесарийским (см. Basil. Magn. Ep. 81).

монархии». Поэтому приехавшие на собор западные епископы должны были с большим воодушевлением принять термин $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ как релевантный перевод хорошо известной им формулы Тертуллиана *unius substantiae* («единой сущности»), или *unitas substantiae* («единство сущности», см. выше)³⁴. Так или иначе, используя формулы «из сущности Отца», «Бог истинный от Бога истинного» и «единосущный Отцу», составители Никейского Символа хотели подчеркнуть, что Сын является таким же истинным и совершенным Богом, как и Отец, поскольку Он обладает или причастен той же самой Божественной сущности, что и Отец. Однако далеко не все христианские теологи оказались готовыми принять это учение и утвержденный собором Символ веры с использованными в нем тринитарными формулами.

Действительно, арианские споры не прекратились и после окончания Никейского собора. Хотя Арий и другие лидеры арианства были временно лишены своих постов и отправлены в ссылку, арианство продолжало распространяться подпольно. Вплоть до смерти императора Константина Великого в 337 году, повсеместно наблюдалась все нарастающая реакция против доктринальных решений Никейского собора. К концу 320-х – началу 330-х гг. многие сосланные арианские епископы были возвращены на свои кафедры, и во главе усилившейся антиникейской патриархии встал влиятельный епископ Евсевий Никомедийский. Пока император Константин был жив, санкционированный им Никейский Символ оставался неприкосновенным. Однако ариане сумели под разными предлогами добиться низложения и ссылки главных защитников Никейской веры в «единосущие» — строгих «никейцев»: св. Афанасия Александрийского, св. Евстафия Антиохийского и Маркелла Анкирского. После смерти императора Константина его сын Констанций, правивший восточной частью империи, стал вести политику покровительства арианам, в то время как западный император Констанс стоял на стороне никейцев. В 337–350 гг. противники Никейского собора провели целый ряд собственных церковных соборов (Антиохийские соборы 341 и 344 гг., собор в Филиппополе 343 г. и др.), на которых были приняты вероучительные документы, по сути подменявшие собой Никейский Символ веры и избегавшие употребления термина «единосущный», поскольку у многих он вызывал подозрения в савеллианстве. Затем, в 350–361 гг., когда Констанций стал единоличным правителем всей империи, он попытался искоренить приверженность Никейскому Символу и добиться церковного мира и согласия путем запрета на использование спорных терминов и формул и принятия обтекаемых «согласительных формул», которые были бы приемлемы для всех сторон. В этот период оформились четыре основные доктринальные партии: «никейцы» (или «омоусиане»), «василиане» (или «омиусиане»), «полуариане» (или «омии»), и «крайние ариане» (или «аномеи»). Для того, чтобы лучше представлять себе развитие латинского тринитаризма в указанную эпоху (350–360-е гг.), необходимо кратко остановиться на доктринальных позициях каждой из этих конкурирующих партий.

1.3. *Основные доктринальные партии арианских споров в 350–360-е гг. и их тринитарное учение*³⁵. Начнем со строгих «никейцев» — непримиримых борцов и защитников Никейского Символа и учения о «единосущии», отчего они и получили название «омоусиан» ($\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma\tau\alpha\acute{\iota}$, т.е. «единосущников», от греч. $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$

³⁴ Впрочем, это лишь распространенная гипотеза, в последнее время подвергнувшаяся основательной критике, вследствие чего влияние западной тринитарной доктрины на Никейский Символ остается недоказанным. См. *Stead*. 1977. P. 250–254; 1992. S. 400–411; *Ulrich*. 1997. P. 13–14.

³⁵ Подробнее об этом см. *Самуилов*. 1890. С. 25–69; *Bethune-Baker*. 1903. P. 178–193; *Болотов*. 1994. Т. 4. С. 71–82; *Спасский*. 1914. С. 347–410; *Gwatkin*. 1900. P. 146–196; *Simonetti*. 1975. P. 251–279; *Ayres*. 2004. P. 41–70, 133–166.

«единосущный»³⁶. Как считается, главным выразителем их позиции был св. Афанасий, епископ Александрийский (295–373 гг.).

1.3.1. *Тринитарная доктрина св. Афанасия Александрийского.* Уже в своих ранних сочинениях, написанных до Никейского собора, Афанасий развивал хорошо известное нам от раннехристианских апологетов учение о Сыне как *Божественном Логосе* (Λόγος τοῦ Θεοῦ), посредством Которого Бог Отец творит мир и управляет им³⁷. Опираясь на ряд физических и антропологических аналогий, Афанасий сравнивал Бога Отца с умом (νοῦς) и светом (φῶς), Сына же — с рождающимся от него словом (Λόγος) или сиянием (ἀπαύγασμα)³⁸. При этом Афанасий полагал, что Божественное Слово нельзя отождествлять со стоическими внутренними «семенными началами» вещей (σπερματικὸι λόγοι), которые сами по себе бездушны и неразумны; Его также нельзя понимать строго по аналогии с человеческими словами, состоящими из слогов и кратковременно звучащими в воздухе. Слово Божие есть «собственное» (ἴδιος) и единственное Слово Отца, существующее Само по Себе как «Самослово» (αὐτολόγος), т.е. «как живой и деятельный Бог» (τὸν ζῶντα καὶ ἐνεργῆ Θεόν)³⁹. По мнению Афанасия, Его отношение к Богу Отцу можно отчасти уяснить методом «антропологической аналогии» из отношения нашего слова к нашему уму. Как наше слово, рождаясь из глубины нашего ума, адекватно выражает его мысль, так и Слово Божие, происходя от Отца, во всей полноте выражает Его и является Его «Истолкователем» (ἐρμηνεύς), «Вестником» (ἄγγελος) и «неотличным Образом» (εἰκὼν ἀπαράλλακτος)⁴⁰. У Бога не множество слов, как у людей, но одно единственное Слово, в Котором Он разом все сотворил и промышляет обо всем⁴¹. Это древнее учение о Логосе лежит в основании всей последующей полемики Афанасия с арианами и доказательства единосущия Отца и Сына. Так, в своем главном антиарианском сочинении «Три слова против ариан» Афанасий пишет:

«Сын есть ни что иное, как Рождаемое от Отца, а Рождаемое от Отца есть Его Слово, Премудрость и Сияние. Поэтому ложно заявление Ария о том, что было время, когда не было Слова, как будто Бог был некогда без Своего собственного Слова и Премудрости, Свет — без Сияния и Источник был безводный и сухой»⁴².

Как вечен Отец, так вечно Его Слово и Премудрость⁴³. В самом деле, если бы Бог некогда существовал без своего Слова, Премудрости и Света, то Он был бы «бессловесный, непремудрый и несияющий» (ἄλογος, ἄσοφος, ἄφειγγής), что нелепо, ибо этим у Него была бы отнята полнота Божественной сущности⁴⁴. Поэтому

³⁶ Еще одно принятое в науке обозначение этой партии — это «староникейцы»; оно означает первое поколение защитников Никейского собора, активное в 340–360-х годах, в отличие от нового поколения его защитников, активных в 370–380-е годы, которых иногда называют «новоникейцами» (см. *Simonetti*. 1975. P. 541–542). Как считается (см. *Markschies*. 1995. S. 238; 2000. S. 283), учение новоникейцев впервые было сформулировано на Александрийском соборе 362 г., решения которого отражены в афанасиевском *Tomus ad Antiochenos* (см. ниже). Впоследствии главными представителями «новоникейцев» стали Великие Каппадокийцы. Подробнее о «новоникейцах» см. *Спасский*. 1914. С. 488–494.

³⁷ *Athan. Magn. Contra gent.* 40.

³⁸ *Contra gent.* 45; *Contra Arian.* II 33; III 9.

³⁹ *Contra gent.* 40.

⁴⁰ *Ibid.* 41, 45, 46.

⁴¹ *De decret.* 16

⁴² *Contra Arian.* I 14.

⁴³ *Ibid.* I 9.

⁴⁴ *Ibid.* I 19-20; *Ad Serap.* II 2.

Бог всегда есть Отец Сына (ἀεὶ εἶναι Πατὴρ), иначе Он претерпел бы изменение, но Бог неизменен. Тем самым Афанасий показывает, что бытие Сына необходимо требуется внутренними законами Божественного бытия. Он делает важнейшее для христианской тринитарной доктрины различие: рождение Сына — это акт Божественной природы, а не воли. Сын Божий, говорит Афанасий, есть «Сын по природе (κατὰ φύσιν), а не по воле»⁴⁵, и «не по воле, но по природе сущий Бог имеет Свое собственное Слово»⁴⁶. Сын есть «истинный по природе и преискренний Сын Отца», «собственное Порождение Отчей сущности» (ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα)⁴⁷. При этом рождение Сына не имеет в Боге характера внешней необходимости или принудительности, ибо, согласно Афанасию, «как желанию противопоставляется несогласное с волей [т.е. необходимое], так то, что относится к природе, выше и первоначальнее свободного выбора»⁴⁸. Поэтому так же, как Бог по природе благ, по природе Он есть и Отец Сына⁴⁹. В рождении Сына Божественная сущность Отца не испытывает ни страдания, ни разделения⁵⁰.

Согласно Афанасию, Бог Сын есть «начертание ипостаси Отца, Свет от Света, Сила и истинный Образ сущности Отца» (ἀληθινὴ εἰκὼν τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας)⁵¹, следовательно, в Нем как в «Образе сущности» есть все, что принадлежит Отцу по сущности, кроме нерожденности и безначальности, которые составляют личные свойства Отца⁵². В самом деле, ни в чем не отличный Образ во всем должен быть таким же, каков и Тот, чей Он Образ⁵³. Именно в этом смысле Афанасий вслед за отцами Никейского собора говорит, что Сын «единосущен» (ὁμοούσιος) Отцу, то есть не сотворен из небытия, а рожден «из сущности Отца» (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς)⁵⁴. Оба этих термина о у Афанасия означают тождество сущности Отца и Сына, понимаемое им, по-видимому, в общем, или родовом смысле:

«Кому мы подобны, с теми имеем тождество и бываем единосущны. Так, мы, люди, единосущны меж собой, ибо всем свойственно одно и то же ... Как мы единосущны со своими отцами и суть сыны по природе, так и Сын [Божий] — с [Богом] Отцом»⁵⁵.

Вследствие этой общности сущности в Отце и Сыне заключается «один образ Божества» (ἐν εἶδος θεότητος) или «одно Божество» (μία θεότης)⁵⁶. По Афанасию, термин ὁμοούσιος следует понимать не в том смысле, как Павел Самосатский, отрицавший с его помощью реальное бытие Слова и сливавший Его с Отцом, но в ортодоксальном смысле, как это сделали отцы Никейского Собора, различавшие Лица Отца и Сына, но соединявшие Их по одной и той же сущности⁵⁷.

Доказательства Божественности Святого Духа имеют у Афанасия те же самые черты, что и доказательства Божественности Сына. Как Сын Божий, будучи неизменным Образом Бога Отца, отражает всю полноту природы Отца, так и Дух

⁴⁵ Contra Arian. III 66.

⁴⁶ Ibid. 63.

⁴⁷ Ibid. I 9; III 62.

⁴⁸ Ibid. III 62.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid. I 14.

⁵¹ Contra Arian. I 9.

⁵² Omnia mihi trad. 5.

⁵³ Contra Arian. I 20.

⁵⁴ Ad Serap. II 5.

⁵⁵ Ad Serap. II 3, 6.

⁵⁶ Contra Arian. III 15.

⁵⁷ De Synod. 42, 45, 48.

Святой, будучи Образом Сына, отражает всю полноту природы Сына, а через Него и Отца:

«Дух — это Образ Сына, а Образ таков, каков и Тот, чей Он Образ. Сын же — это Образ Отца и не есть тварь»⁵⁸. У Духа с Сыном «и сила, и природа таковы же, как у Сына со Отцом»⁵⁹.

Если в Библии Св. Дух называется «Духом Сына», но доказано, что Сын — Бог, то и Дух — Бог, ибо Он «имеет такое же единство (ένότης) с Сыном, какое Сын со Отцом»⁶⁰. Афанасий применяет те же физические аналогии при описании исхождения Св. Духа, что и рождения Сына:

«Где Свет [Отец], там и Сияние [Сын], а где Сияние, там и Его действие и световидная благодать (ή τουτου ενέργεια και αὐγοειδής χάρις, [т.е. Св. Дух])»⁶¹.

Если Отец есть источник, а Сын — река, то Св. Дух — это «вода живая»⁶². Если Отец премудрый, а Сын Премудрость, то Св. Дух — это «Дух Премудрости»⁶³. Св. Дух непреложен и неизменен, а всякая тварь изменчива; Он един, а тварей множество; Он — Творец, ибо участвует в творении⁶⁴. Исходя от Отца (ό παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται), Св. Дух, так же как и Сын, получает от Него всю полноту Божественной природы, за исключением нерожденности и безначальности⁶⁵. Так же как и Сын, Св. Дух составляет необходимый, собственный (ἴδιος) момент Божественного бытия Троицы:

«Дух Святой — не творение, но собственгый (ἴδιον) Слово и Божеству Отца ... Так учение Св. Писаний сводится к учению о Святой и нераздельной Троице»⁶⁶.

«Как одно есть крещение, преподаваемое во имя Отца и Сына и Св. Духа, и одна вера в Троицу, так и Святая Троица, Сама Себе тождественная и соединенная с Собой (οὕτως ή άγία Τριάς, ή αὐτή οὐσα έαυτή, και ήνωμένη προς έαυτήν), не содержит в Себе ничего сотворенного. И таково нераздельное единство Троицы (αὐτή τής Τριάδος ή άδιαίρετος ένότης), и такова единая вера в Нее»⁶⁷.

«Итак, есть Святая и совершенная Троица, богословски познаваемая в Отце и Сыне и Святом Духе (Τριάς τοίνυν άγία και τελεία έστιν, έν Πατρί και Υίῳ και άγίῳ Πνεύματι θεολογουμένη), не имеющая ничего чуждого или примешанного извне, не составленная из Творца и творения, но всецело творящая и зиждительная. Она подобна Самой Себе, нераздельна по природе (άδιαίρετος τή φύσει), и едино ее действие (μία ενέργεια). Ибо Отец творит все Словом в Духе Святом ... Троица же не по имени только

⁵⁸ Ad Serap. I 24; IV 3.

⁵⁹ Ibid. I 21.

⁶⁰ Ibid. I 2.

⁶¹ Ibid. I 19; ср. I 30.

⁶² Ibid. I 19.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid. I 26; III 4, 5.

⁶⁵ Ibid. I 2, 20, 22.

⁶⁶ Ibid. I 32; ср. I 25, 27.

⁶⁷ Ibid. I 30.

или по образу выражения, но по истине и бытию есть Троица (ἀληθεία καὶ ὑπάρξει Τριάς). Ибо как Отец есть Сущий, так и Слово Его есть Сущий над всеми Бог, и Св. Дух не лишен бытия, но истинно существует (ὑφέστηκεν ἀληθῶς)⁶⁸.

Согласно Афанасию, Божественная Троица «соединяется неслиянно и как единица делится несекомо»⁶⁹. Отец, Сын и Св. Дух «суть едино по особенностям и сродственности природы (τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως) и по тождеству единого Божества (ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος)⁷⁰. При этом, по мнению св. Афанасия, в учении о Троице не признается много богов, ибо в нем не вводятся три начала, или три Отца: «Мы представляем образ не трех солнц, но солнца и сияния, и один свет от солнца в сиянии. Так знаем единое Начало»⁷¹. Это Бог Отец — «Начало и Родитель» (ἀρχὴ καὶ γεννήτωρ) Сына и Духа, Их «источник» (πηγή) и «корень» (ρίζα)⁷². Афанасий полагает, что кроме общей сущности у всех Лиц Троицы единые свойства (вечность, святость, неизменность и др.)⁷³, единая воля, мысли и действия, поскольку природа у Них одна и нераздельная⁷⁴. Всякое действие Божие (творение, промышленение, спасение, освящение, обожение) совершается всеми Лицами Троицы: начинаясь от Отца (παρὰ Πατρός), оно осуществляется Сыном (δι' Υἱοῦ) и завершается в Духе Святом (ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ)⁷⁵.

Что касается тринитарной терминологии Афанасия, то ей не достает четкости и последовательности. Так, термин «сущность» (οὐσία) у него может иметь значение как конкретной единичной вещи, так и общей природы. В связи с этим Афанасий долгое время не проводил строго различия между терминами οὐσία и ὑπόστασις, как хорошо видно из его следующего высказывания, содержащегося в его позднем «Послании к Африканским епископам» (369 г.):

«Ипостась есть сущность (ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ) и не означает ничего другого, кроме самого сущего (αὐτὸ τὸ ὄν) ... Ибо ипостась и сущность есть бытие (ὑπαρξις)⁷⁶».

При этом, как было подтверждено на Александрийском соборе, проходившем в 362 г. под председательством Афанасия, он допускал возможность применять к Богу как выражение «одна ипостась» в смысле одна общая «сущность», так и выражение «три ипостаси» в смысле три самостоятельных, реально существующих Лица⁷⁷. Сам же он редко использует оригеновское выражение «три ипостаси», как, например, в интерпретации Трисвятой песни Серафимов в видении пророка Исаии (Ис 6:2-3):

«Эти досточтимые живые существа, произнося три раза славословие: “Свят, Свят, Свят”, указывают на три совершенные ипостаси

⁶⁸ Ibid. I 28.

⁶⁹ Omnia mihi trad. 6.

⁷⁰ Contra Arian. III 3–4.

⁷¹ Ibid. III 15.

⁷² Contra Arian. I 14; De decret. 25; De synod. 45.

⁷³ Ad Serap. I 30

⁷⁴ Ad Serap. I 28; Omnia mihi trad. 5.

⁷⁵ Ad Serap. I 31; III 5; In Ps 32:6.

⁷⁶ Ep. ad Afros 4; cp. Contra Arian. I 9; II 32–33; III 66.

⁷⁷ Tom. ad Antioch. 5–6.

(τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τελείας), а говоря: “Господь”, указывают на одну сущность (τὴν μίαν οὐσίαν)»⁷⁸.

Здесь под «сущностью» имеется ввиду общая природа Троицы, а под «совершенными ипостасями» — ее конкретные носители. Вместо термина «ипостась» Афанасий использует также ряд других терминов, обозначающих конкретно-индивидуальное бытие: ὑφεστᾶναι («быть подлежащим», «существовать самостоятельно»), ἐνούσιος («наделенный сущностью»), οὐσιώδης («существенный»), ζών («живой») и др. В целом, вклад св. Афанасия в разработку тринитарной доктрины огромен. В 350-360-х гг. его влияние широко распространилось среди сторонников Никейского собора как на Востоке, так и на Западе, о чем мы еще скажем.

1.3.2. *Учение Маркелла Анкирского о Логосе.* Сподвижником св. Афанасия и другим ярким представителем «староникейской» партии «омоусиан» был Маркелл, епископ Анкирский. Ок. 335 г. он написал трактат в защиту учения о «единосущии», в котором предложил несколько иную его интерпретацию, в результате чего его оппоненты получили повод выдвинуть против него обвинения в савеллианстве, и не без некоторых оснований. В самом деле, Маркелл учил, что Бог есть «неделимая Единица» (μονὰς ἀδιάκριτος) и «одно Лицо» (ἐν πρόσωπον)⁷⁹. Прежде всех веков в Боге существовал Его Логос как внутренний Разум, «единый и тождественный с Богом» (ἐν καὶ ταὐτὸν ... ὁ λόγος εἶναι τῷ θεῷ)⁸⁰, подобно тому, как разум человека тождествен с ним самим и неотделим от него по ипостаси и потенции⁸¹. В связи с этим Маркелл отвергал концепцию Логоса как отдельной ипостаси или сущности (οὐσία) в Боге, поскольку, по его мнению, это привело бы к разделению единства Божества и возрождению политеизма⁸². Все, как можно называть Логос, предсуществующий в Боге, — это просто Логос⁸³; в отличие от св. Афанасия, Маркелл не говорит о Его предвечном рождении в качестве «Сына» — титул, который он относит к Логосу только после воплощения⁸⁴. Однако если Логос вечно существовал в Боге Отце *потенциально* (δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι τὸν λόγον), Он также был проявлен вовне *актуально* (ἐνεργείᾳ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι τὸν λόγον) как Божественная «творческая энергия» (ἐνεργεία δραστική) в творении и откровении, поскольку все, что Бог Отец говорит или делает, Он говорит и делает посредством Своего Слова⁸⁵. Однако, по мнению Маркелла, такое проявление Логоса в мире не привело к тому, что Он стал второй ипостасью: Его «исхождение» (ἐξελεθῆναι, προελεθῆναι)⁸⁶ от Отца описывается Маркеллом как распространение или расширение Божественной Единицы, которая в творении и воплощении, не претерпевая деления, становится Двоицей, а затем, после изливания дара Св. Духа — Троицей (ἢ μονὰς φαίνεται, πλατυνομένη μὲν εἰς τριάδα, διακριεῖσθαι δὲ μηδαμῶς ὑπομένουσα)⁸⁷. Этот процесс расширения Единицы в Троицу в эсхатологической перспективе должен завершиться обратным процессом, когда Логос (а в Нем — и Св.

⁷⁸ Omnia mihi trad. 6; ср. De incarn. et contra Arian. 10.

⁷⁹ Marcell. Fragm. 71, 76, 77.

⁸⁰ Fragm. 61, 71, 73.

⁸¹ Fragm. 52, 54, 60.

⁸² Fragm. 76, 82, 83.

⁸³ Fragm. 42–43, 91, 103.

⁸⁴ Fragm. 3–6, 43, 48.

⁸⁵ Fragm. 52, 60–61, 121.

⁸⁶ Fragm. 67–68, 121.

⁸⁷ Fragm. 66–67, 71.

Дух) вновь будет поглощен Божественной Единицей и станет существовать в Боге так же имманентно, как и в начале, до своего исхождения в мир⁸⁸.

В свете такого понимания Бога как одной единственной сущности и ипостаси, становится ясным, почему Маркелл особенно ревностно отстаивал термин «единосущный» и не принимал учения о «трех ипостасях» в Боге, означавших для него разделение единого Бога на трех богов⁸⁹. Однако, как полагают⁹⁰, учение Маркелла нельзя признать в собственном смысле савеллианством, поскольку многие его идеи напоминают «икономический тринитаризм» (т.е. учение об «икономической Троице», проявленной в мире), известный нам через Иринея, Ипполита и Тертуллиана. Так, его концепция «расширения Монады» напоминает учение Тертуллиана о том, что в рождении Сына Божественная сущность «распространяется, а не разделяется» (*nes separatur substantia, sed extenditur*)⁹¹; или утверждение Дионисия Александрийского о том, что «нераздельную Единицу мы распространяем в Троицу (εἰς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον), и неумаляемую Троицу вновь своим в Единицу»⁹². Хотя к доктринальной позиции Маркелла более благосклонно отнеслись на Западе, его учение не нашло положительного отклика на Востоке, где большинство теологов, и так с подозрительностью относившееся к термину «единосущный», в результате получило новый повод отвергать его как подразумевающий савеллианское слияние и растворение Лиц Троицы. Но прежде, чем мы перейдем к анализу доктринальных позиций этого большинства, рассмотрим вероучительную формулу, принятую на церковном соборе 343 года в Сердике (ныне София), на котором большинство представляли западные епископы, что особенно важно для нашего исследования.

1.3.3. *Догматическое послание Сердикского собора 343 года*⁹³. На этом соборе, председателем которого был уже известный нам западный епископ Осий Кордовский, были восстановлены в своих правах присутствовавшие там низложенные ранее «никейцы» — Афанасий Александрийский, Маркелл Анкирский и Асклепий Газский, а также было составлено догматическое послание ко всем церквям, близкое по духу к Никейскому Символу и служившее своего рода дополнением к нему⁹⁴. Поскольку его текст очень пространный⁹⁵, мы рассмотрим лишь главные доктринальные положения этого документа.

Прежде всего, участники собора отвергли арианское представление о том, что Сын хотя и есть Бог, но не есть истинный Бог, а также что Он как рожденный имел начало. Вслед за этим было также отвергнуто учение о том, что «ипостаси Отца, Сына и Св. Духа различны и разделены» (διαφόρους εἶναι τὰς ὑποστάσεις τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ εἶναι κεχωρισμένας). Вместо него авторы документа провозгласили:

«Одна есть ипостась, которую и сами еретики называют сущностью Отца, Сына и Святого Духа (μία ἐστὶν ὑπόστασις ἣν ... οὐσίαν προσαγορεύουσι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος). И если бы кто-нибудь спросил: “Какая ипостась Сына?” Мы бы исповедали, что та же самая, которая признается принадлежащей Отцу (αὕτη ἦν ἡ μόνη τοῦ πατρὸς ὁμολογουμένη), и что Отец никогда не был и не мог

⁸⁸ Fragm. 117, 121.

⁸⁹ Fragm. 66, 81.

⁹⁰ Kelly. 1968. P. 241.

⁹¹ Tert. Apol. 21 (см. выше, Глава II).

⁹² Athan. Magn. De sent. Dionys. 17.

⁹³ Подробнее об этом соборе см. Theodoret. Hist. eccl. II 7–8; Kelly. 1960. P. 274–279.

⁹⁴ См. Sozom. Hist. eccl. III 12.

⁹⁵ Текст см. Theodoret. Hist. eccl. II 8.

быть без Сына, равно как и Сын без Отца, Слово, Которое есть Дух (ὁ ἐστὶ λόγος πνεῦμα)⁹⁶, ибо нелепо говорить, будто Отца когда-то не было, [ведь] Отец не может ни быть, ни именоваться без Сына».

Как видим, здесь, так же как и в Никейском Символе, термины ὑπόστασις и οὐσία расцениваются как синонимы, что напоминает нам стоящую за этим представлением многозначность латинского термина *substantia*, которую мы уже встречали у Тертуллиана и Дионисия Римского. Кроме того, эта одна Божественная сущность и ипостась изначально принадлежит Отцу, и она же принадлежит Сыну и Духу. Вместе с тем, в Сердикском документе отвергается савеллианское слияние Лиц Отца и Сына: «Мы не говорим, что Отец есть Сын или что Сын есть Отец, но утверждаем, что Отец есть Отец, а Сын есть Сын Отца». Здесь же Сын называется «Силой Отца», «Словом Бога Отца, помимо которого нет другого», «истинным Богом, Премудростью и Силой»⁹⁷. Он есть «истинный Сын» Божий не по причине усыновления или достоинства, как люди, а «по причине одной ипостаси, которая принадлежит Отцу и Сыну» (διὰ τὴν μίαν ὑπόστασιν, ἣτις ἐστὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ). Единство Отца и Сына обусловлено не Их нравственным согласием или единомыслием, как в учении Оригена или ариан, а «единством Божества Отца и Сына» (μίαν πατρὸς καὶ υἱοῦ θεότητα), или, что то же самое, «единством ипостаси, которая одна и та же принадлежит Отцу, одна и та же Сыну» (διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ἐνότητα, ἣτις ἐστὶ μία τοῦ πατρὸς καὶ μία τοῦ υἱοῦ). Если в Евангелии говорится, что Отец больше Сына, то это «не по причине иной ипостаси, и не по причине различия, а потому что само имя Отца больше Сына». Наконец, против учения Маркелла о конечном поглощении Сына Отцом авторы документа утверждают, что «Сын царствует со Отцом всегда, безначально и бесконечно, что царство Его не определено никаким временем и никогда не прекратится, ибо что существует всегда, то не начиналось и не может окончиться». Интересно, что в этом документе, рассматривавшемся как дополнение к Никейскому Символу, ни разу не употребляется термин «единосущный», которому явно предпочитается западная по своему происхождению формула ἡ τῆς ὑποστάσεως ἐνότης = *unitas substantiae*, известная нам еще со времен Тертуллиана. Еще менее термин «единосущный» оказался приемлем для другой доктринальной партии — «омиусиан».

1.3.4. Учение «омиусиан». Партия «омиусиан» оформилась на соборе 358 года в Анкире. Ее лидером стал епископ этого города Василий, вследствие чего «омиусиане» также были известны как «василиане». Собор принял пространную вероучительную формулу⁹⁸, основные положения которой можно свести к следующему. Прежде всего, в ней против арианского учения о тварности Сына утверждается вера в Отца, Сына и Св. Духа, не как в Творца и творение; ведь одно есть Творец и творение, другое — Отец и Сын, что ясно из самих этих понятий (τῆ ἐννοίᾳ). В самом деле, Отец называется Отцом Единородного Сына не как Творец, а как родивший Его Отец. Он есть «в собственном смысле Отец в собственном смысле Сына» (τοῦ ἰδίως πατρὸς καὶ τοῦ ἰδίως υἱοῦ); поскольку Богу присуща не только «творческая энергия» (τὴν κτιστικὴν ἐνέργειαν), согласно которой Он называется Творцом, но «собственно и единородно рождающая энергия» (ἰδίως καὶ μονογενῶς γεννητικὴν), согласно которой Он называется Отцом Своего Единородного Сына.

⁹⁶ Хотя текст документа в данном месте, вероятно, испорчен, можно задаться вопросом: нет ли в этих словах следа раннего латинского бинитаризма?

⁹⁷ Как замечает Л. Айрес, «латинская аллюзия на никейское учение о Сыне как “Боге” и “Боге истинном” начинается с Сердикского вероопределения» (Ayres. 2010. P. 101, n. 13).

⁹⁸ Текст см. *Eph. Adv. haer.* 73.3–11.

При этом, по мнению омиусиан, Сам Сын не есть просто «энергия» Отца, как полагал Маркелл Анкирский, но некоторая «сущность, подобная Отцу» (ὁμοία ἑαυτῷ οὐσία). Очевидно, здесь термин «сущность» означает «определенное нечто», т.е. «первую сущность» из аристотелевских *Категорий*. В отличие от св. Афанасия и других «омоусиан», единство Сына и Отца «омиусиане» понимают не как Их «тождество» (ταυτότης), а как подобие, ведь «подобное никогда не может быть тождественным тому, чему оно подобно. Поэтому Сын лишь подобен Отцу (ὁμοιος τῷ πατρὶ), а не тождественен Ему (οὐ ταῦτὸν δὲ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ). Будучи «подобен Отцу по Божеству, бестелесности и энергиям» (ὁμοιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ἀσωματότητα καὶ τὰς ἐνεργείας), Сын имеет и «подобие Отцу по сущности» (τὴν κατ' οὐσίαν ὁμοιότητα τοῦ υἱοῦ πρὸς πατέρα). Поэтому неверно утверждать, что Сын «единосущен» (ὁμοούσιον) или «тождесущен» (ταῦτοούσιον) Отцу, но лишь «подобосущен» (ὁμοιοούσιον) Ему.

Вслед за Василием Анкирским в 359 году новый вероучительный документ был составлен другим лидером «омиусиан» Георгием Лаодикийским. Его текст также сохранился у Епифания⁹⁹. В нем к описанной выше терминологии добавляется термин ὑπόστασις, который, по мнению Георгия, означает реальное самостоятельное существование и многими приравнивается к термину οὐσία, понимаемому конкретно. Кроме того, ипостась означает «собственные свойства Лиц, действительные и реально существующие» (τὰς ιδιότητας τῶν προσώπων ὑφεστῶσας καὶ ὑπαρχούσας). В свете этого утверждается, что выражение «три ипостаси» не означает «три начала» или «три Бога» (τρεις ἀρχὰς ἢ τρεις θεούς), так же как Отец и Сын, будучи двумя ипостасями, не являются двумя Богами. Они сохраняют свои особые личные свойства, при том что между ними существует «подобие по сущности» (ἢ κατ' οὐσίαν ὁμοιότης) и даже «тождество» (τὸ πνεῦμα ἐκ πνεύματος εἶναι τὸ αὐτὸ ἐστὶν τῷ πατρὶ). Из этого видно, что со временем расстояние, отделявшее «омиусиан» от «омоусиан», постепенно сокращалось. Однако помимо этих двух партий оставались еще две группы противников Никейского Символа — «омии» и «аномеи», которых также называли «умеренными» и «крайними» арианами соответственно. Рассмотрим кратко особенности их учения.

1.3.5. *Учение «омиев» и «аномеев»*. Патрия «омиев», во главе которой стоял Акакий, епископ Кесарийский, среди восточных епископов была партией умеренного большинства. Акакий и его сторонники хотя и не принимали учения о «единосущии», но и не считали Сына «творением как одно из творений» (οὐτε ὁμοούσιον ὡμολόγουν οὐτε κτίσμα ὡς ἐν τῶν κτισμάτων)¹⁰⁰. Вместо спорных выражений, таких как «сущность», «единосущный», «подобосущный» и т.п., они предложили наиболее общую формулу: «Сын подобен Отцу» (ὁμοιος τῷ πατρὶ), которая, обладая широкими возможностями интерпретации, подходила большинству восточного епископата. В конце концов, она восторжествовала над остальными, будучи включенной в доктринальные документы Селевкийского (359 г.), Никского (359 г.) и Константинопольского (360 г.) соборов¹⁰¹. Сторонниками учения о «подобии» Сына Отцу «во всем» (κατὰ πάντα ὅμοιον) одно время были такие известные церковные деятели, как св. Мелетий Антиохийский и св. Кирилл Иерусалимский¹⁰².

⁹⁹ Adv. haer. 73.12–22.

¹⁰⁰ Adv. haer. 73.23.

¹⁰¹ Текст см. *Theodoret. Hist. eccl.* II 21; *Socrat. Hist. eccl.* II 40; *Athan. Magn. De synod.* 30; *Kelly.* 1960. P. 291; 293–295.

¹⁰² См. *Cyril. Hier. Cat.* 4.7; 6.6; 11.16.

Помимо «омиев» существовала и немногочисленная группа «крайних ариан» — «аномеев». Они добились определенного успеха в 357 году на соборе в Сирмии, где под давлением их западных лидеров — Урсакия Сингидунского, Валента Мурсийского и Гермения Сирмийского — была принята так называемая «вторая Сирмийская формула», подписать которую силой были вынуждены даже такие стойкие западные «никейцы», как Осий Кордовский и Потамий Лиссабонский. В ней запрещалось употреблять термины «единосущный» и «подобосущный» как небиблейские и вместо этого вводилось по сути арианское учение подчинении Сына Отцу по чести и достоинству:

«Следует ясно признавать только то, что Отец родил Своего Сына и что Сын был рожден от Отца. Нет сомнения, что Отец больше [Сына]. Никто не может сомневаться, что Отец честью, достоинством, славой, величием и самим Своим именем Отца больше Сына (*honore, dignitate, claritate, majestate, et ipso nomine patris majorem esse Filio*) ... Общепринято, что Отец и Сын суть два Лица (*duas personas*), Отец больший, Сын же подчинен Ему (*subjectum*) вместе со всем тем, что подчинил Ему Отец. Отец не имеет начала, Он невидимый, бессмертен и бесстрастный. Сын же рожден от Отца, Бог от Бога, Свет от Света»¹⁰³.

Хотя эта формула впоследствии была заменена упомянутыми выше более умеренными формулами «омиев», она была повторена на Антиохийском соборе 358 г. и сыграла свою роль в становлении движения «крайних ариан» — «аномеев», получивших свое название от их лозунгов: «Сын неподобен Отцу» (*ἀνόμοιον τῷ πατρὶ τὸν υἱόν*)¹⁰⁴ и «Сын неподобен Отцу по сущности» (*κατ' οὐσίαν ἀνόμοιος*)¹⁰⁵. Наиболее развитую форму учение «аномеев» приобрело благодаря усилиям двух выдающихся ариан — Аэция и Евномия Кизического¹⁰⁶. Оба они увлекались аристотелевской логикой («диалектикой»)¹⁰⁷, выстраивая хитросплетенные силлогизмы по сложным теологическим вопросам, отчего их учение в науке стали называть «диалектическим арианством». Согласно Аэцию и Евномию¹⁰⁸, Бог есть единственная и простая сущность (*οὐσία*), образуемая одним лишь атрибутом «нерожденности» (*τὸ ἀγέννητον*), который означает, что Бог не имеет начала бытия: Он не получил его ни от какой-то иной природы, ни от Самого себя. Если же признано, что Сын Божий рожден (*γεννητός*), то Он не может принадлежать одной и той же сущности, что и Отец, т.е. не может быть ни «единосущным», ни «подобосущным» Ему, поскольку логически невозможно, чтобы одна и та же сущность была одновременно и рожденной, и нерожденной. Следовательно, Сын — «от иной сущности» (*ἐξ ἑτέρας οὐσίας*), чем Отец, и потому «неподобен» (*ἀνόμοιον*) Ему. Учение Аэция и Евномия отличается от учения Ария в двух отношениях. Во-первых, они проводили различие между неделимой и несообщимой Божественной сущностью (*οὐσία*) и Божественным действием (*ἐνέργεια*), которое может быть сообщено кому-то другому. Поэтому они были готовы признать, что Сын

¹⁰³ *Hilar. Pict. De synod.* 11. Против этой формулы написал свой трактат «Против ариан» Фебадий, епископ Агенский, один из немногих западных епископов, отказавшихся ее подписывать. О его тринитарном учении речь пойдет ниже в этой главе.

¹⁰⁴ *Philost. Hist. eccl.* IV 12; VI 1.

¹⁰⁵ *Socrat. Hist. eccl.* III 10. В науке «аномеи» известны также под названием «неоариан» из-за их крайних взглядов, возрождавших учение Ария.

¹⁰⁶ См. *Eiph. Adv. haer.* 76.1–14.

¹⁰⁷ См. *Theodoret. Haer. fab. Comp.* 4.3.

¹⁰⁸ *Eiph. Adv. haer.* 76.12 (*Aetii Propositiones*); *Eunom. Apol.* 11; 26.

обладает Божественностью в том смысле, что Ему позволено приобщиться к энергии и творческой силе Отца¹⁰⁹. Во-вторых, если Арий считал Бога непостижимым, то «аномеи», напротив, считали Его совершенно постижимым по причине Его абсолютной простоты. Это дало право Евномию утверждать, что «Бог знает о Своей сущности (οὐσία) не более, чем мы; Его сущность известна Ему не более, чем нам; но все, что можем знать о ней мы, знает, конечно, и Он, и наоборот»¹¹⁰.

На этом мы заканчиваем обзор доктринальных позиций основных конкурировавших партий арианских споров 340–360-х гг., на фоне борьбы которых формировалась христианская тринитарная доктрина на Востоке и Западе Римской империи. При этом, как мы видели, многие участники арианских споров как из сторонников Никейского учения о «единосущии», так и из его противников для формулирования своей позиции в той или иной мере использовали известный им логико-философский аппарат, а следовательно, испытали определенную зависимость от античной философской традиции, несмотря на то, что главным предметом спора было библейское учение о Сыне Божиим и Его отношении с Богом Отцом. В основном это сказывалось в вопросах терминологии («сущность», «ипостась», «единосущный», «подобосущный», «тождественный», «подобный», «неподобный» и т.п.), которая была заимствована отнюдь не из Библии, а из античной философии. Далее в нашем исследовании мы обратимся к анализу учения западных «никейцев» как основной партии, определившей развитие тринитарной доктрины на Западе в рассматриваемый период. При этом главной целью нашего исследования будет выявление философских элементов их учения о Троице.

2. Тринитарная доктрина западных «никейцев»

2.1. *Общая характеристика западных «никейцев».* К западным «никейцам» относится целая группа живших на Западе между 325 и 381 гг. церковных деятелей и писателей. В нее входят уже известные нам Осий Кордовский и Потамий Лиссабонский, а также епископы Евсевий Верцелльский, Лукифер Каларийский, Иларий Пиктавийский, Фебадий Агенский, Григорий Эльвирский, римский пресвитер Фаустин, ритор и философ Марий Викторин, римский папа Дамас, епископы Зинон Веронский и Амвросий Миланский, пресвитеры Иероним Стридонский и Руфин Аквилейский и некоторые другие менее известные личности. В связи с тем, что самыми выдающимися представителями этой группы считаются Иларий Пиктавийский, Марий Викторин и Амвросий Миланский (в науке их принято называть «латинскими» или «западными новоникейцами»)¹¹¹, учение которых требует отдельного анализа, в данном параграфе мы рассмотрим лишь основные положения тринитарной доктрины остальных представителей этой группы, между которыми существует много общего.

Позиции «никейцев», или «омоусиан» на Западе были чрезвычайно сильны¹¹². Как мы уже отмечали, у западных «никейцев» мы обнаруживаем доминирующую тенденцию к утверждению строго единства Божества с помощью концепции «единой сущности» (*una substantia*) или «единства сущности» (*unitas substantiae*), воспринятой ими из учения Тертуллиана. Вследствие этого западным епископам, в целом, было легко принять учение Никейского собора о «единосущии» Отца и Сына, поскольку оно совпадало с уже присутствовавшей в западной тринитарной доктрине «монистической» тенденцией. Это стало очевидно на Римском соборе 340 года под

¹⁰⁹ *Eunom.* Apol. 24; 26. Ср. *Symb. Eunomii*, PG 67, 587.

¹¹⁰ *Socrat. Hist. eccl.* IV 7.

¹¹¹ *Simonetti.* 1975. P. 541–542; *Markschies.* 2000. S. 239–264, 278–282.

¹¹² *Simonetti.* 1975. P. 283.

председательством папы Юлия, где были оправданы Афанасий Александрийский и Маркелл Анкирский, а также на уже известном нам Сердикском соборе 343 года.

2.2. *Фебадий Агенский и Потамий Лиссабонский*. Тесную связь между ранним западным тринитаризмом и доктриной Никейского собора, св. Афанасия и Маркелла мы находим у Фебадия Агенского, в 357–358 гг. для опровержения «второй Сирмийской формулы» написавшего специальный трактат *Contra Arianos*, который, как считается, был «первым сочинением на Западе, направленном против догматики арианства»¹¹³. Вместе с тем, в нем встераются прямые заимствования из трактата Тертуллиана «Против Праксея»¹¹⁴; при этом Фебадию пришлось несколько трансформировать антимонархианскую аргументацию Тертуллиана, добавив к ней антиарианские аргументы из вероопределения Сердикского собора 343 г.¹¹⁵ Действительно, Фебадий широко использует введенную Тертуллианом основную терминологическую оппозицию: *substantia* – *persona* для описания единства и различия между Отцом и Сыном. В связи с этим он дает такое определение термину *substantia*:

«Сущностью (*substantia*) называется то, что всегда существует само по себе, то есть, что существует благодаря своей особой внутренней силе, которая подобает одному лишь Богу»¹¹⁶.

Это интересное представление о том, что сущностью (*substantia*) в собственном смысле может быть назван один лишь Бог (что весьма напоминает последующее пантеистическое учение Баруха Спинозы о субстанции и ее атрибутах), нам еще не раз встретится в латинской патристике IV века. При этом Фебадий, в отличие от Спинозы, понимает Божественную сущность в смысле *общего материального субстрата* Отца и Сына, который он вслед за Тертуллианом называет «Духом» (*Spiritus*), ведь, согласно стоической физике, Божественный Дух (*пневма*) обладает определенной материальностью (*corpus enim spiritus*), будучи «своего рода телом» (*corpus sui generis*)¹¹⁷. Хотя Фебадий не дает определения термину *persona*, под ним он, вероятно, как и Тертуллиан, понимает особую индивидуальную форму существования (*res substantiva*) общей Божественной сущности, ее особое «распределение» (*dispositio divinitatis*) в трех Лицах¹¹⁸. В своей антиарианской аргументации Фебадий ставит акцент на защите единства Божественной сущности (*una substantia, divinitas*), общей для трех Лиц, хотя различия Лиц (*distinctio personarum*) также подчеркивается им в антисавеллианском смысле. В конце своего трактата он приводит следующее «правило веры» (*regula*):

«Итак, как мы сказали, будем придерживаться того правила, которое исповедует Сына в Отце и Отца в Сыне (ср. Ин. 14:20), которое сохраняет одну сущность в двух Лицах (*unam in duabus personis substantiam*) и признает [особое] распределение Божества (*dispositionem divinitatis*). Таким образом, Отец — Бог, и Сын — Бог, поскольку в Боге Отце Бог Сын. Если это

¹¹³ Самуилов. 1890. С. 150.

¹¹⁴ *Simonetti*. 1975. P. 284; Самуилов. 1890. С. 150. Вместе с тринитарной терминологией Тертуллиана Фебадий заимствовал у него некоторые метафизические представления, например, о телесности Бога (см. ниже).

¹¹⁵ *Ulrich*. 1997. P. 19.

¹¹⁶ *Contra Arian*. 7: *Substantia enim dicitur id quod semper ex sese est: hoc est, quod propria intra se virtute subsistit; quae vis uni et soli Deo competit*. Сходное понимание сущности встречается также у Григория Эльвирского, Иеронима Стридонского, Амвросия Миланского и диакона Руфина (PL 69, 1197B; 1198A).

¹¹⁷ *Ibid.* 20.

¹¹⁸ Все эти термины заимствованы Фебадием у Тертуллиана.

является для кого-то соблазном, пусть послушает нас, что Дух существует от Бога, поскольку у Того, у Кого в Сыне есть второе Лицо (*secunda persona*), есть и третье в Духе Святом (*tertia in Spiritu sancto*). Потому Господь говорит: «Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя» (Ин. 14:16). Этот другой по отношению к Сыну есть Дух, как и Сын — [другой] по отношению к Отцу. Так в Духе есть третье Лицо, как в Сыне — второе, но при этом один Бог — все, и три суть одно. Так веруем и этого придерживаемся»¹¹⁹.

Как видим, Фебадий, вслед за Тертуллианом, под единым Богом понимает не столько Бога Отца, как это утверждается в Никейском Символе, сколько сразу всю Троицу: единую сущность, проявляющуюся в трех Лицах. Впоследствии это станет характерной чертой «латинской тринитарной парадигмы».

Другой западный «никеец», епископ Потамий Лиссабонский, который вместе с Осием Кордовским представляет испанскую школу, находившуюся под влиянием неоплатоника Халкидия, архидиакона Осия¹²⁰, также ставит сильный акцент на единстве Божественной сущности¹²¹. В своем «Послании о сущности Отца, Сына и Святого Духа» (*Epistola de substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti*), написанном ок. 360 г., Потамий прямо утверждает, что сущность Отца, Сына и Св. Духа одна, и дает такое определение термину *substantia*:

«Сущность вещи есть все то, благодаря чему вещь существует. Ведь сущность либо находится под чем-то, либо учит, что сама обладает неким статусом. Итак, по справедливости сущность есть та, благодаря которой устраняется неясность веры и связывается единство Троицы»¹²².

Как представляется, Потамий указывает здесь два разных значения термина *substantia*: (1) то, что существует в качестве независимого субъекта различных предикатов («первая сущность» *Категорий* Аристотеля); (2) определенный набор отличительных характеристик («статус субстанции» в терминологии Тертуллиана). Оба этих значения, уже знакомые нам через Тертуллиана, вполне соответствуют тому, что в греческой тринитарной доктрине второй половины IV века означают термины «ипостась» и «сущность», о чем речь пойдет ниже.

2.3. *Григорий Эльвирский*. Еще один представитель испанской школы, епископ Григорий Эльвирский, также развивает тертуллиановскую концепцию «одна сущность – три лица» в своем трактате *De fide orthodoxa contra Arianos* («О православной вере против ариан», ок. 360 г.), ранее приписывавшемся Фебадию Агенскому и направленному против доктринальных решений Ариминского и Селевкийского соборов 359 г. Помимо Тертуллиана, в этом трактате также чувствуется влияние вероопределения Сердикского собора 343 года с его сильным акцентом на единстве Божества¹²³. В самом деле, Григорий приводит сходные аргументы против ариан, говорит о различии между Богом Отцом и Сыном «по

¹¹⁹ Ibid. 22: Tenenda est igitur, ut diximus, regula quae Filium in Patre, Patrem in Filio confitetur, quae unam in duabus personis substantiam servans, dispositionem divinitatis agnoscit. Igitur Pater Deus, et Filius Deus: quia in Patre Deo Filius Deus. Hoc si cui scandalum facit, audiat a nobis Spiritum esse de Deo; quia illi cui est in Filio secunda persona, est et tertia in Spiritu sancto. Denique Dominus: Petam, inquit, a Patre meo et alium advocatum dabit vobis. Sic alius a Filio Spiritus, sicut a Patre Filius. Sic tertia in Spiritu, ut in Filio secunda persona: unus tamen Deus omnia, tres unum sunt. Hoc credimus, hoc tenemus.

¹²⁰ См. *Gersh.* 1986. Vol. 2. P. 422.

¹²¹ См. *Simonetti.* 1975. P. 285; *Barnes.* 2011. P. 75.

¹²² *Potamius.* Ep. de substant. 3: Est enim substantia rei omne illum per quod est res. Substantia enim aut sub aliquo statuet aut aliquem subesse sibi docet statum. Merito ergo substantia est, per quam fidei perplexitas redditur et Trinitatis unitas catenatur.

¹²³ *Ulrich.* 1997. P. 20, 24.

именам» (*nominibus*)¹²⁴, подчеркивает «единство Их сущности» (*unitas substantiae*)¹²⁵, в том числе с помощью Никейского термина «единосущный» (ὁμοούσιος), который он передает по-латыни как *unius substantiae* («единой сущности») ¹²⁶. Григорий равным образом выступает как против учения Ария, отвергавшего единосущие Отца и Сына, так и против учения Савеллия и Фотина, отвергавших различия Лиц Троицы¹²⁷. Он учит не только о «единстве сущности» (*unitas substantiae*) или «неделимом единстве природы» (*naturae individua unitas*) Отца и Сына¹²⁸, но и о совершенном единстве и единосущии всех Лиц Троицы:

«Кто из католических христиан не знает, что Отец поистине есть Отец, Сын поистине есть Сын и Святой Дух поистине есть Святой Дух? Как Сам Господь говорит Своим апостолам: “Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа” (Мф. 28:19). Это и есть совершенная Троица, пребывающая в единстве (*perfecta Trinitas in unitate consistens*), которую мы исповедуем единосущной (*unius substantiae*). При этом мы не производим разделение в Боге, как это имеет место в телах, но веруем, что, в соответствии с силой Божественной природы (*secundum divinae naturae potentiam*), которая не заключается в материи, поистине существуют Лица [соответствующих] имен (*nominum personas*), и свидетельствуем о единстве Божества. Мы не называем Сына Божия распространением какой-либо части от Отца (*extensionem partis alicujus ex Patre*), как полагали некоторые¹²⁹, и не понимаем Его как Слово, лишенное реальности, подобно звуку голоса, но веруем, что существуют три имени и три Лица одной сущности (*tria nomina, et tres personas unius essentiae*), одной власти и могущества (*unius majestatis atque potentiae*). И потому мы признаем единого Бога, что единство власти (*unitas majestatis*) запрещает Им именоваться богами по имени множества»¹³⁰.

Мы видим здесь то же представление о единстве сущности, власти и могущества, которое нам уже встречалось у Тертуллиана, Новациана и Лактанция. Источником этого единства является Бог Отец, что вполне соответствует известной нам теории «Божественной монархии». При этом, в отличие от Тертуллиана и Фебадия, Григорий понимает единство Божественной сущности не в смысле общего материального субстрата, а в *универсально-родовом смысле*:

«И опять, хотя Отец и Сын по имени называются двумя, по смыслу и сущности они “суть одно”; и когда я утверждаю Отца и Сына, то приписываю [Им] единство рода (*unitatem generis*) ... Ведь никто не может сказать “суть одно” по причине одного Лица, или приписать единство рода кому-либо еще, кроме Лиц»¹³¹.

¹²⁴ *Greg. Illib. De fide, Prooem.; 7.*

¹²⁵ *De fide, 5.*

¹²⁶ *De fide, Conf. fidei; Prooem.; 2–3 и др.*

¹²⁷ *De fide, Prooem.; 8; Tract. Script. 3.27.*

¹²⁸ *De fide, Prooem.; 5–6; Tract. Script. 3.276–279; 6.297.*

¹²⁹ Скорее всего, имеются в виду гностики или Тертуллиан (см. выше, Глава II).

¹³⁰ *De fide, Prooem. Cp. Ibid. 8: nos Patrem verum Patrem confitemur, et Filium Dei verum Filium Dei, et Spiritum sanctum vere Spiritum sanctum credimus: tres personas unius substantiae, et unius divinitatis confitentes.*

¹³¹ *De fide, Prooem.: Porro iterum Pater et Filius, etsi duo nomina appellantur; ratione tamen et substantia unum sunt: et cum Patrem et Filium statuo, unitatem assigno generis... Nam et nemo pro una persona potest, unum sunt, dicere, vel unitatem generis, nisi personis assignare.*

Такое универсально-родовое понимание термина «сущность», восходящее к *Категориям* Аристотеля, было свойственно греческим «омиусианам» и «новоникейцам» (Великим Каппадокийцам), а также св. Иларию Пиктавийскому и св. Амвросию Миланскому, о чем речь пойдет ниже. Разъясняя свою позицию, Григорий утверждает, что каждая сущность принадлежит к какому-то определенному роду (*sui cuiusque generis substantia*)¹³². Поэтому у трех Божественных Лиц есть своя особая сущность, или *общая природа*, включающая определенный набор *Божественных атрибутов*:

«Что же есть сущность Бога (*substantia Dei*)? То самое, что Бог есть [нечто] целиком простое, единственное, чистое, несмешанное из какого-либо состава, светлое, благое, совершенное, цельное, святое»¹³³.

Поскольку же Бог называется в Библии *Суцим* (*qui est*) и Ему свойственно вечное существование, Его сущность (*substantia*) может быть названа также *essentia*, т.е. «то, что существует» (*ipsum quod est, esse*)¹³⁴. Впоследствии термин *essentia*, представляющий собой кальку греческого οὐσία, будет рассматриваться как более подходящий Богу, чем термин *substantia*, о чем подробнее мы скажем ниже.

Что касается различия между Лицами Троицы, то, согласно Григорию Эльвирскому, оно соответствует различию Их имен (*personarum distinctio secundum vocabulum*), которое, в свою очередь, основывается не на нашем субъективном представлении о Них, но на объективном различии Их «личных свойств» (*proprietas personarum*), отражающем глубинные «тайны Божественных распределений» (*divinarum dispositionum mysteria*)¹³⁵. В качестве «личных свойств» Григорий указывает на нерожденность (*ingenitus*) Отца и рожденность (*genitus, unigenitus*) Сына¹³⁶. В своем учении о Сыне Божиим Григорий опирается на хорошо известную нам «теорию Логоса»: Сын есть Слово Божие (*Verbum, Sermo*); притом не то слово, которое не имеет самостоятельной реальности (*verbum sine re*), подобно звуку голоса, но такое, которое есть Разум (*Ratio, Λόγος*) и Премудрость Божия (*Sapientia Dei*), вечно сущая со Отцом (*semper cum Patre est*)¹³⁷. Против арианского представления о происхождении Сына во времени из небытия, Григорий учит о том, что Сын рожден в вечности «из сущности Отца» (*de Patris substantia, de eo ipso quod Deus est*), и исшел (*processit*) от Него в определенное время для творения мира (*de Deo processit ad creanda omnia tam coelestia quam terrestria*)¹³⁸, что определенно указывает на использование Григорием известной теории «двойственного слова». Вследствие природного характера рождения Сын «таков же, каков и Отец»; Ему «принадлежит

¹³² De fide, 4.

¹³³ Ibid.: Quae est enim substantia Dei? Ipsum quod Deus est simplex, singulare, purum, nulla concretione permixtum, limpidum, bonum, perfectum, beatum, integrum, sanctum totum. m. An tu putas inane aliquid esse et vacuum, quod est Deus? Hoc enim dici blasphemia est, ut inane putetur, per quem cuncta constiterunt, qui omnia Verbo edidit, ratione composuit, virtute perfecit, cuius nutu et imperio universa reguntur, cuncta deserviunt. Окончание этой фразы, опущенное нами в переводе, заимствовано у Тертуллиана или Минуция Феликса, которые, в свою очередь, взяли это представление о Боге как мыслящей и промыслительной силе, управляющей миром, у Цицерона (см. выше, Глава II).

¹³⁴ De fide 4: Est ergo in substantia essentia sua Deus, cuius cognitio vita aeterna est, qui et tantus est, quantus dici non potest ... Ergo ipsum quod est, hoc est substantia rei, quae esse defenditur; quod tamen jam dictum est, quantum et quale sit, nec mente concipi, nec sensu aestimari, nec animo definiri potest; dummodo constet esse quod esse creditur.

¹³⁵ De fide, Prooem.; 6. Термин *dispositio* («расположение», «распределение»), скорее всего, заимствован Григорием у Тертуллиана (см. выше, Глава II).

¹³⁶ Tract. Script. 3.278; 6.294–295; 20.119–120.

¹³⁷ De fide, 2; 6.

¹³⁸ Ibid. 2; 4.

все, что есть Отец» (*totum quod Pater est*)¹³⁹. Сами имена «Отца» и «Сына» взаимно указывают одно на другое и не существуют отдельно друг от друга, а потому Сын всегда был Сыном, как и Отец — Отцом (*per hoc semper Filius, quia semper Pater*)¹⁴⁰ — аргументация, уже известная нам через Новациана, Оригена, Дионисия Римского и Афанасия Александрийского.

Что касается учения о Св. Духе, то Григорий предвосхищает здесь западное учение о *Filioque*: Сын посылает «от Своей собственной и самой Своей единой сущности (*de propria sua et ipsa una substantia sua*) Святого Духа, Защитника, Освятителя и Руководителя к жизни вечной», Который именно от Сына (точнее: «от того, что есть Сын, как и Сын — от того, что есть Отец», *ex eo utique quod est Filius, quia et Filius de eo quod Pater est*), получает то, что открывает людям¹⁴¹. Впрочем, вероятнее всего, Григорий имеет здесь в виду «икономическую функцию» Св. Духа в Божественном промысле, т. е. различные дары и действия Св. Духа в Церкви¹⁴². Присутствует у Григория и ранняя латинская бинитаристская тенденция рассматривать «Дух» как одно из имен Сына¹⁴³.

2.4. *Дамас Римский*. Другой крупный западный «никеец», Римский папа Дамас (366–384 гг.), в своей тринитарной доктрине стремится сохранить верность Никейскому учению о «единосущии» Отца и Сына (*Nicaeni concilii fidem inviolabilem*), добавляя к нему развитое учение о Божестве Св. Духа. В этом отношении особенно важно его четвертое послание, содержащее исповедание веры (*Confessio fidei*), составленное Дамасом на Римском соборе 377 г.¹⁴⁴ или 380 г.¹⁴⁵ и направленное епископу Павлину Антиохийскому (так называемый *Tomus Damasi*). Согласно Дамасу, Сын Божий во всем равен Отцу как рожденный от истинного Бога истинный Бог; причем рожденный не извне, а из самой Божественной сущности Отца (*de divina substantia*)¹⁴⁶, о чем сказано в Никейском Символе. Подобно св. Афанасию, Дамас аргументирует, что рождение Сына от Отца как *Сияния* от вечного Света также вечно, поскольку по самому порядку природы ни свет не может быть без сияния, ни сияние без света¹⁴⁷. Сын есть Слово Божие (*Verbum Dei*), но не внутреннее, т.е. не имеющее совего бытия (*insubstantivum*), и не произнесенное (*prolativum*), претрпевшее протяжение или собирание (*extensione aut collectione*), а Слово рожденное от Отца как совершенное (*perfectum*) и имеющее свое собственное существование (*subsistens*), хотя и неотделимое от Отца¹⁴⁸. В Сыне пребывает вся полнота природы Отца, или Его Божества (*Patris natura aut divinitatis plenitudo*)¹⁴⁹. Поэтому Он обладает тем же могуществом и знанием, что и Отец, и вообще во всем равен Отцу (*Patri aequalis*)¹⁵⁰. Подобным образом Дамас учит и о Святом Духе, Которого партия «пневматомахов» объявляла творением Сына, подобно тому, как ариане называли Сына творением Отца¹⁵¹. Согласно Дамасу, Св. Дух поистине и в собственном смысле получает бытие от Отца (*de Patre esse*), точнее, как и Сын, из

¹³⁹ Ibid. 6.

¹⁴⁰ Ibid. 2.

¹⁴¹ Ibid. 8; Tract. Script. 20.140-143.

¹⁴² См., например, Tract. Script. 20.86-118.

¹⁴³ De fide, 8: Verbum et Spiritum, id est, Filium Dei.

¹⁴⁴ См. *Piètri Ch. Roma Christiana*. I. Roma, 1976. P. 839.

¹⁴⁵ См. *Clerval A. Damase I // DTC*. 4, 34.

¹⁴⁶ *Damas. Ep.* 2.1; 4.11.

¹⁴⁷ *Ep.* 2.1; 4.10.

¹⁴⁸ *Ep.* 2.1-2; 4.8. Термин *subsistens* является аналогом греческого термина ὑφεστώς у Афанасия Александрийского и других греческих теологов IV века. Кроме того, в этих отрицательных определениях Сына как совершенного Слова ясно видна полемика Дамаса с известным учением о «двойственном слове».

¹⁴⁹ *Ep.* 2.1.

¹⁵⁰ *Ep.* 4.12.

¹⁵¹ *Ep.* 4.18.

самой Божественной сущности (*de divina substantia*), и поэтому Он также есть истинный Бог (*Deus verus*)¹⁵². Как таковой, Дух несотворен (*increated*) и обладает единой силой, могуществом, величием, честью и сущностью с Отцом и Сыном¹⁵³. Так же как и Сын, Св. Дух существует вечно (*semper esse*)¹⁵⁴. Ему следует воздавать поклонение наравне с Отцом и Сыном¹⁵⁵. При этом Дамас полагает, что Св. Дух имеет отношение как к Отцу, так и к Сыну: Он есть не только Дух Отца, и не только Дух Сына, но вместе «Дух Отца и Сына» (*Patris et Filii Spiritus*)¹⁵⁶. Тем самым Дамас утверждает одно из тех догматических положений, которое впоследствии легло в основу западного учения о *Filioque*, о чем речь пойдет ниже. Развивая учение о Божественной Троичности, Дамас утверждает, что хотя каждое из Лиц Троицы в отдельности есть Бог, Их всех вместе не следует именовать тремя Богами, но только единым Богом вследствие единства Божества и могущества (*propter unam divinitatem et potentiam*)¹⁵⁷. Дамас признает в Боге существование единой сущности, Божества, силы, величия и могущества и трех Лиц (*tres personas*), Которые не сводятся одно к другому и не уменьшаются, но пребывают вечно¹⁵⁸. Согласно Дамасу, Отец, Сын и Св. Дух суть

«три Лица — истинные, святые, равные, вечно живые, содержащие все видимое и невидимое, всемогущие, все судящие, все животворящие, все созидающие, все спасающие»; у Них «единое Божество, власть, величие, могущество, слава, господство, царство, воля и истина»¹⁵⁹.

В этих утверждениях ясно просматривается не только Никейское учение, но и известные нам тринитарные формулы Тертуллиана, Новациана и Дионисия Римского, которые у Дамаса, так же как и у других западных «никейцев», дополняют и оформляют Никейский Символ.

2.5. *Зинон Веронский*. Еще один западный «никеец», Зинов, епископ Веронский (ум. ок. 370/371 г.), в своих проповедях раскрывал для простого народа «тайну единственной веры в единую Троицу» (*sacramentum semel creditae unitae Trinitatis*)¹⁶⁰. В этом выражении содержится указание на характерное для Зинона понимание тайны Божественной Троицы как диалектики единства и различия, в противоположность предельной рационализации, которой эта тайна подвергалась в арианской доктрине. Единство Лиц Троицы подчеркивается им с помощью целого ряда уже известных нам терминов: единая сущность (*una substantia*)¹⁶¹, единое Божество (*una deitas*)¹⁶², единая сила (*una virtus, potentia*)¹⁶³, единая воля (*una voluntas*)¹⁶⁴, единая любовь (*caritas, affectus*)¹⁶⁵, единое величие (*una maiestas*)¹⁶⁶, единое достоинство (*una dignitas*)¹⁶⁷, единое Царство (*regnum*)¹⁶⁸. Вместо Никейского термина *ὁμοούσιος*

¹⁵² Ер. 4.16.

¹⁵³ Ер. 2.1–2; 4.1, 17.

¹⁵⁴ Ер. 4.10.

¹⁵⁵ Ер. 4.22.

¹⁵⁶ Expl. fid. 1.

¹⁵⁷ Ер. 4.24.

¹⁵⁸ Ер. 2.1; 4.20, 24.

¹⁵⁹ Ер. 2.1; 4.20–21.

¹⁶⁰ *Zeno*. Tr. II 3.2.

¹⁶¹ Tr. I 7.4; I 37.2; II 5.10.

¹⁶² Tr. I 37.2.

¹⁶³ Tr. I 7.4; I 37.2; I 36.32; II 3.19; *omnipotentia*: Tr. II 5.10.

¹⁶⁴ Tr. I 37.2.

¹⁶⁵ Tr. I 36.32; I 25.8.

¹⁶⁶ Tr. I 25.8; I 37.2; II 5.10.

¹⁶⁷ Tr. II 5.10.

¹⁶⁸ Tr. II 5.10.

(«единосущный»), Зинов, подобно другим западным «никейцам», использует тертуллиановский термин *una substantia* или *una natura*¹⁶⁹. Наряду с единой сущностью Зинов учит о равенстве (*aequalitas*)¹⁷⁰ и совечность (*coeternitas*)¹⁷¹ Отца, Сына и Св. Духа. Для указания на различие между Ними он, как правило, пользуется тертуллиановским термином *persona* («лицо»)¹⁷², а также *vocabula* («[личные] наименования»)¹⁷³, синоним термина *nomina* в Сердикской формуле и у Григория Эльвирского), и *proprietas* («особые [личные] свойства»)¹⁷⁴. Полемика с арианами побуждала Зинона главным образом к раскрытию взаимоотношений между двумя первыми Божественными Лицами — Отцом и Сыном. Согласно Зинону, Бог Отец — это Бог, Который «из Самого Себя Сам Себе дал начало»; Он «от Самого Себя есть то, что Он есть»¹⁷⁵, что отделенно напоминает учение Лактанция о «самопорождении» Бога. Но Зинов идет далее Лактанция: Отец в вечности «Самого Себя распределил в Бога» (*se digessit in Deum*); другими словами, сохранив целостным Свой статус (*suo integro statu*), т.е. Свое Божество и Божественные свойства, всего Себя сообщил Сыну (*totum se reciprocavit in Filium*), при этом Сам ничего не лишившись¹⁷⁶. Так, основываясь на понятии о взаимосвязи и взаимопроникновении Отца и Сына, уже известном нам через Новациана и Лактанция, Зинов доказывает Божественность Сына: Один проникает в полноту Другого (*alter in alterius plenitudine infusus est*)¹⁷⁷, и все, что принадлежит Обоим, принадлежит и каждому из Них, а чем обладает каждый, обладают Оба¹⁷⁸. Для подтверждения этого Зинов прибегает к весьма оригинальной физической аналогии: Отец и Сын подобны двум морям, переливающимся друг в друга и соединенным посредством пролива — Св. Духа — в одну нераздельную сущность, силу и природу¹⁷⁹. Здесь хорошо видно раннее западное представление о Божественной сущности как едином материальном субстрате (подобно воде в морях), а также о связующей функции Св. Духа в Троице, о чем мы еще скажем ниже.

Опираясь на учение о «двойственном слове»¹⁸⁰, Зинов учит о двух стадиях существования Сына: *внутренней и проявленной*, причем это проявление совпадает с *рождением* Сына как совершенного Божественного Лица, творящего мир и открывающего волю Отца:

«Начало (ср. Быт 1:1), возлюбленные братья, несомненно есть Господь наш Христос, Которого прежде всех веков Отец имел в таинственной глубине своего святого ума (*in profundo suae sacrae mentis arcano*) непостижимым и одному Ему известным сознанием — не без любви к Сыну, но без [Его] откровения. Итак, невыразимая и непостижимая Премудрость порождает Премудрость, Всемогущество — Всемогущество. От Бога рождается Бог, от Нерожденного — Единородный, от единственного — единственный, от всего — весь, от истинного — истинный, от совершенного — совершенный, имеющий все, что имеет Отец, ничего не лишая Отца. Происходит в рождении Тот, Кто был в Отце прежде,

¹⁶⁹ Tr. I 7.4; I 37.2; II 5.10.

¹⁷⁰ Tr. I 45.3; II 5.10.

¹⁷¹ Tr. I 7.4; I 56.1; II 5.10.

¹⁷² Tr. II 8.1, 4.

¹⁷³ Tr. I 7.4; II 8.4.

¹⁷⁴ Tr. I 7.4.

¹⁷⁵ Tr. I 7.3.

¹⁷⁶ Tr. I 7.4.

¹⁷⁷ Tr. II 5.10.

¹⁷⁸ Tr. II 5.9; ср. I 25.8; I 36.32.

¹⁷⁹ Tr. I 7.4.

¹⁸⁰ Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 197.

чем родился, равный во всем, поскольку Отец в Нем из Самого Себя родил иного Себя (*alium se genuit ex se*), то есть из своей нерожденной сущности, в которой Он пребывал вечно блаженным во всем, что имеет, и породил Сына, имеющего [все] равное, Который есть Бог, благословенный во веки веков»¹⁸¹.

Помимо учения о двух стадиях существования Сына Зинов подчеркивает здесь *тождество* общей сущности и существенных атрибутов у Отца и Сына, получившееся в результате ее своего рода удвоения в Сыне. Это представление близко к известному нам учению «омиусиан» (и отчасти св. Илария Пиктавийского) о совершенном подобии Отца и Сына по сущности.

Что касается Святого Духа, то Зинов, без сомнения, ставил Его на один уровень с двумя другими Божественными Лицами, представление о Его личном существовании выражено у него, равно как и у многих его современников, не столь ясно¹⁸². Действительно, по мнению Дж. Сгрева, «не кажется очевидным, что Зинов относит свойство “лица” также и к Святому Духу, даже если в пользу этого предположения говорит контекст *Tractatus I 7.4*»¹⁸³. В полемике с арианами Зинов учит о вечном существовании Св. Духа вместе с Отцом и Сыном¹⁸⁴ и о Его равенстве с Ними¹⁸⁵. Однако он мало интересуется положением и местом, которое Св. Дух занимает среди Лиц Троицы. Как было отмечено выше, он рассматривает Св. Дух в качестве своего рода *связки* (*fretum* — «канал», «пролив») между Отцом и Сыном, благодаря которой полнота Божественной сущности и силы вечно сообщается от Отца к Сыну, и наоборот¹⁸⁶. Подобную мысль Зинов высказывает и в связи с толкованием образа из Апокалипсиса (Откр 1:16; 19:15), где описан исходящий из уст Слова Божия обоюдоострый меч с одной рукоятью: Зинов видит в этом образе указание на Св. Духа, свидетельствующего о единой сущности, силе, Божестве, величии и воле двух — Отца и Сына¹⁸⁷. Здесь можно вспомнить хорошо известный нам ранний латинский бинитаризм и тенденцию рассматривать Св. Дух как духовную (Божественную) сущность Сына. Так или иначе, у Зинова мы находим склонность рассматривать Св. Дух как *объединяющее начало* в Троице — концепция, которая впоследствии получит развитие на новом теоретическом уровне у таких западных мыслителей, как Иларий Пиктавийский, Амвросий Миланский, Марий Викторин и Августин.

2.6. *Фаустин*. Другой западный христианский теолог рассматриваемой эпохи, римский пресвитер Фаустин, принадлежавший к партии строгих «никейцев», или «лукиферриан», в 383–385 гг. по просьбе императрицы Плакиллы, жены императора Феодосия Великого, написал книгу «О Троице или о вере против ариан» (*De Trinitate sive De fide contra Arianos*), в которой, опираясь на Тертуллиана, св. Илария Пиктавийского и Григория Эльвирского¹⁸⁸, изложил основные аргументы против

¹⁸¹ Tr. I 17.1–2: Principium, fratres dilectissimi, Dominus noster incunctanter est Christus, quem ante omnia saecula pater in profundo suae sacrae mentis arcano, insuspiciabili ac soli sibi nota conscientia, Filii non sine affectu, sed sine revelamine amplectebatur. Igitur ineffabilis illa incomprehensibilisque sapientia sapientiam, omnipotentia omnipotentiam propagat. De Deo nascitur Deus, de ingenito unigenitus, de solo solus, de toto totus, de vero verus, de perfecto perfectus. Totum Patris habens, nihil derogans Patri. Procedit in nativitatem, qui erat antequam nasceretur, in Patre aequalis in omnibus; quia Pater in ipsum alium se genuit ex se, ex innascibili scilicet sua illa substantia, in qua beatus manens in sempiternum omnibus, quae habet, habentem Filium paria procreavit, qui est Deus benedictus in saecula saeculorum. Cp. I 50.1; I 54.2; I 56.1–2.

¹⁸² См. Tr. I 7.4.

¹⁸³ Sgreva. 1989. P. 411.

¹⁸⁴ Tr. I 7.4; II 3.15.

¹⁸⁵ Tr. I 45.3.

¹⁸⁶ Tr. I 7.4.

¹⁸⁷ Tr. I 37.2.

¹⁸⁸ Самуилов. 1890. С. 179; Patrology. Vol. IV. 1986. P. 90.

арианской доктрины, которые нам уже хорошо известны. В качестве определенного вклада в развитие тринитарной доктрины на Западе можно рассматривать последнюю главу трактата Фаустина, посвященную вопросу о Св. Духе. Прежде всего, подобно св. Афанасию, Фаустин указывает, что по самому своему имени *Святой Дух* не может быть творением Божиим, поскольку Он, подобно Отцу и Сыну, вечно обладает святостью по самой своей природе (*naturaliter semper sanctus est*) и только потому делает святыми людей, в которых обитает¹⁸⁹. Он называется также «Духом Божиим» (*Spiritus Dei*), потому что обладает «одной и той же сущностью с Отцом и Сыном» (*eiusdem substantiae cum Patre et Filio*)¹⁹⁰. Кроме того, у Св. Духа с Отцом и Сыном «одна изначальная власть» (*una principalis auctoritas*), и Он такой же, как Они, Творец мира¹⁹¹. Поэтому Св. Дух — Бог и обладает Божественной природой. В самом деле,

«Все, что существует, есть или Божество, или творение. Но Дух Святой существует как один и тот же безначально и бесконечно; следовательно, Дух Святой принадлежит Божественной природе (*res divinitatis*), поскольку Дух Божий — нетленный, неизменный и вечный. Итак, одно Божество Отца, Сына и Святого Духа (*una est divinitas Patris et Filii et Spiritus sancti*), так же как и одна святость той же самой совершенной и нераздельной Троицы (*una sanctitas eiusdem perfectae et inseparabilis Trinitatis*)»¹⁹².

Подробнее учение об этой совершенной и нераздельной Троице Фаустин излагает в присоединенном к трактату «О Троице» «Исповедании веры» (*Confessio fidei*), адресованном императору Феодосию. При этом мы вновь после спора двух Дионисиев сталкиваемся здесь с разницей в тринитарной терминологии Востока и Запада¹⁹³: Фаустин не соглашается принять восточную формулу о «трех ипостасях» Бога, так как в его понимании она означает тритеизм:

«Мы веруем в Отца, Который не есть Сын, но имеет Сына, не сотворенного, а рожденного от Него Самого безначально. Мы веруем и в Сына, Который не есть Отец, но имеет Отца, от Которого Он родился, а не был сотворен. Мы веруем и в Духа Святого, Который поистине есть Дух Божий. Поэтому мы признаем одну сущность Божественной Троицы (*divinae Trinitatis unam substantiam*), поскольку каков есть Отец по сущности, такового родил и Сына; и Дух Святой, будучи не творением, но Духом Божиим, не чужд сущности Отца и Сына, но одной и той же сущности с Отцом и Сыном, так же как и одного и того же [с Ними] Божества. И пусть те, кто считают нас аполлинаристами, знают, что мы не менее гнушаемся ереси аполлинария, чем Ария. Мы удивляемся, как можно доказывать православие тех, кто признают три сущности (*tres substantias*) Отца, Сына и Духа Святого. Даже если они говорят, что не верят в то, что Сын Божий или

¹⁸⁹ *Faustin. De Trinit. VII 1–2.*

¹⁹⁰ *Ibid. VII 1.*

¹⁹¹ *Ibid. VII 3.*

¹⁹² *Ibid. VII 3.*

¹⁹³ Подтверждением различного понимания термина «ипостась» во второй половине IV века на Востоке и на Западе служит свидетельство св. Григория Богослова, который отмечает: «Когда мы благочестиво употребляем выражение: “одна сущность и три ипостаси” (*τῆς μιᾶς οὐσίας καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων*), из которых первое означает природу Божества, а последнее – личные свойства Трех, тогда римляне (*παρὰ τοῖς Ἰταλοῖς*), одинаково с нами мысля, из-за бедности своего языка и из-за недостатка наименований, не могут отличить ипостась от сущности (*διελεῖν ἀπὸ τῆς οὐσίας τὴν ὑπόστασιν*) и потому вместо него используют слово “лица” (*τὰ πρόσωπα*), дабы не подать мысли, что они признают три сущности» (*Greg. Naz. Or. 21.35*).

Дух Святой есть творение, однако они погрешают против правой веры, говоря, что есть три сущности (*tres esse substantias*). Ведь логически необходимо тем, кто исповедует три субстанции, исповедовать и трех богов — выражение, которое православные всегда предавали анафеме»¹⁹⁴.

2.7. *Иероним Стридонский*. Точно такое же непонимание смысла греческого выражения *τρεις ὑποστάσεις* мы встречаем в эту эпоху и у Иеронима Стридонского. Для него Бог по Своей природе един (*una natura*); и это единое Божество (*una divinitas*) существует в трех Лицах (*in tribus personis deitas una subsistit*) – Отце, Сыне и Св. Духе¹⁹⁵. Хотя Иероним четко различает Божественные Лица и отвергает их савеллианское смешение¹⁹⁶, он не пытается дать какое-либо определение понятиям «сущность» (*substantia*) и «лицо» (*persona*), просто пользуясь ими в русле уже сложившейся на Западе традиции. Именно в связи с этим он отвергал восточное учение о «трех ипостасях» (*tres hypostases, tres personae subsistentes, tria enhypostata*), так как для него термин «ипостась» был равнозначен термину «сущность» (*ὑπόστασις = οὐσία = essentia = substantia*), а поэтому для него признавать в Боге три «сущности» (*tres substantias*) – значит исповедовать арианство¹⁹⁷:

«Для нас достаточно, – признается блаж. Иероним, – говорить об одной сущности и трех Лицах, реально существующих, совершенных, равных, совечных (*unam substantiam, tres personas subsistentes, perfectas, aequales, coaeternas*). Пусть, если угодно, умалчивается о трех ипостасях и удерживается одна»¹⁹⁸.

При этом Иероним ссылается на языческих философов, которые, по его свидетельству, также не различали понятия «сущности» и «ипостаси»:

«Вся школа светских наук не признает никакого иного [значения] у [слова] “ипостась”, кроме “сущности”. И кто же, я спрашиваю, нечестивыми устами будет проповедвать три сущности? Одна лишь природа Бога – та, которая поистине существует. Ведь то, чтобы существовать, Он имеет не откуда-то извне, но от Самого Себя. Все же остальное, что сотворено, хотя и кажется, что существует, на самом деле не существует, поскольку его когда-то не было, а то, чего не было, опять может не быть. Один лишь Бог, Который вечен, то есть Который не имеет начала, поистине обладает именем “сущность” (*essentiae nomen vere tenet*). Именно поэтому Он говорит Моисею при купине: “Я есмь Сущий” (*Ego sum qui sum*), и далее: “Сущий послал меня” (*Исх 3:14*)»¹⁹⁹.

¹⁹⁴ Conf. fidei, 22–28.

¹⁹⁵ Hieron. Ep. 15.4. Com. in Ephes. 4:5–6, PL 26, 496AB.

¹⁹⁶ Com. in Ephes. 4:5–6, PL 26, 496A.

¹⁹⁷ Ep. 15.3–4.

¹⁹⁸ Ep. 15.4.

¹⁹⁹ Ep. 15.4: *Tota saecularium litterarum schola nihil aliud hypostasin nisi οὐσίαν novit. Et quisquam, rogo, ore sacrilego tres substantias praedicabit? Una est Dei et sola natura, quae vere est. Id enim quod subsistit, non habet aliunde, sed suum est. Caetera quae creata sunt, etiamsi videntur esse, non sunt: quia aliquando non fuerunt; et potest rursus non esse, quod non fuit. Deus solus qui aeternus est, hoc est, qui exordium non habet, essentiae nomen vere tenet. Idcirco et ad Moysen de rubo loquitur: Ego sum qui sum: et rursus: Qui est, me misit. То же самое сообщает Феодорит Кирский (*Theodoret. Eranist. Dial. 1 // Ed. G. H. Ettliger. Oxford, 1975. P. 64*) и Сократ Схоластик, который утверждает ему «любители мудрости почти все без исключения используют его вместо [слова] “сущность”» (*ἀντὶ τῆς οὐσίας*)» (*Socrat. Hist. eccl. III 7*). Вероятно, термины «сущность» и «ипостась» стали различаться в позднеантичной философии лишь*

Интересно отметить, что здесь мы опять сталкиваемся с западной тенденцией относить термин «сущность» (*substantia, essentia*) в собственном смысле исключительно к Богу. Св. Иларий Пиктавийский, о котором речь пойдет в следующих параграфах, в своем сочинении «О соборах», написанном ок. 358–359 гг., впервые перевел греческую формулу $\tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$, обсуждавшуюся на Антиохийском соборе 341 г., как *tres substantias* («три субстанции»), разъясняя, что под «субстанциями» участники собора понимали «лица, обладающие реальным существованием» (*subsistentium personas per substantias edocentes*)²⁰⁰. С другой стороны, современник и друг Иеронима Руфин Аквилейский, в своей «Церковной истории» приводя сведения об уже известном нам Александрийском соборе 362 г. под председательством св. Афанасия, на котором рассматривался вопрос о согласовании тринитарной терминологии разных доктринальных партий, он переводит термин $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ с помощью латинского эквивалента *subsistentia*²⁰¹ и отличает его от термина *substantia*:

«Субстанция обозначает саму природу какой-либо вещи и ее рациональный принцип, благодаря которому она существует (*ipsam rei alicujus naturam rationemque, qua constat*); а субсистенция указывает на то самое, что какое-либо лицо существует и обладает самостоятельным бытием» (*uniuscujusque personae hoc ipsum quod extat et subsistit*)²⁰².

В употребленных здесь латинских терминах *substantia* и *subsistentia* легко угадываются их греческие эквиваленты — $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ и $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$. Так или иначе, заслуга окончательного разграничения этих двух важнейших для христианской философии и теологии понятий принадлежит трем греческим христианским мыслителям, известным как «Великие Каппадокийцы». И для того, чтобы лучше понять логику развития тринитарной доктрины на Западе, мы кратко рассмотрим их тринитарное учение в следующем параграфе. Но теперь вернемся к анализу тринитарной доктрины Иеронима. В согласии с Никейским Символом и всей западной традицией он полагает, что Лица Троицы обладают единой Божественной сущностью (*substantia, essentia*), равно как и единым могуществом и силой (*potestas, virtus*); поэтому «Троица единосущна» (*homousia Trinitas*) и «имя Троицы есть единый Бог» (*nomenque Trinitatis unus Deus est*)²⁰³. Различаются же Они по личным именам и свойствам²⁰⁴, а также по своим функциям в сотворенном мире:

«Бог Отец *над всеми*, поскольку Он есть Творец всего (*auctor omnium*); Сын — *через всех*, поскольку Он все пронизывает и проходит через все; а Дух Святой *во всех*, поскольку без Него ничего нет (ср. Еф. 4:6)»²⁰⁵.

начиная с неоплатоника Порфирия (втор. пол. III – пер. пол. IV в.), различавшего «целостные и совершенные ипостаси» и «ипостаси частные и несовершенные» (*Месяц*. 2011. С. 183; 2013. С. 328).

²⁰⁰ *Hilar. Pict. De synod. 32; ср. De Trinit. IV 13; VI 6.*

²⁰¹ Термин *subsistentia* как аналог греч. $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ впервые в латинскую тринитарную теологию был введен Марием Викторинем, о чем речь пойдет в следующей Главе.

²⁰² *Rufin. Hist. eccl. I 29. Ср. X 30.*

²⁰³ *Hieron. Ep. 15. 5; Com. in Matth. 12:28, PL 26, 80B; 28:19, Col. 218BC; Com. in Ezech. 18:5–6, PL 25, 175A; 28:11–19, Col. 269B; Tract. in Ps. 66.*

²⁰⁴ *Com. in Gal. 4:6, PL 26, 373D–374A.* У Иеронима мы не находим сколько-нибудь четкого определения личных свойств — вопрос, который его явно не интересовал.

²⁰⁵ *Com. in Ephes. 4:5–6, PL 26, 496D.*

При этом все три Лица не отделяются друг от друга, но взаимно пребывают друг в друге: «и Отец в Сыне, и Сын в Отце, и в Них обоих – Дух Святой»²⁰⁶, Который соединен с Ними «благодаря общности природы» (*ob naturae societatem*), почему и называется иногда Духом Отца, а иногда — Дух Сына²⁰⁷.

2.8. *Выводы.* В рассмотренном нами тринитарном учении западных «никейцев» мы находим примечательное сочетание раннего латинского тринитаризма с его концепцией «единой сущности и трех Лиц», обладающих помимо одной и той же сущности единой властью и могуществом, с Никейским учением о «единосущии» Отца и Сына и происхождении Сына (и, потенциально, Св. Духа) «из сущности Отца». Две эти тенденции в тринитарном учении западных «никейцев» пришли в полное согласие и взаимное дополнение. Использованные для этого античные философские ресурсы сводятся к стоическому учению о мировой пневме и Логосе, которое западные «никейцы» восприняли через посредство Тертуллиана и других латинских апологетов III века. Не менее важным было использование ими философского термина «сущность» (*substantia, essentia*), который многие латинские теологи относили исключительно к Богу, видя в нем выражение абсолютности и независимости Божественного бытия. При этом «сущность» понималась одними как общий материальный субстрат, лежащий в основе трех Божественных Лиц, другими же — как Их универсально-родовая природа. Если в первом случае мы остаемся на почве стоической физики, то во втором мы переносимся в область аристотелевской логики. Именно этот метод логического анализа понятий был с успехом применен для формулировки христианской тринитарной доктрины греческими современниками латинских «никейцев» — Великими Каппадокийцами, оказавшими определенное влияние и на латинских теологов рассматриваемой эпохи.

3. Учение Великих Каппадокийцев о различии сущности и ипостаси

Тринитарная доктрина Великих Каппадокийцев — св. Василия Великого, св. Григория Назианзина и св. Григория Нисского, активная церковно-научная деятельность которых проходила в 370-е – 380-е годы, считается классическим выражением «греческой тринитарной парадигмы», основанной на различии между понятиями οὐσία («сущность») и ὑπόστασις («ипостась»)²⁰⁸. Поскольку ряд латинских теологов IV века — «западные новоникеицы» — восприняли это различие, нам следует на нем подробно остановиться.

В письме к своему другу епископу Амфилохию Иконийскому св. Василий дает следующее определение этих двух важнейших понятий:

«Сущность и ипостась имеют такое различие, какое общее имеет по отношению к единичному. Например, так же, как “живое существо” относится к “какому-то конкретному человеку”. Поэтому в Божестве мы признаем одну сущность, так что приписываем Ему один и тот же смысл бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), но [различаем каждую] особенную ипостась (ὑπόστασιν ἰδιάζουσας), чтобы у нас сохранялось несмешанным и отчетливым представлением об Отце, Сыне и Святом Духе»²⁰⁹.

²⁰⁶ Com. in Ezech. 40:44–49, PL 25, 393D.

²⁰⁷ Com. in Gal. 4:6, PL 26, 374A. В последнем утверждении можно видеть уже отмеченную нами у латинских теологов тенденцию рассматривать Св. Дух как «связь Троицы», впоследствии подробно обоснованную Марием Викторинем и Августином.

²⁰⁸ Именно Великим Каппадокийцам принадлежит заслуга окончательного разграничения этих двух терминов. См. *Спаский*. 1914. С. 488–494; *Braun*. 1977. P. 192.

²⁰⁹ *Basil. Magn.* Ep. 236.6; ср. *Contr. Eun.* 2.4.

Подробнее это учение о различии сущности и ипостаси развил брат св. Василия — св. Григорий Нисский, который для познания тайны Божественной Троичности опирался на «антропологическую аналогию»:

«Какое понятие (λόγον) ты приобрел о различии сущности и ипостаси у нас (ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς), не ошибешься, если перенесешь его и на учение о Боге» (ἐπὶ τῶν θείων δογμάτων)²¹⁰.

Различие же сущности и ипостаси «у нас» состоит в следующем. Есть два класса имен (τῶν ὀνομάτων), или понятий (λόγων): *общие* (τὰ κοινά), высказываемые о многих и численно различных предметах и имеющие некое общее значение (καθολικωτέραν τινὰ τὴν σημασίαν), и *частные* (τὰ ἰδιάζοντα, τὰ ἴδια), высказываемые только о каком-либо одном конкретном предмете и имеющие частное значение (ἰδικωτέραν τὴν ἔνδειξις). Первые означают *общую природу* (τὴν κοινὴν φύσιν), или *сущность* (τὴν οὐσίαν) многих предметов, подпадающих под один общий класс. Вторые означают *некий конкретный предмет* (πρᾶγμα τι), имеющий свое отличительное свойство (τὸ ἰδιάζον), благодаря которому он отличается от других предметов данного класса. Примером первого класса имен может служить «человек вообще» (καθόλου ἄνθρωπος), а второго — «какой-то конкретный человек» (ὁ τις ἄνθρωπος), например, Павел или Тимофей²¹¹. Подобное различие между классами имен, очевидно, восходит к логике Аристотеля²¹². Но если Аристотель называл первый класс имен «вторыми сущностями» (δεύτεραι οὐσίαι — родами и видами, γένη καὶ εἶδη), а второй — «первыми сущностями» (αἱ πρῶτως οὐσίαι — индивидами, которые являются подлежащими (ὑποκείμενον) родов и видов), то св. Григорий Нисский вслед за св. Василием, как правило, называет первый класс имен *общими сущностями* (κοινὰ οὐσίαι), или *общими природами* (κοινὴ φύσις), а второй класс — *ипостасями* (ὑποστάσεις), а также *лицами* (πρόσωπα) и, иногда, *частными сущностями* (μερικὰ οὐσίαι, ἰδικὰ οὐσίαι)²¹³:

«То, что говорится особенным образом (τὸ ἰδίως λεγόμενον), выражается словом “ипостась” (τῷ τῆς ὑποστάσεως ῥήματι) ... Вот что есть ипостась: не неопределенное понятие сущности (ἢ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια), ни на чем не останавливающееся из-за общности обозначаемого (ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σημαίνοντος), но [такое понятие], которое видимыми отличительными свойствами (διὰ τῶν

²¹⁰ Greg. Nyss. De dif. essen. et hyp. 3.30–33.

²¹¹ См. De dif. essen. et hyp. 2.1–30; Ad Graec. // GNO. III.1. P. 30.20–32.5; Ad Abl. // GNO. III.1. P. 40.5–23; 54.1–4.

²¹² См. Aristot. Categ. 2 а 11–27. Еще А. Спасский справедливо указывал на то, что Каппадокийцы в своем различии сущности и ипостаси «воспользовались учением Аристотеля о *substantia abstracta* и *concreta*» (Спасский. 1914. С. 490). Однако это еще не объясняет причину, по которой для обозначения «конкретной сущности» Каппадокийцы и многие другие греческие христианские мыслители IV в. воспользовались термином ὑπόστασις. Причина этого заключается не в философском, а в обыденном словоупотреблении этого термина, который уже у языческих авторов II в. до н. э. – II в. н. э. (Посидония, Артемидора, Аэция и др.) стал использоваться для обозначения реального, самостоятельного существования единичной вещи (

ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων) выявляет и ограничивает в каком-нибудь предмете (ἐν τῷ τινὶ πράγματι) общее и неопределенное» (τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον [т.е. сущность])²¹⁴.

Сущность св. Григорий прямо отождествляет с понятием *вида* (εἶδος), а ипостась — с понятием *индивида* (ἄτομον) или *особого лица* (ἰδικὸν πρόσωπον)²¹⁵:

«Не одно и то же — вид и индивид (εἶδος καὶ ἄτομον), то есть сущность и ипостась (οὐσία καὶ ὑπόστασις). Ибо говорящий: “индивид”, то есть ипостась, сразу обращает мысль к исследованию услышанного, [какой он]: курчавый, голубоглазый, сын, отец и тому подобное; а говорящий: “вид”, то есть сущность, [обращает мысль] к выяснению [того, что это]: животное разумное, смертное, обладающее умом и знанием, или животное неразумное, смертное, издающее ржание и тому подобное. Если же не тождественны вид и индивид (т. е. ипостась), то не тождественны и особые свойства, характеризующие (τὰ χαρακτηρίζοντα) то и другое. Если же они не тождественны, то к ним нельзя применять одни и те же имена»²¹⁶.

Как было сказано выше, такое представление о логическом различии между сущностью и ипостасью в сотворенном мире Григорий Нисский по аналогии переносит на Бога, в Котором есть единая *общая сущность*, или *природа* (μία οὐσία, μία φύσις), которой причастны (μετέχουσιν αὐτῆς) или к которой принадлежат (ἧς ἐστὶ) три особенные *ипостаси*, или *Лица* (τρεῖς ὑποστάσεις, τρία πρόσωπα)²¹⁷. При этом каждая из трех Божественных ипостасей характеризуется своими *особыми свойствами* (τὰ ἰδιώματα, τὰ ἰδιάζοντα σημεῖα, τὰ χαρακτηρίζοντα, αἱ ιδιότητες, τὰ γνωρίσματα), которые не передаются и не сообщаются (ἀσύμβατα καὶ ἀκοινωνήτα) другим ипостасям²¹⁸. В связи с этим св. Григорий называет ипостась также «собранием относящихся к каждому отличительных свойств» (τὴν συνδρομὴν τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων)²¹⁹. Не менее важной характеристикой ипостаси является ее самостоятельность, самобытность (τὸ ὑφεστάναι), так что ипостась есть не просто «собрание отличительных свойств», но *самостоятельно существующая вещь* (τὸ ὑφεστῶς πρᾶγμα), *единичное* (ὁ καθ' ἕκαστον), *подлежащее* (ὑποκείμενον), то есть *субъект*, обладающий этими отличительными свойствами²²⁰.

В чем же заключается принцип различия ипостасных свойств в случае с ипостасями Божественной Троицы? Как утверждает Григорий, прежде всего они различаются по категории *причины* (αἰτία, ὁ τοῦ αἰτίου λόγος):

«Исповедуя тождество природы [в ипостасях Троицы], мы не отрицаем различия [между Ними] согласно причине и причиненному

²¹⁴ См. De dif. essen. et hyp. 3.1–12.

²¹⁵ См. Ad Graec. // GNO. III.1. P. 23.5–18.

²¹⁶ Ad Graec. // GNO. III.1. P. 31.1–11.

²¹⁷ См. Ad Abl. // GNO. III.1. P. 38.13–15; 40.24–41.7; 46.14–16; Ad Graec. // GNO. III.1. P. 19.15–16; 20.27–21.15; 22.13–24; 26.1–4; 29.9–11; 33.2–5; De dif. essen. et hyp. 4.2–21; 83–87; Ep. 5.9.

²¹⁸ См. Contr. Eun. I 1.277.8–278.2; De dif. essen. et hyp. 4.38–44; Ref. conf. Eun., 12.4–13.8; De or. Dom. III // Oehler. S. 262.19–28.

²¹⁹ См. De dif. essen. et hyp. 6.4–6; Ad Abl. // GNO. III.1. P. 40.24–25.

²²⁰ См. Or. cat. 1–2; Contr. Eun. I 1.498.2; II 1.353.9; II 1.356.3; II.1.538.8; III.8.25.5–9; De dif. essen. et hyp. 3.5–12; Ad Abl. // GNO. III.1. P. 40.16–20; 54.2; De or. Dom. III // Oehler. S. 264.54.

(κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν διαφορᾶν), в чем только мы и усматриваем различие одного от другого, веруя, что одно есть Причина (τὸ αἴτιον, [то есть Бог Отец]), а другое — то, что от Причины (τὸ ἐκ τοῦ αἰτίου, [то есть Сын и Св. Дух]). И в том, что от Причины, мы опять-таки усматриваем другое различие, ибо одно есть то, что непосредственно от Первого (τὸ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, [то есть Сын]), а другое — то, что через того, кто непосредственно от Первого (τὸ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, [то есть Св. Дух]), так что и у Сына несомненно сохраняется свойство единокровности, и нет сомнения, что Дух существует от Отца (ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι), поскольку посредничество Сына (τῆς τοῦ υἱοῦ μεσσιτείας) и для Самого Сына сохраняет свойство единокровности, и Духа не лишает естественного отношения к Отцу»²²¹.

То же самое различие между ипостасными свойствами Каппадокийцы выражают с помощью категории *образа бытия* (κατὰ τὸ πῶς εἶναι διαφορᾶ)²²², поскольку «один смысл у бытия (ὁ τοῦ εἶναι λόγος, или «того, *что* есть», ὁ τοῦ τί ἐστὶ λόγος, т. е. у сущности), а другой — у образа бытия» (ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος, или «того, *как* есть», ὁ τοῦ πῶς ἐστὶ λόγος, т. е. у ипостаси)²²³. Здесь имеется в виду то обстоятельство, что тождество сущности у ипостасей совместимо с различным образом их *прихождения в бытие*, как, например, в случае с деревом, посаженным садовником, и с деревом, выросшим самостоятельно²²⁴. Или, подобно тому, как библейский Адам не был рожден кем-то, но сотворен Богом, Ева была создана Богом из ребра Адама, а их сын Сиф произошел от них обоих через естественное рождение, так и в Боге Отец, Сын и Дух отличаются друг от друга нерожденностью, рождением и исхождением, чем показывается различие Их не по сущности или достоинству, а по способу Их происхождения²²⁵. Другими словами, у Бога Отца образ бытия «нерожденный» (ἀγεννήτως εἶναι, ἀγέννητον), то есть «безпричинный» (ἀνευ αἰτίας εἶναι, μὴ ἐξ αἰτίου εἶναι) и «безначальный» (ἀνάρχως), у Сына — «рожденный» (γεννητόν, μονογενῶς, διὰ γεννήσεως εἶναι), то есть «причинный» (αἰτιατῶς, ἐξ αἰτίας εἶναι) непосредственно от Отца, а у Св. Духа — «исходящий» (ἐκπορευόμενον), то есть также «причинный» от Отца, но не непосредственно, а через посредство Сына и после Сына²²⁶.

Другой способ, которым Каппадокийцы выражают различия ипостасных свойств в Троице — это категория *отношения* (σχέσις, τὸ πῶς ἔχει). Так, «Отец» не есть имя Божие ни по сущности, ни по действию, но оно указывает на отношение между Отцом и Сыном, поскольку имя «Отец» предполагает наличие Сына, а «Сын» — Отца²²⁷. Отец имеет вечное отношение к Сыну, которое выражается в свойстве «отечества» (πατρότης), а Сын — естественное отношение к Отцу (φυσικὴν σχέσιν πρὸς τὸν πατέρα)²²⁸, которое выражается в свойстве «единокровности» (τὸ

²²¹ Ad Abl. // GNO. III.1. P. 55.24–56.10; ср. 57.4–10; Contr. Eun. I 1.690.5–691.10. Ср. Greg. Naz. Or. 31.8

²²² Ср. Ad Abl. // GNO. III.1. P. 56.13–14, или τρόπος τῆς ὑπάρξεως, Contr. Eun. I 1.497.3–4.

²²³ См. Contr. Eun. II 1.386.11–13; III 5.60.8–10; Ad Abl. // GNO. III.1. P. 56.19–20.

²²⁴ См. Contr. Eun. I 1.496.1–497.8; Ad. Simpl. // GNO. III.1. P. 65.12–24; Ad Abl. // GNO. III.1. P. 56.22–57.2.

²²⁵ См. Greg. Naz. Or. 31.11; 39.12; Greg. Nyss. Ad Abl. // GNO. III.1. P. 55.24–56.19.

²²⁶ См. Greg. Nyss. Ad Abl. // GNO. III.1. P. 55.24–56.19; De dif. essen. et hyp. 4.18–38; 6.14–18; Ad Graec. // GNO. III.1. P. 25.4–8; Contr. Eun. I 1.278.6–280.10; De or. Dom. III // Oehler. S. 262.28–264.19; Adv. Maced. // GNO. III.1. P. 97.12 и др.

²²⁷ Greg. Naz. Or. 29.16.

²²⁸ Greg. Nyss. Contr. Eun. III 1.88.2.

μονογενές)²²⁹; так же и Св. Дух имеет «естественное отношение» к Отцу (ἡ φυσικὴ πρὸς τὸν πατέρα σχέσις), от Которого Он изшел особым образом²³⁰. Дух хотя и исходит от Отца (ἐκ τοῦ πατρὸς), но в то же время есть и Дух Сына (πνεῦμα τοῦ υἱοῦ εἶναι, Χριστοῦ πνεῦμα) и имеет к Нему непосредственное отношение²³¹. Таким образом, между Отцом, Сыном и Св. Духом есть своя определенная «последовательность отношений» (ἡ σχετικὴ ἀκολουθία), или «порядок» (τάξις), поскольку в логическом отношении (точнее, в отношении причинности) Отец мыслится прежде Сына, а Сын прежде Св. Духа²³², при том, что никакой временной последовательности у вечных сущностей и представить себе невозможно²³³.

Если главный принцип различия ипостасей Троицы заключается в их причинностных отношениях, то главный принцип Их единства Каппадокийцы усматривают в общей Божественной сущности (οὐσία), которой равным образом обладают все три Божественные ипостаси, вследствие чего Они «единосущны друг другу» (ἀλλήλοις ὁμοούσιοι)²³⁴. По определению св. Григория Нисского,

«У кого одно и то же понятие сущности (εἷς καὶ ὁ αὐτός τῆς οὐσίας λόγος), тем без сомнения соответствует единосущие» (τὸ ὁμοούσιον)²³⁵.

Именно это единство, тождество и нераздельность сущности, или природы (ἡ τῆς φύσεως ἐνότης, ἡ ταυτότης τῆς οὐσίας, τὸ τῆς φύσεως ἄτμητόν τε καὶ ἀδιαίρετον), по мнению св. Григория, гарантирует единство Божества как в логическом, так и в онтологическом смысле. В связи с этим св. Григорий развивает учение о реализме универсалий, т.е. общих понятий:

«Поскольку существует одна сущность (μία ἡ οὐσία), к которой принадлежат и Отец, и Сын, и Святой Дух, и одно имя, указывающее на нее (я имею в виду имя “Бог”, θεός), то действительно существует единый Бог (εἷς θεός) согласно понятию сущности (τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας), и никакой довод не заставит нас признать трех Богов, так же как не [заставит признать] и три сущности. Действительно, если о Петре, Павле и Варнаве мы не говорим как о трех сущностях, так как они принадлежат к одной [сущности], то насколько более справедливо мы не будем утверждать этого об Отце, Сыне и Святом Духе! Ибо если сущность не разделяется на три [сущности] из-за [трех] лиц (τὴν οὐσίαν οὐ διαίρετέον εἰς τρεῖς διὰ τὰ πρόσωπα), то совершенно ясно, что и Бог не [разделяется], поскольку имя “Бог” означает не лицо, а сущность»²³⁶.

²²⁹ См. Ad Abl. // GNO. III.1. P. 56.6–8; Adv. Maced. // GNO. III.1. P. 90.2.

²³⁰ См. Greg. Nyss. Contr. Eun. I 1.279.1–280.10; I 1.590.3–594.3; I 1.690.6; Ad Abl. // GNO. III.1. P. 56.6–10; Greg. Naz. Or. 31.8; 39.12.

²³¹ См. De or. Dom. III // Oehler. S. 264.8–19.

²³² См. Contr. Eun. I 1.690.7–691.8; De dif. essen. et hyp. 4.62–67.

²³³ См. Greg. Naz. Or. 29. 3; 31.14; 39.11.

²³⁴ См. Greg. Nyss. Ad Abl. // GNO. III.1. P. 38.13–15; 40.24–41.7; 46.14–16; Ad Graec. // GNO. III.1. P. 19.15–16; 20.27–21.20; 22.13–24; 26.1–4; 29.9–11; 33.2–5; De dif. essen. et hyp. 4.2–21; 4.25–26; 4.83–87; Ep. 5.9; Greg. Naz. Or. 29.13; 31.13–14; 39.11.

²³⁵ См. Greg. Nyss. Adv. Apoll. // GNO. III.1. P. 157.29–31; cp. 158.1–2; De dif. essen. et hyp. 2.25–26.

²³⁶ Ad Graec. // GNO. III.1. P. 22.13–24; cp. P. 20.27–21.20; 26.1–4; Ad Abl. // GNO. III.1. P. 46.14–16; Or. cat. 3.9–15; Contr. Eun. I 1.499.1–4.

В том же духе высказывается и св. Григорий Богослов:

«Когда я говорю: “Бог”, озаряйтесь единым Светом и тремя [Светами]: тремя согласно особенным свойствам, ипостасям или Лицам ... одним же согласно определению сущности, или Божества (κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον, εἴτουν θεότητος). Ибо Оно разделяется, так сказать, неделимо и соединяется разделенно; потому что Божество в Трех единое, и единое — Три, в Которых Божество (τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης), или, точнее сказать, Которые суть Божество (ἃ ἡ θεότης)»²³⁷.

Другим принципом единства ипостасей Троицы является известное нам через ранних латинских апологетов понятие о *монархии* (μοναρχία) Бога Отца, т.е. о том, что Он есть единое начало и единая причина в отношении двух других ипостасей:

«Одно и то же Лицо Отца (ἐν πρόσωπον καὶ τὸ αὐτὸ τοῦ πατρός), из Которого рождается Сын и исходит Святой Дух. Поэтому мы смело называем единую Причину (τὸν ἕνα αἴτιον) вместе с Ею Причиненными (μετὰ τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν) в собственном смысле единым Богом, так как Она существует вместе с Ними»²³⁸.

«Один у нас Бог, потому что Божество одно (μία θεότης). И к одному [т.е. Отцу] возводятся Те, Которые от одного, хотя и веруем в Трех. Ибо как один не больше, так и другой не меньше есть Бог, и один не раньше, и другой не позже; Они не рассечены волей и не разделены силой... Итак, когда взираем на Божество и первую Причину и монархию (τὴν θεότητα ... καὶ τὴν πρώτην αἰτίαν, καὶ τὴν μοναρχίαν), тогда представляемое нами одно; а когда на Тех, в Ком Божество, на Тех, Которые от первой Причины (τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, καὶ τὰ ἐκ τῆς πρώτης αἰτίας) существуют вневременно и равночестно, тогда поклоняемся Трем»²³⁹.

Еще один важный принцип единства Божественных ипостасей заключается в единстве, а точнее — в тождестве Их силы (δύναμις), воли (θέλημα, βούλημα) и действия (ἐνέργεια):

«Един Бог, потому что в Божестве не наблюдается никакого различия ни в природе, ни в действии»²⁴⁰ и «имя “Божество” (ἡ θεότης) не рассеивается на множество, поскольку тождество действия (τῆς κατὰ τὴν ἐνέργειαν ἐνότητος) препятствует множественному исчислению»²⁴¹.

«Мы не находим никакого различия в действиях [ипостасей] по причине общности имен, а общность Их природы ясно доказывается тождеством действий (διὰ τῆς τῶν ἐνεργειῶν ταυτότητος). Если же “Божество” есть имя действия (ἐνεργείας ὄνομα ἡ θεότης), то мы

²³⁷ *Greg. Naz. Or.* 39.11; ср. *Ep.* 101.21.

²³⁸ *Greg. Nyss. Ad Graec.* // GNO. III.1. P. 25.4–8; ср. *Contr. Eun.* III 6.21.6–22.6.

²³⁹ *Greg. Naz. Or.* 31.14; ср. *Or.* 20.6–7; 29.2; 29. 15; 42.15; *Basil. Magn. De Sp. St.* 21.38.

²⁴⁰ *Greg. Nyss. Ad Abl.* // GNO. III.1. P. 55.8–10. Ср. *Greg. Naz. Or.* 29.2.

²⁴¹ *Greg. Nyss. Ad Abl.* // GNO. III.1. P. 51.21–52.2; ср. *Ad Abl.* // GNO. III.1. P. 44.7–16; 49.4–7; *De or. Dom.* III // *Oehler. S.* 262.16–20; *De inst. chr.* // GNO. VIII.1. P. 42.6–10.

говорим как об одном действии (μίαν ἐνέργειαν) Отца, Сына и Святого Духа, так и об одном Их Божестве» (μίαν τὴν θεότητα)²⁴².

Божественные ипостаси едины и в отношении ума (ἐν τὴν γνώμην) и мудрости (ἐν τὴν φρόνησιν)²⁴³, да и во всех остальных *существенных атрибутах* Божества:

«Как сущность называется единой, так и все остальное именуется [в отношении ипостасей] единично (τὰ ἄλλα πάντα ἐνικῶς ὀνομάζεται): Бог, благой, святой, Спаситель, справедливый, Судия и если мыслится какое другое из Богоприличных имен, которое кто-либо отнесет к природе или к действию»²⁴⁴.

Кроме того, по мнению св. Григория Нисского, особые условия вечного и беспредельного Божественного бытия обуславливают то, что Божественные ипостаси не отделяются друг от друга ни временем, ни местом, ни действием, ни страданием и ничем подобным, что наблюдается в этом мире²⁴⁵. В самом деле, все сотворенные существа ограничены определенной величиной, местом, различным обликом, цветом и т. п., поэтому они множественны, «а что наблюдается вне этих условий, то избегает и подобных ограничений; а что не ограничено [то есть Божественная природа], то не исчисляется (ὁ μὴ περιγράφεται οὐκ ἀριθμεῖται); а что не исчисляется (τὸ μὴ ἀριθμούμενον), то не может представляться во множестве» (ἐν πλήθει)²⁴⁶. О том же говорит и св. Григорий Богослов:

«Природа в Трех одна — Бог, единство же — Отец, от Которого [произошли] и к Которому возводятся Те, Кто вслед за Ним, не сливаясь, а соединяясь [с Ним], поскольку ни время, ни воля, ни сила не разделяет [Их]. Ибо это нас делает многим, потому что каждый находится в разногласии и с самим собой, и с другим. А у Кого природа проста и бытие тождественно, у Тех и единство абсолютное (τὸ ἐν κύριον)»²⁴⁷.

Вследствие этого абсолютного единства Божественных ипостасей Они «пребывают друг в друге» (ἐν ἀλλήλοις τυγχάνουσιν ὄντες) и «вмещают друг друга» (ἀλλήλων δεκτικοί) без смешения, подобно растворению благовония мира в воздухе или солнечного света в ветре²⁴⁸. Такое неслитное и неразрывное единство, впоследствии названное специальным термином περιχώρησις («взаимопроникновение»)²⁴⁹, существует и между Божественными ипостасями и Их сущностью. В самом деле, между Ними

«нет ничего вставного, ни какой-либо самостоятельной вещи, отличной от Божественной природы, так что она могла бы отделиться сама от себя вставкой постороннего; [в ней] нет ни пустоты какого-либо несуществующего расстояния, которая производила бы разрыв в согласии

²⁴² Ad Eust. // GNO. III.1. P. 14.18–15.3; ср. Ad Abl. // GNO. III.1. P. 44.7–16; 49.4–7; 50.13–51.6.

²⁴³ См. Adv. Ar. et Sab. // GNO. III.1. P. 79.26–29.

²⁴⁴ Ad Abl. // GNO. III.1. P. 55.16–20.

²⁴⁵ Ad Graec. // GNO. III.1. P. 25.8–11; Contr. Eun. III 2.118.1–13. Ср. Greg. Naz. Or. 31.15–16; Or. 42.15.

²⁴⁶ Greg. Nyss. Ad Abl. // GNO. III.1. P. 53.10–15.

²⁴⁷ Greg. Naz. Or. 42.15; ср. Carm. Dogm. 3.

²⁴⁸ Greg. Nyss. Adv. Ar. et Sab. // GNO. III.1. P. 83.20–84.3; ср. De dif. essen. et hyp. 8.24–26.

²⁴⁹ Ср. Dionys. Areop. De div. nom. II 4; Ioann. Damasc. De fide orth. 8.253–256; 14.11–18.

Божественной сущности с самой собой (τῆς θείας οὐσίας τὴν πρὸς ἑαυτὴν ἄρμονίαν), разделяя непрерывное (τὸ συνεχές) пустыми промежутками»²⁵⁰.

Вследствие этого между Божественными ипостасями существует вечное теснейшее и неразрывное общение (κοινωνία), связь (συνάφεια) и сосуществование (συνουσία)²⁵¹. Другими словами, между Ними

«есть некая неизреченная и непостижимая общность и различие (καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ διάκρισις), так что ни различие ипостасей не разрывает непрерывности природы (τὸ τῆς φύσεως συνεχές), ни общность по сущности (τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν κοινότητος) не сливает отличительных признаков (τὸ ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων) ... Одно и то же есть и соединенное, и различающееся, и мы мысленно представляем себе некое новое и необычайное соединенное различие и различающееся соединение» (διάκρισιν τε συνημμένην καὶ διακεκριμένην συνάφειαν)²⁵².

Для пояснения этого св. Григорий Нисский использует следующую физическую аналогию: подобно тому, как в радуге один и тот же свет и тождественен, и различен: сам по себе он белый, но в радуге он разделяется на многие цвета, так что по непрерывности света невозможно найти, где оканчивается один цвет и начинается другой; так и в Боге

«хотя ипостасные свойства (τὰς τῶν ὑποστάσεων ιδιότητας), подобно некому цвету из видимых в радуге, сияют в каждом из исповедуемых во Святой Троице [Лиц], однако в природном свойстве (τῆς κατὰ τὴν φύσιν ιδιότητος) невозможно помыслить никакого различия одного [Лица] от другого, но при общей сущности (ἐν τῇ κοινότητι τῆς οὐσίας) в каждом Лице сияют [свои] отличительные свойства» (τὰς γνωριστικὰς ιδιότητας)²⁵³.

Таким образом, утвердившаяся на христианском Востоке благодаря интеллектуальным усилиям Великих Каппадокийцев «социальная тринитарная модель»²⁵⁴ не только подводит формально-логические основания под учение о различии в Боге между единой сущностью (οὐσία) и тремя ипостасями (ὑποστάσεις), но и представляет внутреннюю жизнь Бога как абсолютное единство в познании, общении и любви между тремя уникальными и совершенными Божественными ипостасями, не сводимыми ни друг ко другу, ни к Божественной сущности. Как было давно подмечено²⁵⁵, эта тринитарная модель, которую мы будем

²⁵⁰ De dif. essen. et hyp. 4.55–62; ср. Contr. Eun. III 2.118.1–13; III 6.16.6–17.1.

²⁵¹ Basil. Magn. De Sp.S. 16.38.1–2; 16.40.44; 18.45.23; Hom. 24 // PG 31, 609; Greg. Naz. Or. 6.13; 22.12; 29.2; Greg. Nyss. De inst. chr. // GNO. VIII.1. P. 42.6–10.

²⁵² Greg. Nyss. De dif. essen. et hyp. 4.83–91; ср. 4.48–50.

²⁵³ De dif. essen. et hyp. 5.7–49.

²⁵⁴ Как заметил еще А. фон Гарнак, «дальнейшее развитие тринитарного догмата в Восточной Церкви за пределы, достигнутые Каппадокийцами, не имело сколь-нибудь значительных результатов» (Harnack. 1961. Vol. 4. P. 126).

²⁵⁵ См., например, Спасский. 1914. С. 498–499.

называть также «греческим персонализмом»²⁵⁶ и «греческой тринитарной парадигмой», ставит больший акцент на различии Ипостасей Троицы, чем на единстве Их сущности, которое имеет здесь характер *универсально-родового* и *социального* единства. Как мы увидим далее, «греческая тринитарная парадигма» оказала определенное влияние и на развитие западного тринитаризма в IV веке, что, прежде всего, связано с деятельностью таких выдающихся латинских христианских мыслителей, как св. Иларий Пиктавийский и св. Амвросий Миланский, к которым мы теперь и переходим.

4. Тринитарная доктрина св. Илария Пиктавийского

4.1. *Источники тринитарной доктрины св. Илария и его отношение к «омиусианам».* Хотя св. Иларий (ок. 315–367 гг.), епископ г. Пиктава в Галлии (ныне Пуатье во Франции), по историческим причинам не мог быть знакомым с тринитарной доктриной Великих Каппадокийцев, он прекрасно знал близкое к ним по духу учение «омиусиан», с которыми познакомился во время своей ссылки на Восток при императоре Констанции в 356–360 гг. Там он написал свой главный догматический трактат *De Trinitate* («О Троице»), состоящий из двенадцати книг. В нем Иларий ведет полемику с ранней формой арианства, представленной учением самого Ария (его письмо к Александру Александрийскому цитируется в трактате дважды)²⁵⁷, а учение «новых ариан» — «аномеев», с которым он познакомился только на Селевкийском соборе 359²⁵⁸, остается вне поля зрения автора. В конце 358 – начале 359 г. он послал на Запад написанную им книгу *Liber de synodis seu de fide Orientalium* («Книга о соборах или о вере Восточных»). Цель написания этой книги состояла в том, чтобы рассеять взаимные подозрения между восточными и западными епископами и проложить путь к восстановлению общения между ними, прерванного арианскими спорами. О восточных епископах св. Иларий говорит в уважительном тоне, называя их «святейшими мужами» (*sanctissimi viri*)²⁵⁹; он сообщает западным об их выступлении против «второй Сирмийской формулы» 357 года и приводит вероопределение «омиусианского» Анкирского собора 358 года с подробным собственным комментарием к нему, в котором доказывает полное согласие этого

²⁵⁶ Под «персонализмом» здесь и далее в нашей работе мы будем понимать учение о *первичности личности* по отношению к сущности или природе, или, по-другому, учение о необходимости мыслить Бога в *категориях личности*, а не природы, как это понимают многие современные православные богословы. Так, по словам Х. Яннараса, «в христианском богословии не сущность предшествует и предопределяет собою экзистенцию. То, что создает саму возможность существования, изначальную предпосылку бытия, есть личность ... Бог не есть некая заданная сущность, предшествующая Лицам. Напротив, Он прежде всего Личность, которая совершенно свободно ипостазиирует свое бытие, свою природу, то есть образует Ипостаси в предвечном рождении Сына и исхождении Духа» (Яннарас. 1992. С. 64–66; ср. Лосский. 1991. С. 212). Конечно, такую современную философскую интерпретацию учения Каппадокийцев о различии сущности и ипостаси следует принимать с известной долей условности. Даже разделявший ее В. Н. Лосский справедливо писал: «Если Лица существуют, то именно потому, что Они обладают природой: само их происхождение заключается в том, что Они получают природу от Отца» (Лосский. 1991. С. 50). Однако здесь мы не будем обсуждать вопрос различной интерпретации учения Каппадокийцев, поскольку это не связано с темой нашего исследования напрямую и увело бы нас далеко в сторону. Отметим лишь, что подобная оценка тринитарной доктрины Каппадокийцев представлена и у некоторых современных католических авторов. Так, например, современная американская исследовательница Кэтрин ЛаКунья полагает, что «метафизическая революция Каппадокийского учения о Троице заключалась в том, чтобы видеть высший принцип в *ипостаси*, а не *усии*, в *личности*, а не *субстанции*: это ипостась Отца как нерожденного Начала всего, в том числе — Начала Сына и Духа» (LaCugna. 1991. P. 101).

²⁵⁷ *Hilar. Pict. De Trinit. IV 12–13; VI 5–6.*

²⁵⁸ *Contr. Const. 13–14.*

²⁵⁹ *De synod. 80; 88; 90.*

вероопределения с православным учением о Сыне Божиим²⁶⁰. Он также излагает историю «омиусиан», показывая, что и в прошлом они придерживались православного учения, но по различным обстоятельствам были вынуждены несколько раз составлять новые вероопределения, чтобы противодействовать возникающим на Востоке ересь. Он призывает западных епископов оставить свою подозрительность, не придавать исключительного значения термину *ὁμοούσιος* («единосущный») и оценивать вероопределения восточных не по форме, а по содержанию, ведь и сам спорный термин *ὁμοούσιος* не исключал савеллианского понимания. С другой стороны, Иларий приглашает и «омиусиан» не чуждаться термина *ὁμοούσιος*, который, по его мнению, при правильном понимании не только не исключает термина *ὁμοιοούσιος* («подобосущный»), но является его естественным продолжением и пояснением²⁶¹. Сам Иларий не видел сколько-нибудь существенного различия между терминами «единосущный» (*homousius, unius substantiae*) и «подобосущный» (*homoeusius, similis substantiae, similis essentiae*)²⁶² и считал, что они вполне могут взаимодополнять друг друга, если понимать под термином «подобосущный» совершенное, внутреннее природное подобие Лиц Троицы (*naturae similitudo, substantiae similitudo*), а из термина «единосущный» исключать савеллианское слияние Лиц, которого совершенно не допускает термин «подобосущный»²⁶³. В связи с этим тринитарное учение самого Илария имеет определенную антисавеллианскую направленность, что также сближает его с «омиусианами»²⁶⁴. В свою бытность на Востоке, св. Иларий участвовал также в Селевкийском соборе 359 года, где от лица галльских епископов исповедал Никейское учение о «единосущии» Отца и Сына, дав пояснения, исключающие подозрения восточных в савеллианском смысле этого учения²⁶⁵. По словам Илария, «омиусиане», составлявшие самую многочисленную партию на соборе, благочестиво исповедовали, что Сын «из Бога» (*ex Deo*), т. е. «из сущности Бога» (*de substantia Dei*), и что Он существовал вечно (*semper fuisse*)²⁶⁶. Так, за свою деятельность в борьбе с арианством на Западе и научно-теоретическую защиту учения Никейского собора св. Иларий вскоре приобрел известность как «западный Афанасий»²⁶⁷.

Таким образом, тринитарная доктрина св. Илария Пиктавийского сложилась под сильным влиянием восточного учения «омиусиан», а также св. Афанасия Александрийского и Евсевия Эмесского. Но это было не единственным фактором, повлиявшим на формирование его доктрины, которая также испытала определенное влияние ранней западной традиции — св. Иринея Лионского, Тертуллиана и Новациана²⁶⁸. Сложнее обстоит дело с философскими источниками его тринитаризма. Дело в том, что Иларий был плохо знаком с языческой философской традицией и, по выражению одного современного исследователя, «ни в коей мере не был философом»²⁶⁹. Так ли это и действительно ли «в трудах св. Илария нет ни одного

²⁶⁰ De synod. 12–26.

²⁶¹ De synod. 90–91; *Понов*. 2004. С. 428; подробнее об отношении св. Илария к учению «омиусиан» см. *Понов*. 2004. С. 636–640; *Weedman*. 2007a. P. 92–118; 2007b. P. 491–510.

²⁶² De synod. 87: nihil differre.

²⁶³ См. De synod. 67–76; 87; De Trinit. III 23; VII 26; VII 37–39; Tr. Ps. 131. 22; 144. 3.

²⁶⁴ См. *Simonetti*. 1986. P. 54; *Понов*. 2004. С. 504.

²⁶⁵ *Sulp. Sev. Chron.* II 42.

²⁶⁶ *Hilar. Pict. Contr. Const.* 12.

²⁶⁷ См. *Hieron.* Ep. 107.12; *Cassian.* De incarn. VII 24; *Meslin*. 1969. P. 41–42.

²⁶⁸ См. *Smulders*. 1944. P. 289–295; *Figura M., Doignon J.* Introduction // *Hilaire de Poitiers. Le Trinité. Livres I–III.* SC. 443. Paris, 1999. P. 32–46; *Понов*. 2004. С. 491–497; 618–621.

²⁶⁹ *Saffrey*. 1969. P. 248.

места, которое происходило бы из собственно философского порядка»²⁷⁰, мы постараемся установить в ходе анализа его тринитарной доктрины.

4.2. *Тринитарная формула св. Илария и учение о различии Лиц Троицы.* В отличие от Тертуллиана и многих своих современников, св. Иларий для выражения тринитарного учения не использует какую-то одну краткую формулу, наподобие формулы *una substantia – tres personae*²⁷¹. Он приводит множество различных формул. Самая известная из них построена на основе так называемой «крещальной формулы» из Евангелия от Матфея (см. выше, Мф 28:19–20), а также на формуле ап. Павла из первого Послания к Коринфянам (1 Кор 8:6). Действительно, во второй книге трактата Илария «О Троице» мы читаем следующее:

«[Христос] повелел крестить во имя Отца и Сына и Святого Духа, т. е. во исповедание Виновника, Единородного и Дара (*in confessione et auctoris, et unigeniti, et doni*). Виновник²⁷² всего один, так как один Бог Отец (*unus est Deus Pater*), из Которого все (*ex quo omnia*), и один Единородный Господь наш Иисус Христос, через Которого все (*per quem omnia*), и один Дух Святой — Дар во всех (*donum in omnibus*). Таким образом, все Они расположены в соответствии со Своим силами и достоинствами (*suis virtutibus ac meritis ordinata*): одно Могущество, из Которое все (*una potestas ex qua omnia*), одно Порождение, чрез Которое все (*una progenies per quam omnia*), один Дар совершенной надежды (*perfectae spei munus unum*). И не усматривается никакого недостатка в столь великом совершенстве, внутри которого находятся в Отце, Сыне и Духе Святом бесконечность в Вечном, видимость в Образе, употребление в Даре» (*infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere*)²⁷³.

Из этой формулы можно заключить, что, согласно Иларию, Лица Троицы каждое имеет свой статус и отличается от других своим именем, силой, достоинством и особой функцией в сотворенном мире, соответствующей его личному свойству. Рассмотрим эти свойства каждого Лица по отдельности, а затем попытаемся найти в учении Илария основания единства между Ними.

4.2.1. *Бог Отец и Божественная природа.* Учение св. Илария Пиктавийского о едином Боге по своей сути совпадает с его учением о Боге Отце и атрибутах Его Божественной природы²⁷⁴:

«Бог невидимый, неизреченный, бесконечный, для описания Которого слово умолкает, для исследования Которого чувство притупляется

²⁷⁰ Ibid. P. 248. Укажем сразу, что этому противоречит рассказ самого Илария о своем обращении в христианство, когда он перечисляет различные религиозно-философские представления о Боге, распространенные в античном мире (см. *Hilar. Pict. De Trinit. I 1–4*). Кроме того, Иларий нередко критикует философов (см. Тр. Ps. 1.7; 61.2; 63.5; De Trinit. IX 8; XII 19–20 и др.) за неверные представления о Боге; но чтобы их критиковать, он должен был в какой-то мере знать их учения. Кроме того, Иларий имел свои собственные устоявшиеся взгляды на вопросы онтологии и гносеологии, которые встроены в его теологические рассуждения. В связи с этим И. В. Попов в своей книге об Иларии специально посвящает две небольшие главы разбору его онтологии и гносеологии (Попов. 2004. С. 480–485). Анализ онтологической терминологии Илария можно найти также в исследовании П. Смюльдерса (*Smulders. 1944. P. 280–288*).

²⁷¹ *Smulders. 1944. P. 280.*

²⁷² Под термином «Виновник» (лат. *auctor*, соответствует греч. αἴτιος) Иларий понимает Первопричину, Первоначало или Первоисточник бытия, каковым является Бог Отец (см. ниже).

²⁷³ De Trinit. II 1. Ср. De Trinit. II 29; XII 57.

²⁷⁴ *Smulders. 1944. 209; Попов. 2004. С. 457, 497; Figura, Doignon. 1999. P. 83.*

и для постижения Которого ум сковывается, имеет, как мы сказали, имя Своей природы в Отце»²⁷⁵.

Понятие о Боге как самобытном, ни от кого не заимствованном, независимом Бытии (*esse, id quod est*) лежит в основе понимания Илариюем Бога Отца. Согласно Иларию, то, что Бог есть (*id quod est*), т.е. Свою сущность, Он имеет не откуда-то извне, но из Себя Самого и в Себе Самом (*ex se atque in se obtinens*)²⁷⁶. Но это есть ничто иное, как философское парменидо-платоновское понятие *истинного Бытия*, которое не возникло и не может исчезнуть. Правда, св. Иларий, как ранее Филон Александрийский и раннехристианские апологеты, связывает это учение о самобытии Бога с библейским именем Бога «Сущий» (Исх 3:14, лат.: *Ego sum qui sum*, «Я есмь Тот, Кто есмь»):

«Когда об этом и многом другом такого рода я размышлял в своей душе, я наткнулся на книги, которые, по преданию иудейской религии, были написаны Моисеем и пророками. В них содержалось следующее свидетельство Бога-Творца о Самом Себе: “Я есмь Тот, Кто есмь”. И еще: “Так скажи сынам израилевым: Тот, Кто есть, послал меня к вам” (Исх 3:14). Я весьма удивился столь совершенному обозначению Бога, которое выражало непостижимое понятие о Божественной природе словами, наилучшим образом приспособленными к человеческому пониманию. В самом деле, нет ничего более свойственного Богу, чем бытие (*esse*), ведь то самое, что существует (*id ipsum quod est*), не относится к имеющему когда-либо конец или начало, но то, что существует непрестанно в могуществе нетленного блаженства, никогда не могло и не сможет не существовать, потому что все Божественное не знает ни уничтожения, ни начала. И поскольку вечность Бога ни в чем не отступает от самой себя, по достоинству Он указал на то самое, что существует, для свидетельства о Своей неразрушимой вечности (*in corruptae suae aeternitatis*)»²⁷⁷.

Из этого понятия Бога как Самобытия Иларий выводит все остальные атрибуты Его природы, такие как: неизменность, вечность, бесконечность, нетленность, простота, неделимость, вездесущие и т. д.²⁷⁸ В самом деле, Бог есть существо абсолютно единое и не имеющее различий (*unum et indifferens*)²⁷⁹, совершенно простое (*ex simplicitate perfectus*)²⁸⁰, несоставное и не имеющее частей²⁸¹. Так как Бог прост и не состоит из частей, Он присутствует повсюду целиком (*totus*)²⁸². Точно так же Бог присутствует во всяком времени всей Своей вечностью²⁸³, которая обуславливает Его неизменность: «Бог неизменяем, и вечность не подвергается ни ухудшению, ни исправлению, ни развитию, ни ущербу»²⁸⁴. Бог есть совершенная Полнота, которой ничего не недостает (*perfecta plenitudo*)²⁸⁵. Он также есть бесконечная Сила (*virtus*) и

²⁷⁵ De Trinit. II 6: Deus invisibilis, ineffabilis, infinitus: ad quem et eloquendum sermo sileat, et investigandum sensus hebetetur, et complectendum intelligentia coartetur. Habet tamen, ut diximus, naturae suae nomen in Patre: sed Pater tantum est. Ср. De Trinit. VII 27.

²⁷⁶ De Trinit. II 6; ср. XI 47; Tr. Ps. 2.13; 63.9.

²⁷⁷ De Trinit. I 5.

²⁷⁸ См. De Trinit. I 5–6; II 6 и др.

²⁷⁹ De Trinit. I 7.

²⁸⁰ De Trinit. IX 61.

²⁸¹ De Trinit. VII 27.

²⁸² De Trinit. I 6; III 2; VIII 24; Tr. Ps. 118.19.8; 144.21.

²⁸³ De Trinit. II 6; XII 24; Tr. Ps. 138.32; 144.12.

²⁸⁴ De Trinit. III 13.

²⁸⁵ De Trinit. XI 44.

Могущество (*potestas*)²⁸⁶. Последнее определение, известное нам уже от Тертуллиана, наряду с понятием Самобытия, представляется Иларию наиболее характерным именем Бога²⁸⁷, в связи с чем он часто говорит о Боге как о «вечном Могуществе живой Природы» (*aeterna naturae viventis potestas*)²⁸⁸, «живой мощи безграничной Силы» (*immensae virtutis vivens potestas*)²⁸⁹, о «безмерности Божественной Силы»²⁹⁰, «нерожденном могуществе бесконечной Силы»²⁹¹, «бесконечности вечной и неизменной Силы»²⁹² и т.п. В отличие от Тертуллиана, Иларий отрицает в Боге не только внешнюю материальную сложность²⁹³, но и внутреннюю *метафизическую* сложность и считает, что в абсолютной простоте Божией нет различия между сущностью и свойствами, субстанцией и акциденциями, содержащим и содержимым:

«Посредством того, чем обладает Отец (*per id quod habet Pater*), в обладании указан Он Сам (*ipsum illum significavit in habendo*), так как Бог не есть нечто сложное, наподобие человека, чтобы в Нем одним было то, что у Него имеется, а другим — Сам Тот, Кто имеет. Наоборот, все, что Он есть, есть жизнь, т. е. природа совершенная, абсолютная и бесконечная, которая не состоит из неравных частей, но сама живет через целое»²⁹⁴.

В Боге нет различия между *natura* («природа») и *res naturae* («принадлежность природы»), между *ipse* («Сам» Бог) и *sua* («Свое», т.е. Его атрибуты): «Бог обнаруживает всего Себя через Свое (*se omnem per sua*) и дает понять, что Свое — это ни что иное, как Он Сам (*sua non aliud quam se esse*). То, что Его, есть ни что иное, как Он Сам»²⁹⁵. По учению Илария, простота Божественной природы предполагает не только тождество носителя и свойств, но и тождество самих Божественных свойств друг другу: «Все, что в Боге, едино: что есть Дух, то есть Свет, Сила и Жизнь, и что есть Жизнь, то есть Свет, Сила и Дух»²⁹⁶. Впоследствии это представление Августин развернет в целую теорию «Божественной простоты», ставшую одной из главных составляющих «латинской тринитарной парадигмы».

Следуя ранней латинской традиции (Тертуллиан, Лактанций), которая, в свою очередь, опиралась на физику стоиков²⁹⁷, Иларий часто называет Божественную природу «Духом» (*Spiritus*):

«Бог есть Дух, а Дух неограничен и необъятен; силою Своей природы Он везде присутствует и нигде не отсутствует, весь во всем изобилует»²⁹⁸.

²⁸⁶ De Trinit. I 13; II 1; IV 36–37; VII 27 и др.

²⁸⁷ De Trinit. I 4; IV 37.

²⁸⁸ De Trinit. VII 27.

²⁸⁹ De Trinit. VIII 24.

²⁹⁰ Tr. Ps. 118.19.8.

²⁹¹ De Trinit. IV 9.

²⁹² De Trinit. IV 36.

²⁹³ De Trinit. XII 8.

²⁹⁴ De Trinit. VIII 43.

²⁹⁵ De Trinit. VIII 24; IX 31.

²⁹⁶ De Trinit. VII 27; ср. IX 61; Tr. Ps. 129.3.

²⁹⁷ И. В. Повов находит и другие параллели со стоицизмом, поскольку, по его мнению, «общие метафизические представления Илария носят на себе печать стоической философии», о которой он мог узнать через посредство Тертуллиана (Повов. 2004. С. 480). Так, в своем раннем комментарии на Евангелие от Матфея Тертуллиан разделял стоическое представление о телесности всего сущего (см. Com. Matth. V 8: *Nihil est quod non in substantia sua et creation corporeum sit: et omnium, sive in coelo sive in terra, sive visibilium sive invisibilium, elementa formata sunt*); правда, несяно, распространял ли он это представление на Бога, как Тертуллиан и Фебадий. В зрелых сочинениях он ясно говорит о бестелесности Бога (*incorporalis natura*, см. De Trinit. IX 37; XII 8; Tr. Ps. 129.3–4 и др.).

²⁹⁸ De Trinit. II 31.

«Бог есть Дух, то есть невидимая, неизмеримая, в себе самой пребывающая и вечная природа»²⁹⁹.

Если теперь мы сравним это учение о едином Боге, Его природе и атрибутах с учением Илария о Боге Отце, то мы сразу увидим, что они тождественны. В самом деле, Бог Отец — это «нерожденный Бог» (*innascibilis Deus*), «безначальное Начало всего» (*universorum origo*), «Первопричина всего» (*auctor omnium*)³⁰⁰, «Родитель вселенной» (*parens universitatis*)³⁰¹. Его особое личное свойство — «безначальность» и «нерожденность» (*innascibilis, ingenitus, innatus*)³⁰², т.е. независимость и самобытность бытия:

«То, что свойственно Богу Отцу (*Deo Patri proprium*), оставим Ему свойственным и тайным, исповедуя в Нем нерожденное могущество вечной Силы»³⁰³; «одну нерожденную Силу (*virtutem innascibilem*) и одну безначальную Мощь» (*sine initio potestatem*)³⁰⁴; ведь «кроме нерожденного Бога нет иного нерожденного Бога»³⁰⁵.

Вместе с тем, Бог Отец — это начало всякого бытия, как Божественного, так и сотворенного³⁰⁶. Только Отец имеет бытие от Самого Себя, а не от кого-то другого³⁰⁷. Именно поэтому св. Иларий, так же как впоследствии св. Григорий Богослов³⁰⁸, утверждает, что Отец «больше Сына (*major Filio*), но только как Отец Сына, по рождению, а не по роду» (*generatione, non genere*)³⁰⁹. Абсолютная полнота бытия Отца проявляется в рождении Сына, по отношению к Которому Он есть «Начало» (*principium*), «Причина» (*auctor*)³¹⁰ и «Глава» (*caput*)³¹¹, а также в изведении Св. Духа, по отношению к Которому Он также есть Причина³¹². Эти природные свойства Отца — вечны (*aeternae proprietates*), так что Отец есть «как вечный Бог, так и вечный Отец»³¹³. Своеобразная деятельность Бога Отца в творении и промыслении совпадает с Его ролью в бытии других Божественных Лиц: Отец — это Начало и Причина (принцип *ex quo*, «из Которого») всякого промыслительного действия Бога в мире³¹⁴. Не менее подробно в полемике с арианами св. Иларий раскрывает учение о Сыне Божиим.

4.2.2. *Бог Сын*. Согласно Иларию, Сын Божий, которого он называет «Единородным Богом» (*unigenitus Deus*), характеризуется свойством «рожденности» (*genitus*) или «единородности» (*unigenitus*), которое принадлежит только Ему одному и не допускает соучастника в этом свойстве, ведь так же как кроме нерожденного Отца нет другого «нерожденного Бога», так и кроме Единородного Сына нет другого «Единородного Бога»³¹⁵. Способ Его происхождения от Отца — это истинное и

²⁹⁹ Tr. Ps. 129.3; ср. De Trinit. VIII 24; XI 12. О других значениях термина *Spiritus* у Илария см. ниже.

³⁰⁰ De Trinit. II 1.

³⁰¹ De Trinit. II 1; IV 6; Tr. Ps. 52.6.

³⁰² De Trinit. II 6; II 11; III 3; IV 15; IV 33; VII 11; IX 31; XI 5.

³⁰³ De Trinit. IV 9.

³⁰⁴ De Trinit. IV 15.

³⁰⁵ De Trinit. IV 33.

³⁰⁶ De Trinit. II 6.

³⁰⁷ De Trinit. II.6; Tr. Ps. 2.13–14.

³⁰⁸ Greg. Naz. Or. 30.7.

³⁰⁹ Tr. Ps. 138.17.

³¹⁰ De Trinit. IX 31; XII 21; XII 52–54.

³¹¹ De synod. 60.

³¹² De Trinit. II 29.

³¹³ De Trinit. XII 52.

³¹⁴ De Trinit. II 1; II 6; III 15; IV 6; IV 16.

³¹⁵ De Trinit. II 1; II 6; IV 33.

совершенное природное рождение (*perfecta nativitas, veritas nativitatis, absoluta generatio*), в результате которого получит бытие (*subsistuerit*) истинный Сын и совершенный Бог (*perfectus Deus*), рожденный «из Бога в Бога» (*in Deum ex Deo natus*)³¹⁶. Поэтому Сын есть такое же самостоятельное Божественное «Лицо» (*persona*), как и Отец. Помимо термина *persona*, который у Илария означает «субъект», нечто реально и самостоятельно существующее³¹⁷, он, подобно св. Афанасию и «омиусианам», выражает самостоятельное бытие Сына с помощью таких философских терминов, как *res*³¹⁸ («вещь», «предмет»; соответствует греч. *πράγμα*), *subsistere*³¹⁹ («существовать самостоятельно», букв. «стоять-под-собой», отсюда происходит уже известный нам через Руфина термин *subsistentia*, являющийся аналогом греч. *ὑπόστασις*)³²⁰, *subsistens*³²¹ («самостоятельно существующий», соответствует греч. *ὑφεστώς*) и *substantivus*³²² («самостоятельный», соответствует греч. *ὑποστατικός*)³²³.

Подобно св. Афанасию, Иларий полагает, что рождение Сына (*nativitas, generatio*) существенным образом отличается от творения (*creatio, coeptum esse*), которое состоит в том, что сущность или природа, из которой создается вещь, чужда природе творящего. Бог создает вещи или из ничего, или из вещей, ранее созданных из ничего, как, например, животных из воды или живое из неодушевленного; рождение же Сына есть произведение Рождаемого из собственной природы Родителя, т. е. *акт передачи природы* от Родителя к Рожденному³²⁴. Поэтому, если Слово Божие называется в Библии Сыном Божиим, это значит, что Он произошел не из ничего и не из какой-либо сущности, чуждой Богу, но из природы Бога Отца — «из того, что было в Боге»³²⁵. Здесь мысль Илария полностью соответствует учению Никейского Символа и св. Афанасия: Сын рожден «из сущности Отца» (*de substantia Patris*)³²⁶, т. е. «из природы Бога» (*ex natura Dei*)³²⁷. Рождение Сына происходит «в единстве природы» с Отцом (*in naturae unitate*)³²⁸, а потому Сын «единосущен» и «единоприроден» Ему. Как показал А. Веррастро, у св. Илария, так же как и у св. Афанасия, основанием «едносущия» является именно это представление о совершенном «природном рождении» Сына от Отца³²⁹. При этом Сын получает от Отца не часть Его природы, а всю природу целиком, ибо рождается от Отца как «целый Бог от целого Бога» (*Deum totum ex Deo toto*)³³⁰. Если бы у Сына чего-то недоставало по сравнению с Отцом, то в Сыне не было бы полноты Божества, обитающей в Нем (*plenitudo deitatis in Filio*)³³¹. В связи с этим св. Иларий отвергает тринитарную терминологию Тертуллиана, предполагавшую, что Отец есть *tota substantia* («целая сущность»), а Сын — ее *portio* («часть»), *derivatio* («ответвление») или *protensio* («протяжение»)³³².

³¹⁶ De Trinit. IV 42; VII 11; VII 39; IX 37; VIII 55–56; XII 52.

³¹⁷ Smulders. 1944. P. 214, 215, 288.

³¹⁸ De Trinit. XII 54.

³¹⁹ De Trinit. IV 4; IV 13; IV 35; VII 41.

³²⁰ Этот термин Иларий использует лишь один раз в трактате «О соборах» (De synod. 32), где речь идет о соответствии латинской и греческой тринитарной терминологии (см. выше).

³²¹ De Trinit. V 35; VII 11; VII 19.

³²² De Trinit. X 21: *substantivus Deus*.

³²³ Об этих терминах см. Smulders. 1944. P. 285–288; Морескини. 2011. С. 399–402.

³²⁴ De Trinit. V 37; VI 14; VI 19; VI 35; VII 14; VIII 18; XI 11; XII 16–17; De synod. 17.

³²⁵ De Trinit. III 3–4; VI 12–14; IX 30; XI 11.

³²⁶ De synod. 15; 37; 58; 84; 88.

³²⁷ De Trinit. V 35; V 37; V 39; VI 9; VI 28; VII 8; IX 10–12.

³²⁸ De Trinit. XII 54.

³²⁹ Verraastro. 1948. P. 27–68.

³³⁰ De Trinit. VI 10; ср. II 8; IX 61.

³³¹ De Trinit. III 4.

³³² De Trinit. II 22; V 37; VI 35.

Помимо этого представления о природном рождении Сына св. Иларий развивает учение Афанасия о Сыне как *Образе Божиим*. Действительно, согласно Иларию, Сын есть совершенный и истинный Образ Бога Отца (*forma, imago, species, species in imagine, vultus*)³³³. Как разъясняет Иларий, «то, что [есть] в Образе (*in forma*), происходит путем образования в Образ» (*formatur in formam*)³³⁴, т. е., если Сын как «Единородный Бог» есть Образ «Нерожденного Бога», то в Нем есть «истина совершенной и абсолютной природы (*perfectae atque absolutae naturae veritas*), благодаря которой Он есть истинный Образ» (*imaginem veritatis*)³³⁵. Другими словами, Сын есть «Образ сущности» Отца (*imago substantiae*)³³⁶ и в Самом Себе, как в зеркале (*tamquam speculum*)³³⁷, отражает всю полноту природы Отца (*imago naturae, imago substantiae*)³³⁸, не отличаясь по природе (*indifferens; naturae indifferentia*) от Того, чьим Образом и «неразличным подобием» (*indiscreta similitudo*) Он является³³⁹.

Под влиянием тринитарной доктрины «омиусиан» Иларий для характеристики Сына по отношению к Отцу часто использует термины, указывающие на Их совершенное «подобие» (*similis, similitudo*)³⁴⁰. По его мнению, подобие Сына Отцу, будучи «подобием природы» (*naturae similitudo, substantiae similitudo, naturalis similitudo*), достигает степени полного «равенства» (*aequalitas*)³⁴¹. Такое «неразличное подобие» возможно только между существами одной природы, передаваемой через рождение³⁴². Сам акт рождения Сына не имеет в себе ничего пространственного и телесного и состоит в том, что Отец без отделения или отсечения, Сам оставаясь целым и ничего не теряя, сообщает всю Свою природу Сыну:

«Не через отсечение, или протяжение, или ответвление Бог из Бога, но происходит через рождение из силы природы в ту же природу»³⁴³.

Рождение Сына произошло вне времени (*sine tempore*), оно — вечное (*nativitas aeterna*)³⁴⁴. Для доказательства этого тезиса, оспаривавшегося арианами, Иларий прибегает к различным аргументам. Так, основываясь на Евангелии от Иоанна (Ин 1:1–3), Иларий доказывает, что Слово Божие было у Бога «в начале», т. е. всегда, прежде всех времен, которые были созданы Им и посредством Него³⁴⁵. Другое доказательство предвечного рождения Сына выводится им из понятия вечности Бога как Отца, ибо признавать Сына рожденным во времени, значит, мыслить Отца подчиненным времени, что недопустимо; поэтому следует признать, что Бог всегда был Отцом, а следовательно, вечно существовал и Сын³⁴⁶. Кроме того, Отец и Сын — понятия соотносительные; поэтому вечное бытие Отца предполагает и вечное бытие Сына, и наоборот³⁴⁷ (агумент, который мы встречали неоднократно, начиная с Новациана и Оригена). Вечность Сына следует также из представления о Нем как совершенном Образе Бога Отца, Который в силу истинной полноты Божества во всем

³³³ De Trinit. II 1; III 18; VII 37; VIII 46; Tr. Ps. 68.25.

³³⁴ Tr. Ps. 138.15.

³³⁵ De Trinit. XI 5.

³³⁶ De Trinit. III 23.

³³⁷ De Trinit. IX 69.

³³⁸ De Trinit. III 23; VIII 49; X 6.

³³⁹ De synod. 13; De Trinit. VII 11; VII 39; IX 69.

³⁴⁰ De Trinit. I 29; III 23; VII 26; VII 31; VII 37–39; De synod. 19; 22; 67; 81; Tr. Ps. 131.22; 144.3 и др.

³⁴¹ De Trinit. VII 15; VII 26; De synod. 67; 72; 75.

³⁴² De Trinit. III 23; VII 15; VII 26.

³⁴³ De Trinit. V 37; cp. II 8; III 17; VI 35.

³⁴⁴ De Trinit. IV 13; XII 54.

³⁴⁵ Tr. Ps. 2.23; De Trinit. II 13; II 17.

³⁴⁶ De synod. 26; Com. in Matth. XVI 4.

³⁴⁷ De Trinit. XII 21–23; cp. XII 32; De synod. 25.

равен Отцу, а следовательно, и в вечном бытии, которое свойственно только Богу³⁴⁸. Наконец, вслед за Оригеном и Афанасием Иларий обращает внимание, что Сын Божий называется в Библии Божией Премудростью, Силой и Словом (*Sapientia et Virtus et Verbum*), без которых Бог Отец никогда не существовал³⁴⁹. Если допустить, что «было время, когда Сына не было», то Отец до рождения Сына–Премудрости был бы несовершенен (*imperfectus*), а после рождения стал преизбыточен (*superfluous*), что нелепо³⁵⁰. Вместе с тем, Иларий подчеркивает, что у Бога «Слово — это не произнесение звука (*prolatio vocis*), но Бог от Бога, самостоятельно существующий (*subsistens*) вместе с истинным рождением как собственный (*proprius*)³⁵¹ от Отца и неотделимый от Него из-за неразличия природы»³⁵².

Хотя акт Божественного рождения непостижим для человеческого ума и невыразим средствами человеческого языка³⁵³, для его объяснения Иларий использует различные физические аналогии³⁵⁴. Так, он приводит известную нам через ранних апологетов аналогию с зажжением одного огня от другого³⁵⁵, при котором не происходит отделения, отсечения или умаления первого огня, однако второй огонь имеет природу первого огня, рождаясь, как свет от света, что указывает на единство природной сущности (*unitas substantiae naturalis*), или родовой природы Отца и Сына (*genere naturae*)³⁵⁶. При этом Иларий критикует предшествующих христианских мыслителей (прежде всего, апологетов) за использование таких материалистических аналогий Божественного рождения, как: дерево – ветвь, источник – ручей, огонь – тепло, так как они подразумевают пространственное протяжение и количественное уменьшение первичной сущности, как это было, например, у Тертуллиана; он также не приемлет саму идею «нумерического» (т.е. единично-конкретного) единства сущности Отца и Сына, что хорошо видно из следующего рассуждения Илария:

«Как мы часто упоминали, в единстве Бога Отца и Бога Сына нет порока человеческих мнений, чтобы оно было протяжением, или цепью, или истечением, как источник изливает из начала ручей, или дерево носит ветвь на стволе, или огонь распространяет тепло в пространстве. Эти предметы скорее пребывают в неотделимом от себя протяжении и содержатся в нем, чем существуют сами по себе, как и тепло находится в огне, и ветвь в дереве, и ручей в источнике. И это скорее есть единичный предмет, существующий сам по себе (*ipsa res sola sibi est*), чем предмет, происшедший

³⁴⁸ De Trinit. XII 24; De synod. 25.

³⁴⁹ De Trinit. XII 52.

³⁵⁰ De Trinit. XII 54. Впрочем, иногда Иларий, в отличие от св. Афанасия и в согласии со св. Иринеем Лионским и многими соборными вероопределениями середины IV века, говорит, что Отец премудр Сам по Себе, а Сын рождается от Него как «Сила от Силы, Премудрость от Премудрости» (De Trinit. II.7).

³⁵¹ Лат. *proprius* соответствует греч. ἰδιος у св. Афанасия (Contra Arianos I 9; I 14; III 62).

³⁵² De Trinit. VII 11. В связи с этим Иларий прямо отвергает распространенную у апологетов аналогию рождения Сына с произнесением человеком слова, так как, по его мнению, она лишает Сына субстанциальности (*substantivum*), т.е. самостоятельного существования (De Trinit. X 21). Вместе с тем, И. В. Попов полагал, что в своем раннем комментарии на Евангелие от Матфея, зависящем исключительно от ранней латинской традиции, Иларий, подобно Тертуллиану и апологетам, использовавшим теорию «двойственного слова», различал «два момента в бытии Сына: вечное пребывание в Отце и рождение» (Понов. 2004. С. 459). В частности, на это может указывать следующая фраза из комментария: «Сын, существующий из сущности Отца и внутри сущности Отца» (*Filium ex Patris substantia atque intra Patris substantiam consistentem*, Com. Matth. IV 14).

³⁵³ De Trinit. II 9; III 17–18; XII 53.

³⁵⁴ Следует отметить, что Иларий, в отличие от большинства латинских теологов, в своих рассуждениях о Боге с большой неохотой прибегает к аналогиям, взятым из материального мира, так как, по его мнению, они совершенно не соответствуют величию и достоинству бесконечного Бога (см. De Trinit. I 19; ср. IV 2; VI 9; VII 28 и др.).

³⁵⁵ См. *Iustin.* Dial. 61.2–3; *Tatian.* Orat. ad Graec. 5.1–2 (см. выше в Главе II).

³⁵⁶ De Trinit. VII 29.

из [другого] предмета, потому что дерево не может быть не чем иным, как ветвью, огонь не чем иным, как теплом, источник не чем иным, как ручьем. А Единородный Бог есть из совершенного и неизреченного рождения существующий Бог (*unigenitus Deus ex perfecta atque inenarrabili nativitate subsistens Deus*), истинное порождение нерожденного Отца, бестелесное рождение бестелесной природы, Бог живой и истинный от Бога живого и истинного, Бог неотделимой от Бога природы, так как ни существующее рождение не производит Бога другой природы, ни рождение, производящее сущность, не изменяет природу сущности в роде (*neque generatio, quae substantiam provehebat, substantiae naturam demutavit in genere*)»³⁵⁷.

Иногда Иларий, вслед за св. Афанасием, использует одну разновидность «психологической аналогии» — известную аналогию с рождением в человеческой душе слова, мудрости и силы. Эта аналогия позволяет Иларию подчеркнуть духовный характер рождения Сына, Его нераздельность с Отцом и соичность Ему:

«Хотя в нас слово, мудрость и сила есть результат нашего внутреннего движения, у Тебя же, напротив, это есть абсолютное рождение совершенного Бога, Который есть Твое Слово, Премудрость и Сила, так что вечно неотделим от Тебя Тот, Кто оказывается рожденным от Тебя с этими именами Твоих вечных свойств»³⁵⁸.

Вместе с тем, Иларий весьма неохотно использует встречающуюся у Афанасия и Каппадокийцев аналогию с человеческим рождением (*humana nativitas, humanus partus*)³⁵⁹, поскольку, по его мнению она предполагает дробление, пространственное разделение и страдание сущности родителя. Поэтому он скорее склонен отвергать эту аналогию:

«Бог рождается от Бога не по обыкновению человеческого рождения, и не посредством элементов нашего происхождения, как человек происходит от человека. Напротив, целостно, совершенно и нескверно рождение у Того, чье рождение есть скорее исхождение от Бога (*a Deo exitio*), чем рождение. В самом деле, единый происходит от единого. Там нет деления на части, нет умаления, нет ущербления, нет ответвления, нет протяжения, нет страдания, но рождение живой природы от Живого (*non est portio, non est defectio, non est deminutio, non derivatio, non protensio, non passio, sed viventis naturae ex vivente nativitas est*)»³⁶⁰.

Иларий пытается найти ответ на вопрос о внутреннем мотиве или причине рождения Сына от Отца. Хотя он настаивает на природном характере рождения Сына, вместе с тем, он стремится устранить подозрение в необходимом и принудительном характере этого рождения таким образом, что видит причину рождения Сына во всемогуществе, любви и щедрости Отца³⁶¹. Действительно, согласно Иларию, — и в этом он отличается от св. Афанасия, — Отец родил Сына «по Своей любви и силе» (*per caritatem et virtutem*)³⁶² и даже «по Своей воле и решению» (*ex voluntate atque*

³⁵⁷ De Trinit. IX 37.

³⁵⁸ De Trinit. XII 52: *Namque cum verbum et sapientia et virtus in nobis interioris motus nostri opus nostrum sit, tecum tamen perfecti Dei, qui et Verbum tuum et Sapientia et Virtus est, absoluta generatio est; ut inseparabilis semper a te sit, qui in his aeternarum proprietatum tuarum nominibus ex te natus ostenditur.*

³⁵⁹ De Trinit. VII 28–30; De synod. 73.

³⁶⁰ De Trinit. VI 35.

³⁶¹ Com. in Matth. XVI 4; De Trinit. VI 21.

³⁶² De Trinit. III 3.

consilio)³⁶³. Противопоставляя Божественное рождение естественному рождению человека, он отмечает, что различие между ними в том, что рождение человека происходит по необходимым законам зачатия и чревоношения, а Божественное рождение чуждо естественной необходимости и есть дело Божественной свободы³⁶⁴. Хотя Иларий различает происхождение по сущности и происхождение по воле, но соединяет то и другое в акте Божественного рождения:

«Всем творениям сущность дала воля Божия (voluntas Dei), а Сыну природу дало совершенное рождение из бесстрастной и нерожденной сущности (ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas). Ведь все было создано таким, каким захотел Бог, а Сын, рожденный от Бога, существует таким, каким и Бог. И природа произвела не неподобную Себе природу, но Рожденный из сущности Божией обнаруживает сущность природы соответственно рождению, а не [сущность] воли соответственно творениям (ex substantia Dei genitus naturae secundum originem attulit, non secundum creaturas, voluntatis essentiam)... Сына родила не только воля и не сущность, изменившаяся и вынужденная к этому повелением естественного закона. Не требовала порождения сущность, и природа Родившего не различается у Рожденного, и не отсутствие во времени имени Отца, но прежде всех времен Отец из сущности Своей природы, бесстрастно желая, дал Сыну сущность природного рождения (ante tempora omnia Pater ex naturae suae essentia, impassibiliter volens, Filio dedit naturalis nativitatis essentiam)»³⁶⁵.

Наконец, по учению Илария, особая функция Сына в Божественном промысле определяется тем, что Он как «Бог чрез Которого все» (Deus per quem omnia) и «в Котором все» (in quo omnia), есть принцип откровения Отца в творении мира и спасении³⁶⁶:

«Один Рожденный из Бога в Бога, чрез Которого создано было все на небе и на земле, чрез Которого сотворены времена и века, так как все, что существует, получает бытие от Его действия»³⁶⁷.

4.2.3. *Святой Дух*. Учение Илария о Святом Духе не столь определено, как его учение об Отце и Сыне³⁶⁸. Так, Иларий, в отличие от Тертуллиана и многих других латинских теологов, никогда не называет Дух «третьим Лицом» (persona) наряду с Отцом и Сыном³⁶⁹. Однако это умолчание не означает, что Иларий не считает Дух Богом. По мнению Илария, Св. Дух хотя и не является нерожденным, как Отец, или единокровным, как Сын, но Он не есть и Их творение. Он принадлежит Богу (Dei est) и единой Божественной природе (res naturae unius)³⁷⁰, будучи «Силой этой природы» (naturae suae potentia)³⁷¹. В связи с этим Св. Дух осмысливается Иларием в рамках

³⁶³ De synod. 87; ср. De Trinit. III 4. В этом представлении о рождении Сына по воле Отца Иларий по сути воспроизводит уже известное нам учение Новациана (см. выше, Глава II), что очень странно выглядит в споре с арианами, которые как раз и настаивали на том, что Сын, как и все остальные творения, возник по воле Бога Отца.

³⁶⁴ De Trinit. XII 8.

³⁶⁵ De synod. 58–59.

³⁶⁶ De Trinit. II 1; IV 6; IV 15–16; 36–38; V 5; VIII 50; Tr. Ps. 2.14.

³⁶⁷ De Trinit. IV 42.

³⁶⁸ В компактном виде оно содержится во второй, восьмой и двенадцатой книгах его трактата «О Троице» (см. De Trinit. II 1–29; VIII 28–50; XII 52–57).

³⁶⁹ Smulders. 1944. P. 268.

³⁷⁰ De Trinit. VIII 26; ср. XII 55; II 29–32

³⁷¹ De Trinit. XII 55.

предшествовавшей западной бинитаристской тенденции то как синоним *Божественной природы* Сына, общей у Него с Отцом³⁷², то как общая *сила* (potentia) и *принадлежность* (res) Отца и Сына³⁷³:

«Итак, в нас обитает Христос; и поскольку обитает Христос, обитает Бог. Далее, поскольку в нас обитает Дух Христа (Spiritus Christi), то, при обитании в нас Духа Христа, обитает не какой-то иной дух, но Дух Божий (Spiritus Dei). И если считается, что через Духа Святого в нас пребывает Христос, то Его следует понимать и Духом Бога, и Духом Христа (ita Spiritum Dei, ut Spiritum Christi). И поскольку посредством природы предмета (per naturam rei) в нас обитает сама природа (natura ipsa), признается, что природа Сына ничем не отличается от Отца; ведь Дух Святой, Который есть Дух Христа и Дух Бога, оказывается предметом одной [с Ними] природы (res naturae esse unius). Итак, я спрашиваю, каким образом Они не едины по природе (ex natura unum sunt)? От Отца исходит Дух истины, от Сына посылается и от Сына принимает. Но ведь все, что имеет Отец, принадлежит Сыну; следовательно, Кто от Него получает, Тот есть Дух Бога, и Он же есть Дух Христа. Он есть принадлежность природы Сына, и та же самая принадлежность природы Отца (res naturae Filii est, sed eadem res et naturae Patris est)»³⁷⁴.

Из этого отрывка также можно заключить, что Иларий видит особое личное свойство Св. Духа — *исходить от Отца* (a Patre procedere, proficisci, egressio) и *посылаться* (mitti) Сыном³⁷⁵. Действительно, Иларий, подобно св. Афанасию, неоднократно говорит об исхождении Св. Духа от Отца и Его послании в мир Сыном:

«Из Тебя [Отца] Он изшел (ex Te profecto) и через Него [Сына] послан (per eum misso)»³⁷⁶; «от Отца исходит Дух истины, но посылается от Отца Сыном (a Filio a Patre mittitur), ибо все, что принадлежит Отцу, принадлежит и Сыну»³⁷⁷.

Вместке с тем, Иларий все же высказывает свою нерешительность в вопросе происхождения Духа и отличия этого происхождения от рождения Сына:

³⁷² См. De Trinit. VIII 48; IX 69; XI 17; Tr. Ps. 138.21; Com. Matth. II 5; XXXI 3 и др. О бинитаризме Илария см. Попов. 2004. С. 464–465. П. Смульдерс, на наш взгляд, безуспешно оспаривает распространенную точку зрения о том, что у Илария присутствуют следы раннего латинского бинитаризма (Smulders. 1944. P. 271).

³⁷³ Как мы отмечали выше, Иларий не проводит в Боге *реального* различия между природой (natura) и ее свойствами («принадлежностью природы», res naturae). Поэтому, если Св. Дух, будучи Духом Бога, есть принадлежность Бога, а принадлежность природы совпадает в Боге с самой природой, значит, Св. Дух — это сама Божественная природа, общая у Отца и Сына. Хотя мы не находим такого вывода у Илария *explicitè*, он есть уже у ближайших последователей Илария — св. Амвросия и Августина, о чем речь пойдет ниже. По мнению А. Бека, у Илария «различие между Духом как природой и как лицом не понимается как реальное; между ними нет существенной разницы» (Beck. 1903. S. 242). Отсутствие у Илария именованного Св. Духа «Лицом» (*persona*) также может быть связано с представлением о Нем как об общей природе Отца и Сына.

³⁷⁴ De Trinit. VIII 26. Ср. De Trinit. VIII 22: Et quaero nunc in Spiritu Dei utrum naturam, an rem naturae significatam existimes. Non idem est enim natura, quod naturae res: sicuti non idem est homo, et quod hominis est, nec idem est ignis, et quod ignis ipsius est: et secundum hoc non idem est Deus, et quod Dei est.

³⁷⁵ De Trinit. VIII 19–20; XII 55.

³⁷⁶ De Trinit. XII 55; ср. XII 56–57.

³⁷⁷ De Trinit. VIII 20; ср. VIII 26.

«Что мы будем понимать, — спрашивает он, — под тем, что Сын посылает от Отца: нечто ли полученное, или отпущенное, или рожденное (*utrum acceptum, aut dimissum, aut genitum*)? Ибо то, что Он был намерен послать от Отца, должно по необходимости обозначать что-нибудь одно из этого. Он был намерен послать от Отца того “Духа истины, Который от Отца исходит”. Но там нет уже получения (*acceptio*), где указано исхождение (*processio*). Остается утвердить нашу мысль на том, чтобы признавать в этом или исхождение самостоятельно пребывающего (*consistentis egressionem*), или происхождение рожденного (*geniti processioem*)»³⁷⁸.

Кроме того, Св. Дух принимает от Сына «могущество (*potestas*), силу (*virtus*) и учение (*doctrina*)», ведь, по мысли Илария, даже если признать, что «исходить от Отца» — это не то же, что «принимать от Сына», но следует согласиться, что одно и то же означает «принимать от Сына» и «принимать от Отца», поскольку все, что имеет Отец, имеет и Сын³⁷⁹. Так или иначе, ясности в вопросе об исхождении Св. Духа Иларию добиться так и не удалось, и поэтому он оставил вопрос открытым, не отрицая возможности различных интерпретаций исхождения Св. Духа³⁸⁰. Так, иногда Иларий использует тертуллиановскую формулу исхождения Св. Духа «через Сына», говоря, что Дух — это «Сила Твоей [Отца] природы, исходящей от Тебя через Твоего Единородного [Сына]» (*naturae suae ex te per unigenitum tuum manentis potentia*)³⁸¹, или что «Святой Дух существует от Тебя [Отца] через Твоего Единородного» (*qui ex te per unigenitum tuum est*)³⁸². При этом, во всей вероятности, только в момент своего исхождения Св. Дух получает самостоятельное существование (*consistens, res*), подобно тому, как Сын в учении ранних апологетов (Тертуллиана, Ипполита) получает личное бытие только во время Своего исхождения от Бога Отца для творения мира³⁸³. Более того, Сын мыслится Иларием не только как «Даритель» Св. Духа людям (*largitor*), но и как Причина (*auctor*) Его бытия³⁸⁴. Таким образом, у Св. Духа оказываются сразу две причины бытия — Отец и Сын (*Patre et Filio auctoribus*)³⁸⁵. Как мы увидим в следующей главе, от этого представления уже совсем близко до учения о *Filioque*.

Кроме того, Иларий впервые в латинской патристике начинает теоретически осмыслять такое библейское имя Св. Духа, как «Дар» (*donum, munus, id quod sumitur*)³⁸⁶. С одной стороны, «в даровании полезного» (*in datione utilitatis*) состоит «явление Духа» (*manifestatio Spiritus*) в мире, в Церкви³⁸⁷; поэтому Св. Дух — это «Дар, [присутствующий] во всех» (*donum in omnibus*)³⁸⁸, «Дар верных» (*donum fidelium*)³⁸⁹; от Него происходит «разделение даров» (*divisio donorum*) между верующими³⁹⁰. С другой стороны, такие имена Св. Духа, как «Дар» (*donum*) и

³⁷⁸ De Trinit. VIII 19.

³⁷⁹ De Trinit. VIII 19–20; ср. VIII 26.

³⁸⁰ De Trinit. VIII 20.

³⁸¹ De Trinit. XII 55.

³⁸² De Trinit. XII 57.

³⁸³ Moingt. 1969. P. 167. О самостоятельном существовании Св. Духа наряду с Отцом и Сыном см. De Trinit. II 29–31.

³⁸⁴ De Trinit. II 4.

³⁸⁵ De Trinit. II 29. Ср. Smulders. 1944. P. 254.

³⁸⁶ Это имя, а также то, что Иларий никогда не относит к Св. Духу термин *persona*, дало повод некоторым немецким ученым, таким как Ф. Лоофс, утверждать, что Св. Дух есть «безличный дар» Отца и Сына.

³⁸⁷ De Trinit. VIII 29–30.

³⁸⁸ De Trinit. II 1.

³⁸⁹ De Trinit. II 29.

³⁹⁰ De Trinit. VIII 30–31; 34.

«употребление в Даре» (*usus in munere*)³⁹¹, рассматриваются Иларию наряду с такими личными именами Отца и Сына, как «Отец» и «Сын», «Винovníк» и «Единородный»³⁹², и, скорее всего, характеризуют Его место во внутритроичных отношениях как Дар Отца Сыну, или Их взаимный Дар друг другу. Хотя Иларий нигде не утверждает этого *explicité*, так понимали это положение тринитарного учения Илария в последующей латинской традиции³⁹³; так же его интерпретируют и некоторые современные исследователи, например, Р. Барнес, полагающий, что «Иларий впервые предложил описание Святого Духа в качестве внутреннего или внутритроичного “Дара”»³⁹⁴. Понятие о Духе как «взаимном Даре» Отца и Сына впоследствии на Западе станет одним из оснований видеть в Св. Духе *объединяющее начало* в Троице. Особая функция Св. Духа в творении и промыслении также определяется Его характеристикой как Божественного Дара: это особое благодатный дар — завершение промыслительной деятельности Отца и Сына, состоящее в духовном возрождении и просвещении людей, в наделении их особыми духовными дарами³⁹⁵.

4.3. *Единство Лиц Троицы*. Рассмотрим теперь, каким образом Иларий, утвердив полное равенство и «неразличное подобие» Божественной сущности (*deitas, divinitas, natura divina*) в Отце и Сыне и присоединив к Ним Св. Дух, доказывает единство Бога. Во-первых, это единство обуславливается у него единым источником происхождения Божественных Лиц — *Богом Отцом*, Причиной (*auctor*) бытия Сына и Духа. Здесь мы имеем дело с одним из вариантов учения о «Божественной монархии», известного нам еще от апологетов. В самом деле, согласно св. Иларию, единый «нерожденный Бог» — это Отец, хотя и Сын также Бог, будучи по природе рожден от нерожденного Бога:

«То обстоятельство, что существует единый Бог, не означает, что по отношению к Сыну Божию можно отрицать, что Он есть Бог. Ведь и Моисей (а точнее, Бог через Моисея), когда [Израильский] народ в Египте и в пустыне был озабочен почитанием идолов и языческих богов, дал главную заповедь, [заключавшуюся в том], чтобы они верили в единого Бога. Он сделал это верно и по справедливости. Ведь един “Бог, от Которого все” [т.е. Отец]. Но посмотрим, не признает ли тот же самый Моисей Богом и Того, “через Которого все” [т.е. Сына]. В самом деле, Отец не лишается того, что Он единый Бог, тем, что и Сын есть Бог (*non enim Patri adimitur quod Deus unus est, quia et Filius Deus sit*), так как Сын — Бог из Бога, единый из единого, и потому Бог единый, что Бог [произошел] от Него (*ob id unus Deus, quia ex se Deus*). С другой стороны, Сын не менее Бог от того, что Отец единый Бог, ибо Он — Единородный Сын Божий, но не Нерожденный, дабы не лишить Отца того, что Тот есть единый Бог; однако и Сам Он не иное что, как Бог, потому что рожден от Бога (*neque aliud ipse quam Deus, quia ex Deo natus est*)»³⁹⁶.

³⁹¹ De Trinit. II 1.

³⁹² См. De Trinit. II 1, 3; *Smulders*. 1944. P. 274.

³⁹³ См., например, *Aug.* De Trinit. VI 10.11; XV 3.5.

³⁹⁴ *Barnes*. 2011. P. 77. То же мнение разделял А. Бек (*Beck*. 1903. S. 251), в то время как П. Смюльдерс его горячо оспаривает, утверждая, что у Илария Св. Дух называется «Даром» исключительно по отношению к творениям (*Smulders*. 1944. P. 278).

³⁹⁵ De Trinit. I 36; VIII 30; Tr. Ps. 63.10.

³⁹⁶ De Trinit. IV 15. Следует отметить определенную близость позиции Илария в этом вопросе к позиции Новациана, у которого (за вычетом субординационизма) впервые на Западе сделана попытка сформулировать «социальную тринитарную модель» (см. выше, Глава II).

Другими словами, Иларий полагает, что если бы наряду с Богом Отцом существовал другой Бог, равный и во всем подобный Ему по природе, но независимый от Него по Своему бытию, то был бы не один, а два Бога³⁹⁷. Поэтому он считает, что рождение Сына от Отца, с одной стороны, сообщает Ему природу истинного Бога, а с другой стороны, эта природа, не отличающаяся от природы Отца и во всем ей равная, не допускает признавать Его вторым Богом³⁹⁸. В связи с этим другим важнейшим основанием единства Бога у Илария служит общая *сущность* (*substantia*, редко: *essentia*), или *природа* (*natura*), которую Сын и Св. Дух получают от Отца. В самом деле, по словам Илария,

«Природа [Божия], имеет свое имя “Бог” (*Deus*), которое не иное у Духа, ведь и у Отца, и у Сына одно и то же имя единой природы» (*naturae unius nomen unum*)³⁹⁹.

Соединяя тертуллиановскую формулу с Никейским Символом, Иларий утверждает, что Отец и Сын «суть едино не единением Лица, но единством сущности» (*unum sunt non unione personae unitate substantiae*)⁴⁰⁰, вследствие чего Они «единосущны» (*unius substantiae, unius naturae, homousii*)⁴⁰¹. Это единство сущности, или природы, Отца и Сына, согласно Иларию, проявляется также в том, что Им обоим принадлежит Св. Дух как принадлежность этой природы⁴⁰².

В каком же смысле Иларий понимает термин *substantia*, который у него эквивалентен греческому термину οὐσία⁴⁰³ и с которым он фактически отождествляет термины *essentia* и *natura*?⁴⁰⁴ Очевидно, у него этот термин уже не означает единый материальный субстрат Божественного бытия, как это было еще у его современника Фебадия. Божественную сущность Иларий, подобно Каппадокийцам, понимает в *универсально-родовом смысле*⁴⁰⁵, т.е. в смысле аристотелевской «второй сущности», и

³⁹⁷ De Trinit. VII 26.

³⁹⁸ De Trinit. VI 11; VIII 4; IX 19; IX 27.

³⁹⁹ De Trinit. V 20; ср. De synod. 36.

⁴⁰⁰ De Trinit. IV 42.

⁴⁰¹ De synod. 84.

⁴⁰² De Trinit. VIII 20, 22, 26; Smulders. 1944. P. 254–255.

⁴⁰³ De synod. 11: substantia, quae graece usia appellatur.

⁴⁰⁴ См. Beck. 1903. S. 12; Попов. 2004. С. 481; Морескини. 2011. С. 402. Согласно П. Смюльдеру, Иларий, «с одной стороны, открыто придает субстанции значение эссенции и природы, а с другой, он обнаруживает определенную тенденцию к отождествлению субстанции и субсистенции... Термин субстанция отличается от терминов эссенция и природа, так как он в большей степени выражает реальность, истинное и прочное существование» (Smulders. 1944. P. 285). И. В. Попов видит первичное значение термина *substantia* у Илария во внутренней основе единичной вещи, благодаря которой вещь существует в себе самой (Попов. 2004. С. 480). И. И. Адамов полагает, что у Илария термин *substantia* не всегда имеет одинаковое значение: «Иногда *substantia* из обозначения единой и неделимой конкретной вещи превращается в родовое понятие общих свойств или качеств многих индивидуумов» (Адамов. 2006. С. 253). Так или иначе, мы склонны согласиться с мнением К. Морескини о том, что «латинская философская терминология в четвертом веке не усматривала необходимости в смысловом размежевании *substantia* и *essentia*, как это сделал затем Бозций, да и не была к этому способна» (Там же. С. 403; к имени Бозция мы бы добавили еще Августина, см. ниже, Глава IV). Однако Морескини ошибается, когда утверждает, будто Иларий с помощью термина *subsistentia*, означающего Лица или Ипостаси, «сумел размежевать субстанцию общую и субстанцию индивидуальную» (Там же). Термин *subsistentia* Иларий использует только один раз, и то при переводе греческой терминологии на латинский. Для обозначения же индивидуальной сущности (т.е. ипостаси) Иларий, как мы показали выше в п. 4.2.2, использует традиционный латинский термин *persona* («лицо»), а также *res* («предмет») и *subsistens / consistens* («существующий самостоятельно»).

⁴⁰⁵ См. Попов. 2004. С. 586, 592; 395; Адамов. 2006. С. 256; Морескини. 2011. С. 399. П. Смюльдерс, ссылаясь на неопределенность и многозначность терминологии Илария, утверждает, что Иларий не различал «единство нумерическое» (т.е. единично-конкретное) и «единство родо-видовое» (Smulders. 1944. P. 234; ср. Moingt. 1969. P. 164). Однако И. В. Попов справедливо утверждает: «*unitas naturae*

отождествляет ее с понятием «рода» (*genus*) или с «природой определенного рода» (*genus naturae, naturale genus*)⁴⁰⁶. Такое понимание сущности хорошо видно из приведенной немного выше его критики различных материалистических аналогий, а также из следующего философского рассуждения Илария в трактате «О соборах»:

«Поскольку мы по необходимости часто будем пользоваться наименованиями *essentia* и *substantia*, следует знать, что означает [термин] “сущность” (*essentia*), чтобы когда мы будем говорить о [соответствующих] предметах, мы не оставались в неведении о значении слов. Итак, сущность (*essentia*) есть предмет, который существует (*res quae est*), или то, из чего он существует (*ex quibus est*), и который существует самостоятельно потому, что пребывает в постоянстве (*in eo quod maneat subsistit*). И можно говорить [равнозначно] о сущности (*essentia*), природе (*natura*), роде (*genus*) и субстанции (*substantia*) какого угодно предмета. Но в собственном смысле сущность (*essentia*) названа так потому, что она существует всегда (*semper est*). По этой причине она есть также субстанция, поскольку предмет, который существует, по необходимости обладает бытием в себе самом (*subsistat in sese*); а то, что обладает самостоятельным бытием, без сомнения, неизменно принадлежит к [определенному] роду, природе или субстанции (*quidquid autem subsistit, sine dubio in genere vel natura vel substantia maneat*). Следовательно, когда мы говорим, что сущность (*essentia*) обозначает природу, род или субстанцию, мы понимаем [сущность] того предмета, который всегда существует в [рамках] всех этих [категорий] (*eius rei quae in his omnibus semper esse subsistat*)»⁴⁰⁷.

Как поясняет это место И. В. Попов, у Илария «термины *essentia, substantia, natura, genus* обозначают одну и ту же конкретную вещь, но с ее разных сторон. Это — *essentia*, поскольку она всегда и неизменно существует в своей качественной определенности⁴⁰⁸, но она же и субстанция, поскольку существует не в качестве свойства в чем-либо другом, но существует в себе самой как отдельная самостоятельная вещь. Наконец, она есть природа и род, поскольку в своей качественной определенности представляет собой определенный тип или род бытия»⁴⁰⁹. Поскольку же Иларий не ограничивается бытийной характеристикой сущности, но прямо отождествляет сущность (*essentia, substantia*) с общей природой (*natura*) или родом (*genus*), к которому может принадлежать несколько предметов

Отца и Сына в сознании Илария не есть единство нумерическое» (С. 582). Мнение Попова нам представляется гораздо более убедительным и обоснованным текстами, особенно если принять во внимание отвержение Иларием материалистических аналогий и использование им аналогий социальных (см. ниже).

⁴⁰⁶ De Trinit. IV 40; VI 11; VII 5; VII 11; IX 37 и др.; см. Попов. 2004. С. 481, 586, 591. По мнению П. Смюльдерса, Иларий использует термин *genus* просто как аналог термина *natura*, который у него означает то, что образует предмет в его внутреннем бытии (*Smulders. 1944. P. 281, 284*). Однако мы убеждены, что за этим стоит нечто большее, чем просто синонимия, а именно, восточная концепция универсально-родового единства Троицы.

⁴⁰⁷ De synod. 12.

⁴⁰⁸ Интересно, что данное Иларием определение сущности (*essentia*) как самосушей и вечно сущей реальности по сути совпадает с цитируемыми выше определениями Фебадия, Григория Эльвирского и Иеронима и будет впоследствии подробно обосновано св. Амвросием Миланским и Августином. Как предположил К. Морескини, это представление может восходить к стоической физике, в которой сущность (*οὐσία*) определяется как «первовещество всего существующего; как целое, она вечна и не становится ни больше, ни меньше» (*Stob. Eclog. I 11.5a = SVF I 87*; ср. *Diogen. Laërt. Vitae philos. VII 150 = SVF II 316*). Другим его источником мог быть неоплатонизм Порфирия, различавший разные модусы и степени бытия (*Морескини. 2011. С. 402–403*).

⁴⁰⁹ Попов. 2004. С. 481.

(res), можно сказать, что «под природой и родом Иларий часто понимает не отдельную вещь как носительницу свойств известного класса вещей, а совокупность общих свойств этого класса вещей, как некоторую реальность, воплощаемую в отдельных вещах того же класса»⁴¹⁰. Это представление имеет важнейшее значение для понимания тринитарного учения Илария. Действительно, применительно к Троице он прямо утверждает, что одно Лицо «не отличается от другого по роду» (non differat in genere)⁴¹¹; что у Отца и Сына один «неразличный род Божества» (indissimili genere divinitatis)⁴¹²; что, обладая «равенством природы» (aequalitas naturae), Они едины «единством не Лица, а рода» (non personae unitate, sed generis)⁴¹³; что «Отец и Сын Оба суть единый и истинный Бог не по лицу, а по природе (non persona, sed natura unus et verus Deus uterque est)»⁴¹⁴ и т.д.

Более того, подобно св. Григорию Нисскому⁴¹⁵, Иларий развивает учение о *реализме универсалий*, или общих понятий⁴¹⁶. В самом деле, он полагает, что природа у предметов одного и того же класса или рода одна и та же, и она не умножается при перечислении этих предметов, не допуская численной множественности в отношении себя, а потому два предмета с одной и той же природы должны называться не двумя предметами, а одним предметом в отношении их природы:

«Имя (nomen), обозначающее любой предмет (rem unamquamque significat), указывает также и на предмет того же рода (rem quoque ejusdem generis), и таким образом это уже не два предмета, а [один] предмет того же рода (jam non res duae sunt, sed res generis ejusdem est). Ведь и Сын Божий есть Бог, и это выражено в имени. А одно имя (nomen unum) не перечисляет двух богов, поскольку для одной и неразличной природы есть одно имя — Бог (unius atque indifferentis naturae unum Deus nomen est). Так как и Отец есть Бог, и Сын есть Бог и так как тот и другой носят собственное имя Божественной природы, то Оба суть одно (unum sunt), ибо хотя Сын получил самостоятельное существование через природное рождение (subsistat Filius ex nativitate naturae), однако сохраняет единство в имени, и рождение Сына не вынуждает к исповеданию двух богов веру верующих, которая исповедует Отца и Сына имеющими как одну природу, так и одно имя (ut unius naturae, ita unius profitetur et nominis)»⁴¹⁷.

Таким образом, у Илария мы имеем ту же «тринитарную модель», основанную на различии единичного и общего (аристотелевской «первой» и «второй сущности»), что и у Великих Каппадокийцев с их различием ипостаси и сущности. Вместе с тем,

⁴¹⁰ Попов. 2004. С. 482; ср. Адамов. 2006. С. 253.

⁴¹¹ De Trinit. VII 37; IX 69; XI 17.

⁴¹² De Trinit. VII 8; ср. De Trinit. VIII 10: indifferens divinitatis substantia.

⁴¹³ De synod. 76; De Trinit. VII 15.

⁴¹⁴ De Trinit. V 10.

⁴¹⁵ См. Greg. Nyss. Ad Graec. // GNO. III.1. P. 22.13-26.5; Ad Abl. // GNO. III.1. P. 46.14-16.

⁴¹⁶ Попов. 2004. С. 586. Это учение связано с его теорией имен. Согласно И. В. Попову, Иларий «различает две категории имен: имена, обозначающие природу вещи, и имена относительные. Первые точно выражают свойство обозначаемой ими природы. Поэтому имя соответствует объективной истине вещи... Содержанием имени природы служат не индивидуальные, а родовые черты предметов, что вытекает из онтологических свойств природы, которая есть нечто общее для предметов того же рода... Итак, где одно имя, там один и род, а где различен род, там различно и имя. Так как натура в сочинениях Илария имеет родовое значение, то об отношении имени к натуре можно сказать то же, что сказано и об отношении его к натуре: для вещей одной природы существует и одно имя, как для вещей разной природы — разные имена... Имена второй категории обозначают не природу вещи, а ее действие или отношение... Относительное значение имени всегда отмечается каким-нибудь пояснительным замечанием, в силу которого оно не может быть принято за имя природы» (Там же. С. 484–485).

⁴¹⁷ De Trinit. VII 13. Ср. De Trinit. V 11; V 14; V 20; X 6; De synod. 42.

под Божественной сущностью Иларий понимает не какую-то независимо существующую абстрактную сущность, предшествующую бытию Божественных Лиц и разделенную между Ними⁴¹⁸, но сущность Бога Отца, которую Он неизменно передает в рождении Сыну и в изведении — Духу⁴¹⁹. В соответствии со своим универсально-родовым пониманием сущности Иларий утверждает, что все Лица Троицы обладают Божественной природой во всей ее полноте (*tota natura*)⁴²⁰. Кроме того, подобно Каппадокийцам, Иларий усиливает представление о «родовом единстве»⁴²¹ Бога учением о единстве Лиц Троицы во всех Божественных атрибутах, а также в силе, власти, чести и славе⁴²². По мнению Илария, это позволяет Лицам Троицы находится одно в другом: Отец пребывает в Сыне, а Сын в Отце при отсутствии различия у Них по роду и воле (*nes genere nes voluntate*)⁴²³; и Св. Дух также «проникает» (*init*) в Отца и исследует и знает Его глубины (*profunda scrutatur et novit*)⁴²⁴. Между Лицами наблюдается также полное взаимопроникновение мышления (*mutua scientia, perfecta cognitio*)⁴²⁵, воли (*voluntas*), силы (*virtus*) и деятельности (*opus*)⁴²⁶. В связи с этим, для описания универсально-родового единства Лиц Троицы Иларий использует различные «социальные аналогии», такие как единство верующих между собой благодаря единой природе их веры или их таинственное соединение с Богом⁴²⁷. Эти черты тринитарной доктрины Илария еще больше сближают его с греческой «социальной тринитарной моделью», в которой Божественная Троица представляет собой вечное взаимное общение трех совершенных Ипостасей, обладающих одной и той же общей сущностью, силой, волей и действием⁴²⁸.

Таким образом, тринитарная доктрина св. Илария Пиктавийского хотя и содержит некоторые элементы раннего латинского тринитаризма (главным образом, на уровне терминологии), целиком укладывается в «греческую тринитарную парадигму», представленную в его время учением св. Афанасия и «омиуриан», а впоследствии — Великих Каппадокийцев. Именно так оценивал тринитарную доктрину Илария французский теолог Теодор Де Реньон⁴²⁹, предложивший свою знаменитую парадигму для описания западного и восточного тринитаризма, согласно которой западная тринитарная мысль со времен Августина движется от постулирования единой сущности к трем Ипостасям, а восточная со времен Каппадокийцев — от постулирования трех Ипостасей к единой сущности⁴³⁰. Поэтому неслучайно св. Иларий придавал такое большое значение союзу западных «никейцев» с «омиусианами», в учении которых о совершенном подобии Отца и Сына по сущности он видел много общего с Никейским учением о «единосущии». При этом Иларий для формулирования своей тринитарной доктрины в определенной степени опирался и на современную ему философию (стоицизм, перипатетизм, платонизм), с которой он мог познакомиться непосредственно или через посредство других христианских мыслителей. Это видно, во-первых, из его понятия о Первоначале вселенной как вечном, неизменном и самодовлеющем Бытии. Во-вторых, Иларий постоянно употребляет целый ряд философских терминов, таких как «сущность»

⁴¹⁸ De synod. 63.

⁴¹⁹ De synod. 58–59; 81–82.

⁴²⁰ De Trinit. IX 69.

⁴²¹ Попов. 2004. С. 603.

⁴²² De Trinit. IX 40–41.

⁴²³ Tr. Ps. 131.22; 144.3; De Trinit. IV 40; V 38; VII 31.

⁴²⁴ De Trinit. XII 55.

⁴²⁵ De Trinit. II 6.

⁴²⁶ De Trinit. IX 12–20; IX 71–74; X 8; Com. in Matth. XI 12; см. также Moingt. 1969. P. 165.

⁴²⁷ De Trinit. VIII 7–15.

⁴²⁸ Не исключено также, что Иларий определенным образом использует новациановскую концепцию морально-социального единства Отца и Сына (см. выше, Глава II; см. также Адамов. 2006. С. 252).

⁴²⁹ De Régnon. 1892. Vol. 1. P. 104–105, 372–376.

⁴³⁰ Ibid. 1892. Vol. 1. P. 433.

(*substantia, essentia*), «природа» (*natura, genus*), «предмет» (*res*), «принадлежность природы» (*res naturae*), «свойство» (*proprium, proprietas*) и др. В-третьих, Иларий использовал аристотелевское учение об универсалиях в реалистической форме для описания единства Бога. Наконец, в-четвертых, он прибегал к различным рациональным аналогиям тринитарного догмата, хотя и считал их неадекватными. В связи с этим нам кажется несправедливым мнение тех западных ученых, которые приписывали Иларию исключительно отрицательное отношение к философии. Так или иначе, Пиктавийский епископ впервые после Тертуллиана создал на Западе универсальную тринитарную доктрину, которая смогла сохранить верность ранней латинской традиции, а также включить в себя множество элементов греческой тринитарной мысли и оказала непосредственное влияние на тринитарное учение другого видного представителя латинской патристики во второй половине IV века — св. Амвросия Миланского, к которому мы теперь и переходим.

5. Тринитарная доктрина св. Амвросия Миланского

5.1. *Св. Амвросий и греческая философская и теологическая традиция.* Св. Амвросий, епископ Миланский (ок. 339–397 гг.), даже в большей степени, чем св. Иларий, испытал на себе влияние классической философской и греческой христианской мысли. Он прекрасно знал греческий язык, а его многочисленные литературные труды демонстрируют непосредственное знакомство с сочинениями Платона, Филона Александрийского, Цицерона, Апулея, Плотина, Порфирия, Оригена, Афанасия Александрийского, Кирилла Иерусалимского, Василия Великого, Григория Богослова и Дидима Александрийского⁴³¹. По словам Т. Фёрстера, в отличие от Илария, св. Амвросий «обладал необычайным для своего времени богатством общих гуманистических познаний ... Он обнаруживает большое знакомство с греческой философией и классиками и если сам он не был философом, то все же ему было известно существенное содержание древних систем, и он часто делает их предметом своих исследований и нападок. Фалес и атомисты, Пифагор, Сократ, Платон, Аристотель, стоики и эпикурейцы у него столь же часто встречаются, как и греческие поэты Гомер и Еврипид, а равным образом и более поздние римские авторы Вергилий, Цицерон, Плиний и др.»⁴³² Вместе с тем, отношение Амвросия к языческой философии было неоднозначным. В его сочинениях нередко встречается резкая критика философии и философов, главным образом, за то, что они предались суетному изучению природы вместо того, чтобы познавать и поклоняться ее Творцу, отчего впали в многочисленные ошибки относительно происхождения мира и человека⁴³³. По мнению св. Амвросия, который следует в этом за раннехристианскими апологетами, все истинное, чего достигли языческие философы⁴³⁴, было заимствовано ими из Библии⁴³⁵. Кроме того, отрицательное отношение к философии и ее методам во многом обусловлено полемикой Амвросия с арианами («омиями» и «аномеями»), злоупотреблявшими аристотелевской диалектикой⁴³⁶.

Однако не подлежит сомнению доказанный Пьером Курселем⁴³⁷ факт увлечения Амвросием неоплатонической философией, за что этот ученый назвал

⁴³¹ О их влиянии на литературные труды св. Амвросия см. *Courcelle*. 1968. P. 106–138; *Madec*. 1974. P. 99–175; *Адамов*. 2006. С. 105–136.

⁴³² *Förster Th. Ambrosius, Bischof von Mailand*. Halle, 1884. S. 99–100.

⁴³³ См. *Ambr. Exp. Ps. CXVIII* 22.10; *Hexaem.* I 24; *De virgin.* 92; *De fide* I 5; I 13; I 84; IV 8; *De incarn.* IX 89 и др.

⁴³⁴ См. *De bono mort.* X 45; XI 51.

⁴³⁵ См. *De Noe et arca*, 24; *De Abraham*, II 37–38, 54; *De bono mort.* X 45; *De offic.* I 31 и др.

⁴³⁶ *Exp. Ps. CXVIII* 22.10.

⁴³⁷ *Courcelle*. 1950. P. 106–138; см. также *Madec*. 1974. P. 166–169; *Морескини*. 2011. С. 483–486.

Амвросия «адептом христианского неоплатонизма в весьма развитой форме»⁴³⁸. В самом деле, как предполагают, св. Амвросий во время своей учебы в Риме мог познакомиться с Марием Викторином, знаменитым ритором, философом и теологом, который мог ввести его в мир «христианского платонизма»⁴³⁹. Установлено, что Амвросий входил в так называемый «Миланский неоплатонический кружок», сложившийся в Милане в середине 380-х гг. и состоявший из образованных христианских интеллектуалов. Помимо Амвросия в этот кружок входили пресвитер Симплициан, молодой Августин, государственный деятель Манлий Феодор, а также друзья Августина Цельсин и Гермогениан и, возможно, неоплатоник Халкидий⁴⁴⁰. Члены кружка изучали Библию и сочинения неоплатоников и обменивались мнениями по различным философским и теологическим вопросам. В результате их деятельности в конце IV – начале V вв. на Западе — так же как в результате деятельности Оригена, Евсевия и Каппадокийцев на Востоке — возникла благоприятная среда для усвоения христианством наследия неоплатонической философии, прекрасным примером чего являются сочинения Мария Викторина, Августина, Кассиодора, Боэция и, конечно, самого св. Амвросия⁴⁴¹.

Если переходить к учению Амвросия о Божественной Троичности, то, по мнению некоторых исследователей, он «приложил определенные усилия, чтобы применить принципы философии Плотина для прояснения христианской доктрины о Троице против ариан»⁴⁴². Основными сочинениями, посвященными тринитарному вопросу, являются пять книг Амвросия «О вере» (*De fide*, 378–379 гг.), и три книги «О Святом Духе» (*De Spiritu Sancto*, 381 г.). Однако при их написании Амвросий, подобно св. Иларию, опирался не на произведения языческих философов, а на сочинения греческих христианских мыслителей, главным образом, св. Василия Великого и Дидима Александрийского. В самом деле, если первое сочинение Амвросия написано в основном под влиянием трактата св. Василия «Против Евномия»⁴⁴³, то второе представляет собой переработку одноименного трактата Дидима⁴⁴⁴. Помимо указанных греческих мыслителей на тринитарное учение Амвросия оказали влияние также Филон Александрийский (своим учением о Логосе), св. Афанасий Великий и св. Григорий Богослов. Кроме того, все труды св. Амвросия о Троице написаны им против учения ариан («омиев» и «аномеев»), поскольку защита Никейского учения о «единосущии» была одной из главных задач его церковной и литературной деятельности в 370–380 гг.⁴⁴⁵, кульминацией которой стал Аквилейский собор 381 года, проходивший при непосредственном и активном участии Амвросия и ознаменовавший «окончательное поражение арианства на Западе, так же как на Востоке Константинопольский собор означал окончательное поражение той же ереси»⁴⁴⁶. Рассмотрим теперь основные положения тринитарной доктрины св. Амвросия и попытаемся выявить в ней те элементы, которые обусловлены влиянием на него со стороны позднеантичной философии и греческой патристики.

5.2. *Бог Отец и Божественная сущность*. Согласно св. Амвросию, Бог Отец есть источник и начало Божественной сущности (*substantia*):

⁴³⁸ Courcelle. 1950. P. 136.

⁴³⁹ Mesot. 1958. S. 6.

⁴⁴⁰ Ср. Paulinus. Vita Ambrosii 7.3. Подробнее о «Миланском кружке» см. Solignac. 1962. P. 529–536; Морескини. 2011. С. 481–483, 499–500.

⁴⁴¹ Мы не упоминаем здесь сочинений Халкидия, Макробия и Марциана Капеллы, поскольку в них не содержится ничего специфически христианского.

⁴⁴² Wassmer. 1960. P. 261.

⁴⁴³ Адамов. 2006. С. 111.

⁴⁴⁴ Адамов. 2006. С. 122. Ср. Hieron. Praef. in Librum Didymi De Spiritu Sancto, PL 23, 101–104.

⁴⁴⁵ См. De fide I Prol. 5; III 15.126 и др.

⁴⁴⁶ Simonetti. 1975. P. 547.

«Совершенен Отец, Который существует вечно (*semper est*). Поэтому по-гречески говорится о Его οὐσία (“сущности”) вследствие того, что Он существует вечно (*quod sit semper*), или по-латыни речь идет о Его *substantia*, так как Он пребывает в Самом Себе и не существует благодаря чужой силе (*in suo maneat, nec ore subsistat aliena*)»⁴⁴⁷.

В этом определении мы без труда узнаем известную нам тенденцию латинских авторов IV века рассматривать Божественную сущность как то единственное, что обладает независимым и вечным бытием. Действительно, как поясняет Амвросий в другом месте:

«Что такое οὐσία (“сущность”) или почему она так названа, если она не οὐσα ἀεί (“вечно сущая”), то есть не то, что вечно пребывает (*semper maneat*)? Но Тот, Кто существует, и существует вечно (*est semper*), есть Бог, и потому вечно пребывающей οὐσία называется Божественная сущность (*divina substantia*)»⁴⁴⁸.

«Латиняне так перевели [термин] οὐσίαν, что стали называть его *substantiam*. Когда же говорится об οὐσία Бога, то что иное этим обозначается, как не то, что Бог существует вечно (*Deum semper esse*)? Это выражают и сами буквы, потому что Божественная сила (*vis divina*) как οὐσα ἀεί, то есть как существующая вечно, называется οὐσία вследствие изменения порядка букв ради благозвучия, краткости и красоты речи»⁴⁴⁹.

Хотя св. Амвросий ошибается с точки зрения этимологии греческого слова οὐσία, он прав в своем платоническом понимании сущности как вечно сущей и самобытной реальности, каковой в платонизме признавались идеи, в том числе идеи блага и красоты⁴⁵⁰. В самом деле, согласно св. Амвросию, Бог есть совершенная красота и высшее Благо (*summum bonum*⁴⁵¹, *plenitudo bonitatis*⁴⁵²). По Своей природе Он есть «чистейший Дух» (*purissimus Spiritus*)⁴⁵³. Его бестелесная, бессмертная и «высшая природа» (*summa natura*)⁴⁵⁴ характеризуется Амвросием следующим образом:

«Бог представляет собой простую природу, а не составную или сложную (*naturae simplicis est, non conjunctae atque compositae*). У Него нет никаких приводящих свойств (*nihil accedat*), но в Своей природе Он имеет только то, что Божественно (*solum quod divinum est in natura habeat sua*). Он все наполняет, но Сам ни с чем не смешивается. Он все пронизывает, но Сам никак не пронизываем. Он повсюду присутствует целиком, одновременно и на небе, и на земле, и на окраинах моря. Он недоступен зрению, неизъясним словом, непостижим чувством. Его следует открывать верой и

⁴⁴⁷ De incarn. X 111.

⁴⁴⁸ De fide III 127. Ср. Ibid. IV 100.

⁴⁴⁹ De incarn. IX 100.

⁴⁵⁰ Учение Платона о том, что идея Блага «по ту сторону бытия (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), превосходя его достоинством и силой» (Resp. 509b9–10), развитое Платином, неизвестно св. Амвросию. В отождествлении блага с сущностью и бытием он скорее примыкает к средним платоникам, у которых благо, ум, единое и сущее составляли один уровень реальности. О сущности (οὐσία) как умпостигаемой реальности Амвросий мог узнать от Оригена (см. *Origen. De orat.* 27.9).

⁴⁵¹ De Iacob. II 4.15; Ep. 29.9–10. Здесь и далее нумерация писем св. Амвросия приводится по PL

⁴⁵² De fide I 2.14.

⁴⁵³ Нехаем. I 7.25.

⁴⁵⁴ Enarr. in Ps. 40.20.

почитать благочестием. Богу подобает все то, что может ощутить благочестивый [человек], все самое превосходное в отношении красоты и самое возвышенное в отношении власти»⁴⁵⁵.

Однако, по мнению Амвросия, эта Божественная природа принадлежит не только Богу Отцу, но в равной мере всей Троице — Отцу, Сыну и Духу, Которые представляют собой единое Первоначало вселенной:

«Един Бог, единое имя, единое Божество, единое величие. Следовательно, нет второго, поскольку Первоначало всего есть Троица и первенство Троицы над всем (*principium omnium Trinitas est, et Trinitatis primatus super omnia est*). Значит, [Бог] есть единый, а не второй. Един тот, кто не имеет второго»⁴⁵⁶.

«Троица, обладающая несоставной природой (*Trinitas incompositae naturae*), не может разрушиться, поскольку все, что есть Бог, есть единое, простое и несоставное. А то, что Он есть, пребывает неизменно и не подчиняется [другому]»⁴⁵⁷.

Итак, Отец — не единственный, кто обладает Божественной сущностью или природой. Рассмотрим теперь, каково учение св. Амвросия о других Лицах Троицы — Сыне и Святом Духе.

5.3. *Учение о Логосе.* В своем учении о Сыне Божиим св. Амвросий опирается на древнее учение о Божественном Логосе, которое имеет у него много черт, сходных с учением Филона и раннехристианских апологетов⁴⁵⁸. В самом деле, подобно Оригену⁴⁵⁹, Амвросий рассматривает множество имен Сына, часть которых являются Его индивидуальными характеристиками (*propriates*); это такие имена, как рождение, Сын и Слово⁴⁶⁰. Среди этих имен Амвросий особенно выделяет наименование *Слово Божие* (*Verbum Dei*), т.е. Логос (*λόγος, rationabile Dei*)⁴⁶¹. Это Слово-Логос всегда было в Отце, а также служило Ему инструментом в творении мира и сообщении людям истинного знания о Боге:

«Можно сказать по отношению к Отцу: “У Тебя источник жизни” (Пс 35:10), то есть в Тебе, от Кого произошла жизнь, было Слово (*Verbum*), и было всегда, поскольку было у Тебя. Все посредством Него было создано, и Оно есть Жизнь всего (*vita universorum*); Оно открыло Тебя нам, чтобы сердца людей просветились к познанию Твоего величия»⁴⁶².

«Говорит Бог, достопоклоняемый по природе, непознаваемый в величии, беспредельный в воздаяниях, непостижимый в делах, высоту Чьей Премудрости кто может легко исследовать? Он говорит Сыну, то есть, говорит Своей Руке, говорит Своей Силе, говорит Своей Премудрости, говорит Своей Праведности. И творит Сын как могущий, творит как Сила

⁴⁵⁵ De fide I 16.106. Ср. De Abraham II 8.58.

⁴⁵⁶ De instit. virg. X 68.

⁴⁵⁷ Ep. 81.8. Ср. Exp. Luc. II 13.

⁴⁵⁸ Вместе с тем, по мнению Ф. Чабу, «учение Амвросия о творческом Слове остается в рамках новозаветного учения, несмотря на сильное филоновское, стоическое и неоплатоническое влияние» (*Szabó*. 1968. P. 41).

⁴⁵⁹ См. *Origen*. De princ. I 2.1; Com. Ioann. I 9.11; Com. Ioann. I 34.39.

⁴⁶⁰ De fide II, Prol. 2: Proprietatis itaque sunt, generatio, Deus, Filius, Verbum. Ср. I 2.16.

⁴⁶¹ Ep. 65.7; 76.12; Exp. Ps. CXVIII 5.37. В Exp. Ps. CXVIII 14.23 у Амвросия встечается известная нам через Тертуллиана и Лактанция связка: *verbum – ratio*. В De Abraham II 8.57 Амвросий, говоря о разумной способности человека (*rationabile*), подразделяет ее на ум и речь (*mentem et sermonem*).

⁴⁶² Enarr. in Ps. 35.22.

Божия, творит как Премудрость Божия, творит как Божественная Праведность»⁴⁶³.

Характеризуя Божественное Слово, Амвросий использует хорошо известную нам «антропологическую аналогию», содержащую как сходства, так и отличия человеческого слова от Божественного:

«Сын как Слово исполняет волю Отца. Хотя это наше слово является произнесенным (*prolativum*), состоит из слогов и есть звук, однако оно не отличается от нашего ума и духа; и что мы содержим внутренним чувством, то мы обозначаем словно свидетельством действующего слова. Однако на самом деле наше слово не обладает [своим собственным] действием, и только Слово Божие, Которое не есть ни произнесенное (*prolativum*), ни то, которое называют внутренним (*ἐνδιάθετον*), но то, которое само действует, живет и исцеляет (*quod operatur, et vivit, et sanat*). Хочешь знать, каково это Слово? Послушай говорящего: “Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов” (Евр. 4:12)»⁴⁶⁴.

«Вечное Слово вечного Бога (*Verbum aeternum aeterni Dei*) — не то, которое произносится, но то, которое действует, рожденное от Отца, а не произнесенное голосом (*ex Patre genitum, non voce editum*)»⁴⁶⁵.

Таким образом, св. Амвросий представляет Слово Божие в качестве действующего агента и живого субъекта (*vivum et operatorium Verbum*)⁴⁶⁶ и определяет Его как «самостоятельно существующее» (*substantivum Verbum*)⁴⁶⁷, т. е., в отличие от наших слов, обладающим самостоятельным существованием. Далее, как Бог по Своей природе бестелесен и вечен, так и Его Слово бестелесно и вечно:

«Бог бестелесен, а значит, Он не имеет телесного голоса. Если же телесного голоса нет в Отце, то и Сын не есть телесное слово. Если у Отца нет тела, в Нем нет и времени. Если же в Отце нет времени, значит, его нет и в Слове. Если же в Слове нет никакого времени начала [существования], значит, у Слова нет ни числа, ни степени. Ведь если в Слове есть число, значит, много слов. А если много слов, то много и сынов. Итак, есть одно Слово, Которое исключает и число, и степень: Оно одно согласно природе (*unum Verbum est, quod et gradum excludit et numerum: unum secundum naturam*)»⁴⁶⁸.

Подобно Гераклиту и Филону с их представлением о Λόγος τομεύς («Логосе-разделителе») ⁴⁶⁹, Амвросий усваивает Слову Божию космологическую функцию по

⁴⁶³ Нехаем. II 3.10.

⁴⁶⁴ De fide IV 72–73. Ср. также Ехр. Лус. II 67; Ехр. Пс. СХVIII 14.23; См. выше похожее рассуждение св. Афанасия (*Contra gent.* 40) и папы Дамаса (Ер. 2.1–2).

⁴⁶⁵ Ambr. Ехр. Лус. VI 107.

⁴⁶⁶ Вероятно, с Логосом Амвросий отождествляет понятие *operatoria virtus Dei* («действенная Сила Бога», De fuga saec. 2.10), которое, по мнению Ж. Пепэна, заимствовано им у Филона: ποιητικὴ δύναμις (*Perin.* 1964. P. 341). С этим в целом согласен и Ф. Чабу, который добавляет к этому ссылки на св. Василия Великого и Послания апостола Павла (*Szabó.* 1968. P. 46–47). Впрочем, понятие *operatoria virtus* Амвросий относит также ко Св. Духу (Ехр. Лус. VII 93).

⁴⁶⁷ De patriarch. XI 55. Ср. De fide III 6.45: *Christus autem sapientia Dei sit, non accidens utique, sed subsistens et permanens in aeternum.*

⁴⁶⁸ Ambr. De incarn. III 20.

⁴⁶⁹ См. выше, Глава I.

упорядочиванию мира и распределению различных качеств и способностей⁴⁷⁰. При этом он допускает множественность в Слове, понимая под этим множество Его действий или энергий (*operationes*). В этом он близок к Оригену⁴⁷¹ и даже в некотором роде предвосхищает учение о логосах у св. Максима Исповедника⁴⁷²:

«Тот, Кто познал единое Слово, знает и много слов. Ведь в едином суть многие, а во многих — единое (*in uno enim multa sunt, et in multis unum est*). Итак, следует объяснить, каким образом многие суть одно Слово и одно Слово есть многие слова (*unum verbum multa sint, et multa verba unum verbum sit*). Это нетрудно понять, когда апостол сказал, что “Он есть Образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано” (Кол. 1:15–16). Итак, есть единое Слово, Которое действует во всех (*unum est Verbum, quod operatur in singulis*). И когда Оно действует во всех, то производит все во всех (*operatur omnia in omnibus*). Это Слово, единственное у Отца, распространяет Себя во множество (*se diffudit in plurima*), ведь мы все получили от Его полноты. Поэтому, если ты посмотришь на каждое отдельное из всего, что было Им создано, то увидишь, что в отдельных [вещах] проявляется единое Слово всех (*in singulis unum verbum esse omnium*), причастниками Которого мы становимся в меру нашей способности. Во мне есть человеческое слово, но апостол приходит на помощь и говорит: “Думаю, что и я имею Духа Божия”(1 Кор. 7:10). В одном есть слово небесное, и во многих слово ангельское. Есть те, кто имеют слово господств и властей, слово праведности, слово целомудрия, слово благоразумия, слово благочестия и слово добродетели. Так многие суть единое Слово, и единое [Слово] суть многие слова (*sic unum verbum multa sunt, et multa verba unum sunt*)»⁴⁷³.

Слово Божие, подобно стоической *пневме*, связующей разные части космоса (*πνεῦμα δεσμός*), присутствует повсюду, все пронизывает и наполняет собою связывает воедино все творение⁴⁷⁴:

⁴⁷⁰ Ep. 65.7: *Fit ergo divisio mysticae illius, hoc est, divinae moralisque sapientiae. λόγος enim divisor est animarum atque virtutum: λόγος autem verbum Dei validum et acutum, quod pertransit ac penetrat usque ad divisionem animae, virtutes quoque distinguit et dividit; cuius minister Moyses divisione sanguinis virtutum genera distinxit. Cp. De Abraham II 8.58; Ep. 8.6.*

⁴⁷¹ См. *Origen. De princ.* I 2.2-3; *Com. Ioann.* I 19.22; I 34.39; XIX 22.146–150; *Contr. Cels.* V 39; VI 64–65.

⁴⁷² Cp. *Maxim. Confess. Amb. ad Ioann.*, PG 91, 1081BC: «Единый Логос есть множество логосов, и множество [логосов] суть единый [Логос] (*πολλοὶ λόγοι ὁ εἷς λόγος ἐστί, καὶ εἷς οἱ πολλοί*). В самом деле, согласно благоприличному, творческому и сохраняющему выступлению (*πρόοδον*) Единого во [многое] сущее единый [Логос] есть множество [логосов]; в то время как согласно возвращающему и руководящему промыслу и возведению многого к единому как к вседержительному Началу или центру [окружности], сосредоточившему в себе начала исходящих из него радиусов и сводящему все [к себе], множество [логосов] суть единый [Логос]. И мы суть и называемся частицей Бога по причине предсуществования в Боге логосов нашего бытия; мы также называемся проистекшими свыше, поскольку мы стали двигаться не сообразно предсуществующему в Боге логосу, по которому мы сотворены».

⁴⁷³ Exp. Ps. CXVIII 3.20. Cp. Exp. Ps. CXVIII 3.21: *Unde non dubium videri debet, si aliis verbum apostolicum, aliis propheticum, aliis evangelicum, aliis verbum operatorium datum est; et tamen unum est verbum dividens se singulis pro nostra possibilitate, vel pro sua voluntaria largitate. Hoc Verbum igitur, quod est caput omnium, hic per speculum video. В Ep. 76.12 Амвросий говорит о «разумной гармонии Слова» (*harmoniam rationabilem Verbi*), благодаря которой разные люди связываются в единое «сообщество верующих и мыслящих» (*corpus fidelium et sapientium*).*

⁴⁷⁴ *De Cain et Abel*, I 8.32; Exp. Ps. CXVIII 19.37–41; Ep. 29.14; 43.10.

«Узами Слова (*vinculo Verbi*) все вещи связаны воедино (*constricta sunt omnia*), Его силой содержатся и в Нем существуют (*ejus continentur potentia, et in ipso constant*), ведь в Нем созданы все вещи и в Нем обитает полнота всего (*omnis plenitudo*). И потому все вещи пребывают, что Оно не позволяет разрушиться тому, что Само связало, так как Его волей все вещи существуют. Ведь все, что пожелает, Оно сдерживает и управляет, и связывает естественной гармонией (*naturali concordia ligat*)»⁴⁷⁵.

Таким образом, св. Амвросий, подобно апологетам, для обоснования существования Сына наряду с Богом Отцом использует стоическую концепцию *мирового Логоса* как творческого Начала всех вещей — концепцию, которая ему могла быть известна в платонизированной форме через Филона Александрийского⁴⁷⁶. Однако Амвросий, в отличие от Филона, не рассматривает Логос как посредника между Богом и миром, подчиненного Богу и имеющего некую среднюю природу⁴⁷⁷. В духе своего времени Амвросий считает Логос истинным Сыном Божиим и Богом, единосущным Отцу, как это было определено в Никейском Символе веры.

5.3. *Рождение Сына и учение о «единосущии»*. Согласно св. Амвросию, Слово Божие есть Единородный Сын Божий⁴⁷⁸ и истинный Бог (*verus Deus*)⁴⁷⁹, единосущный Отцу⁴⁸⁰. Для доказательства этого Амвросий, подобно св. Афанасию Александрийскому⁴⁸¹, развивает концепцию «природного рождения» Сына. Он рассматривает рождение (*generatio*) как существенное и неотъемлемое свойство Бога Отца⁴⁸², а не акт Его свободной воли или власти, как полагали ариане и отчасти св. Иларий Пиктавийский:

«Рождение заключается в свойстве Отца, а не в праве власти (*in paterna proprietate non in jure est potestatis*)»⁴⁸³. «В вечном рождении (*in sempiterna generatione*) нет ни желания, ни нежелания (*nes velle, nes nolle*). Ибо нельзя назвать [Отца] рождающим вынужденно, но нельзя признать Его рождающим и по желанию, потому что рождение основывается не на способности воли, но на некотором праве и глубинном свойстве Отца (*non in voluntatis possibilitate est, sed in jure quodam et proprietate paterni videtur esse secreti*). Ибо как Отец благ не по воле и не в силу необходимости, но по природе, что выше того и другого, так и Сына Он рождает не по воле или необходимости (*non generat ex voluntate aut necessitate*)»⁴⁸⁴.

Таким образом, по мысли Амвросия, Сын рожден «из сущности Отца» (*ex substantia Patris*), т.е. «из сущности Бога» (*ex Dei substantia*); Он есть «собственный

⁴⁷⁵ De fuga saec. 2.13. Как показал Ф. Чабу, космология Амвросия содержит множество стоических тем, касающиеся имманентного присутствия Бога в мире (*Szabó*. 1968. P. 114–135).

⁴⁷⁶ *Perin*. 1964. P. 351; *Szabó*. 1968. P. 114–115; *Адамов*. 2006. С. 208. По словам Ф. Чабу, «Амвросий нашел у Филона и Плотина *спиритуализированную* концепцию Логоса–Пневмы» (*Szabó*. 1968. P. 135).

⁴⁷⁷ *Szabó*. 1968. P. 50, 53.

⁴⁷⁸ De fide II Prol. 6: Ergo tria illa, id est, generatio, Filius, unigenitus, principaliter et proprie indicant ex Deo Filium.

⁴⁷⁹ De fide I 17.108.

⁴⁸⁰ De fide III 15.126.

⁴⁸¹ См. *Athanas*. Contra Arian. III 62.

⁴⁸² Cp. De fide II 1.18: Pater enim proprium generantis est nomen, Deus autem unus nequaquam deitatem Trinitatis excludit, et ideo natura laudatur. Bonitas ergo in natura est Dei, et in natura Dei etiam Dei Filius; et ideo non quod singularitatis, sed quod unitatis est, praedicatur.

⁴⁸³ De fide IV 8.90.

⁴⁸⁴ De fide IV 9.103.

Сын» (*Filius proprius*)⁴⁸⁵, Сын «по природе» (*per naturam*)⁴⁸⁶, а значит, «единосущен» (*unius substantiae*) с Богом Отцом⁴⁸⁷. В понятии «единосущный» (ὁμοούσιος) заключается как единство, так и различие Отца и Сына:

«Напрасно некоторые отклоняют это слово по причине Савеллиан и в этом обнаруживают свою неопытность, потому что ὁμοούσιον (“единосущным”) что-либо может быть не в отношении к самому себе, но в отношении одного к другому (*aliud alii, non ipsum est sibi*). Поэтому мы справедливо называем Сына ὁμοούσιον (“единосущным”) Отцу, так как этим словом обозначается и различие Лиц (*personarum distinctio*), и единство природы (*naturae unitas*)»⁴⁸⁸.

Кроме того, Амвросий убежден, что вечное рождение Сына как Премудрости, Слова и Силы Отца⁴⁸⁹ обусловлено «полнотой Божественного совершенства» (*plenitudo perfectionis divinae*), которой Отец был бы лишен без наличия у Него Сына⁴⁹⁰. Однако Бог Отец никогда не существовал без Своей Премудрости, Силы и Слова, подобно тому, как свет не существует без сияния, и сияние без света, и где свет, там и сияние, и где сияние, там и свет⁴⁹¹. Как свет всегда порождает сияние, так и Отец вечно рождает Своего Единородного Сына, Который есть «вечное Сияние Отчего Света» (*splendor paternae lucis coaeternus*)⁴⁹². Если вместе с арианами предположить, что было время, когда Сына не было, то Бог, впоследствии родив Сына, претерпел бы изменение; но Бог неизменен⁴⁹³. Наконец, Сын называется Образом Божиим (*imago Dei*), точнее, «Образом сущности Отца» (*imaginem Paternae substantiae Filium*)⁴⁹⁴; и поскольку Образ Божий во всем такой же, как Бог, значит, все, что принадлежит Богу Отцу, принадлежит и Сыну: вечное Божество, всемогущество, величие и т.п.⁴⁹⁵ Другими словами, Сын, так же как и Отец, обладает всей «полнотой Божества» (*plenitudo divinitatis in Filio*)⁴⁹⁶. Он равен Отцу во всем (*aequalis Patri*), и единственное, в чем они различаются — это «различие, выраженное в рождении» (*inter Patrem et Filium generationis expressa distinctio est*)⁴⁹⁷, т.е. в том, что Отец родил Сына, а не наоборот. Однако это не мешает Сыну быть равным Отцу по природе, ведь «хотя источник рождает реку, а река не рождает из себя источник, и свет рождает сияние, а на сияние — свет, тем не менее одна природа света и сияния (*una natura est splendoris et lucis*)»⁴⁹⁸.

⁴⁸⁵ De fide I 17.108.

⁴⁸⁶ De incarn. IX 100.

⁴⁸⁷ De fide IV 8.93; De sacr. VI 1.1.

⁴⁸⁸ De fide III 15.126. Помимо термина ὁμοούσιος св. Амвросий, подобно св. Иларию и Каппадокийцам, использует и некоторые термины «омиусиан»: *similitudo substantiae* («подобие сущности»), *similitudo secundum naturam* («подобие по природе»), *similis secundum unitatem naturae* («подобный по единству природы») и др. См. De incarn. X 106–111 и др.

⁴⁸⁹ De fide I 2.16.

⁴⁹⁰ De fide IV 9.111.

⁴⁹¹ De fide I 13.79; IV 9.108.

⁴⁹² De fide IV 9.108.

⁴⁹³ De fide I 9.61.

⁴⁹⁴ De fide III 14.108.

⁴⁹⁵ De incarn. X 112: *imago autem Dei, quia omnia quae sunt Dei, videntur in Filio, id est, sempiterna divinitas, omnipotentia atque majestas. Talis ergo qualis est Deus, sua videtur in imagine. Unde oportet ut imaginem ejus talem credas, qualis est Deus.* Ср. De fide II, Prol. 8.

⁴⁹⁶ De fide I 2.17; II 9.82.

⁴⁹⁷ De fide I 2.16.

⁴⁹⁸ De fide IV 8.95. Следует отметить, что св. Амвросий продолжает использовать тертуллиановские физические аналогии рождения Сына («источник – река», «свет – сияние»), несмотря на отрицательное

Все эти характерные черты учения о Сыне и Его отношении с Отцом мы уже неоднократно встречали как у восточных (св. Афанасий, Каппадокийцы, Дидим⁴⁹⁹), так и у западных «никейцев» (св. Иларий Пиктавийский, Дамас Римский, Зинон Веронский и др.). Во всем этом мало оригинального и философского, — того, чем Амвросий мог бы обогатить западную тринитарную доктрину, обрати он более пристальное внимание на неоплатоническую метафизику, как это сделал его современник Марий Викторин. Хотя тринитарное учение этого последнего мы подробно рассмотрим в следующей главе нашей работы, упомянем здесь несколько сходных черт⁵⁰⁰. Так, подобно Викторину⁵⁰¹, Амвросий утверждает, что Отец и Сын не могут быть *без сущности*, поскольку они дают сущность всем сущим⁵⁰². Как и Викторин⁵⁰³, Амвросий апеллирует к термину ἐπιούσιος («насущенный [хлеб]»), чтобы доказать, что термины οὐσία («сущность») и ὁμοούσιος («единосущный») восходят к Библии⁵⁰⁴. Почти дословно повторяя Викторина⁵⁰⁵, Амвросий говорит, что Бог есть «источник Жизни» (fons vitae), наделяющий всех «жизненной сущностью» (substantia vivendi)⁵⁰⁶. Более того, Амвросий переосмысливает учение Викторина о жизненной силе, изливающейся от Логоса и проходящей через все мировые сферы, отождествляя ее со Св. Духом⁵⁰⁷. Рассмотрим теперь учение Амвросия о Святом Духе.

5.4. *Святой Дух*. Вопросу о Св. Духе св. Амвросий посвятил целый трактат с соответствующим названием, который хотя и отличается свойственным его автору компилятивным характером и многочисленными заимствованиями из одноименных сочинений св. Василия Великого и Дидима, но на Западе это был первый трактат подобного рода⁵⁰⁸. В нем Амвросий занят доказательствами того, что Св. Дух, в церковном вероучении рассматриваемый в одном ряду с Отцом и Сыном, не является творением Божиим. Действительно, по мнению Амвросия, Дух не может быть ни одним из материальных творений (corporea), поскольку именно Он наделяет их жизнью и наполняет их «бестелесной благодатью» (incorpoream gratiam), ни одним из невидимых и духовных творений (invisibiles creaturae), т.е. ангелов, поскольку они сами получают святость, мудрость и благодать от Святого Духа⁵⁰⁹. Далее, если все творения служат Богу, то Св. Дух свободен от такого служения, а значит, Он не относится к остальным творениям⁵¹⁰. Всякое творение ограничено каким-то пространством или местом обитания, но Св. Дух как бестелесный (incorporeus) не ограничивается никакими телесными пределами⁵¹¹. Будучи «Духом уст Божиих» (Пс. 32:6), Св. Дух так же благ (bonus), как и Бог⁵¹². Другими словами, Дух благ не как приобретающий, но как «сообщающий благодать» (impertiens bonitatem)⁵¹³. Будучи

отношение к ним св. Илария Пиктавийского. Это можно объяснить наличием подобных аналогий у многих восточных «никейцев», в частности, у св. Афанасия и Дидима, от которых зависел Амвросий.

⁴⁹⁹ Параллели с Каппадокийцами и Дидимом подробно рассматриваются в работе И. И. Адамова (см. Адамов. 2006. С. 212–251)

⁵⁰⁰ Особенно близкие параллели встречаются между 3-й книгой трактата свт. Амвросия *De fide* и 2-й книгой трактата Викторина *Adversus Arium*, что может говорить о прямом заимствовании первым у второго.

⁵⁰¹ Adv. Ar. II 1.23; II 2.3.

⁵⁰² De fide III 14.109.

⁵⁰³ Adv. Ar. II 8.9–18.

⁵⁰⁴ De fide III 15.127.

⁵⁰⁵ Adv. Ar. IV 12.1–12.

⁵⁰⁶ De Isaac VIII 78.

⁵⁰⁷ De Sp. St. I 16.158.

⁵⁰⁸ Barnes. 2011. P. 77.

⁵⁰⁹ De Sp. St. I 5.62; I 16.158–160. Cp. *Didym. De Sp. St. 4.*

⁵¹⁰ De Sp. St. I 1.23.

⁵¹¹ De Sp. St. I 11.118.

⁵¹² De Sp. St. I 5.69–70.

⁵¹³ De Sp. St. I 5.74. Cp. *Didym. De Sp. St. 5.*

исполненным благодати (*plenus bonitatis*), Он является «источником и началом блага» (*fons sit principiumque bonitatis*) для всех творений⁵¹⁴. Кроме того, всякое творение изменчиво (*mutabilis*), но Св. Дух неизменен⁵¹⁵. Поэтому следует признать, что Св. Дух принадлежит к Божественной природе (*deitas, divinitas*) и есть такой же Бог, как Отец и Сын⁵¹⁶, будучи Им «единосущен» (*unius cum Filio Dei et Deo Patre esse substantiae*)⁵¹⁷. При этом в качестве одного из аргументов в пользу Божества Св. Духа Амвросий рассматривает то, что наименование «Дух» (*Spiritus*) указывает на самую Божественную природу, общую у Отца и Сына:

«[Апостол] добавил: “Вечная Сила Его и Божество” (Рим. 1:20). Из этих [определений] одно, как представляется, относится к Сыну, а другое — к Духу Святому. Ведь как Сын называется вечной Силой Отца, так и Дух, поскольку Божествен (*divinus*), считается вечным Божеством (*sempiterna divinitas*)»⁵¹⁸.

Это важное умозаключение, в котором можно видеть отголоски раннего латинского бинитаризма, впоследствии будет использовано Августином для построения учения о Духе как о *субстанциальной связи* Отца и Сына⁵¹⁹. С этим представлением тесно связано и учение Амвросия об исхождении Св. Духа. С одной стороны, он утверждает, что Дух — это «Тот, Кто существует от Бога» (*qui ex Deo est*); Он «знает то, что Божие» (*cognovit quae Dei sunt*) и является «нераздельным Свидетелем и Причастником тайн Отца» (*paternorum testis et consors individuus secretorum*), а потому «исходит от Отца» (*a Patre procedit*)⁵²⁰. Так же как и Сын, Дух получает бытие не благодаря власти Отца, но происходит из самой Его Божественной сущности (*ex substantia*)⁵²¹. С другой стороны, у Амвросия встречается представление о «двойном исхождении» Св. Духа, впоследствии легшее в основу западного учения о *Filioque*:

«Святой Дух хотя исходит от Отца и Сына (*procedit a Patre et Filio*), не отделяется от Отца и не отделяется от Сына. Да и каким образом может отделиться от Отца Тот, Кто есть “Дух уст Его”? Это указывает и на признак [Его] вечности, и на единство Божества (*et aeternitatis indicium, et divinitatis unitatem*)»⁵²².

Хотя нелегко определить, идет ли здесь речь о вечном исхождении Духа от Отца и Сына, или о Его временном посланничестве в мир для выполнения определенных функций по отношению к людям⁵²³, мы склонны связывать идею

⁵¹⁴ De Sp. St. I 5.69, 72; Exp. Luc. VIII 66.

⁵¹⁵ De Sp. St. I 5.63–64. Ср. *Didym. De Sp. St.* 5.

⁵¹⁶ De Sp. St. III 3.13; III 10.59; III 10.66; III 18.135; Exp. Luc. IV 45.

⁵¹⁷ De Sp. St. I 16.160.

⁵¹⁸ De Sp. St. III 3.13. Ср. De Sp. St. III 10.59; III 10.66: *Deus sit et sanctus Spiritus, secundum quod scriptum est, quia Deus Spiritus est.*

⁵¹⁹ *Aug. De fide et symb.* 9.18; см. *Du Roy.* 1966. P. 486–487; *Ayres.* 2010. P. 88–89. Амвросий, так же как папа Дамас и Иероним (Ер. 120.9), а впоследствии — Августин и многие другие латинские авторы, называет Св. Духа «Духом Христа и Отца» (Гимн. II: *Christi Patrisque Spiritum*), принадлежащим Им обоим, а значит, связывающим Их вместе.

⁵²⁰ De Sp. St. I 1.25–26; ср. *Expl. Ps.* 61.9.2.

⁵²¹ De Sp. St. II 5.42: *Quod enim ex aliquo est, aut ex substantia est, aut ex potestate ejus. Ex substantia, sicut Filius, qui ait: Ex ore Altissimi prodivi, sicut Spiritus, qui a Patre procedit; de quo dicit Filius: Ille me clarificabit, quia de meo accipiet.*

⁵²² De Sp. St. I 11.120.

⁵²³ По мнению Людвига Хермана, «Амвросий не знал *Filioque*. Все места, которые можно привести в пользу этого теологумена, должны пониматься в смысле временного посланничества Святого Духа,

двойного исхождения или посланничества Св. Духа с упомянутым выше представлением о Нем как общей принадлежности (св. Иларий) или общей природе Отца и Сына (Зинон Веронский, св. Амвросий), благодаря которой Божественная Троица связывается воедино. Интересно также, что св. Амвросий, живший во времена второго Вселенского Собора в Константинополе в 381 г., как и многие его западные современники, не воспринял содержащуюся в его Символе веры формулу исхождения Св. Духа: «Который от Отца исходит и с Отцом и Сын принимает поклонение и славу» (τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῶ συμπροσκυνοῦμενον καὶ συνδοξαζόμενον). Это объясняется тем обстоятельством, что на Западе в то время наибольшее распространение получил не Никейский и не Константинопольский Символ, а так называемый «Апостольский Символ» (Symbolum Apostolorum), в котором вообще нет формулы исхождения Св. Духа⁵²⁴.

5.5. *Тринитарные формулы и единство Троицы.* Из рассмотренного выше учения св. Амвросия о Святом Духе, единосущном Отцу и Сыну, выясняется важный вклад, который епископ Миланский внес в формирование латинского тринитаризма — это окончательное утверждение представления о едином Боге как единосущной и нераздельной Троице (Trinitas). Неслучайно, что этот термин встречается в сочинениях Амвросия 75 раз — более, чем у кого бы то ни было из предшествующих латинских христианских писателей. При этом св. Амвросий опирается на известную тертуллиановскую формулу: *una substantia tres personae*, которую он осмысляет в свете Каппадокийской формулы *μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις*, стремясь, по словам Кристофа Маркшиса, «перенести Каппадокийскую интерпретацию “новоникейства” на латинский Запад»⁵²⁵. Рассмотрим несколько тринитарных формул Амвросия:

«Совершенная в отдельных Лицах Троица» (*perfecta in personis singulis Trinitas*)⁵²⁶. «Сама достойная поклонения Троица Отца и Сына и Духа Святого (*Patris et Filii et Spiritus sancti venerabilis Trinitas*), [существующая] вне времени, не [расположенная] иерархически, как Творец числа не подчинена закону числа»⁵²⁷. «Несотворенная и непостижимая Троица (*increated et inestimabilis Trinitas*), которая обладает единой вечностью и славой (*unius est aeternitatis et gloriae*), не допускает [в себя] ни времени, ни второй или первой степени»⁵²⁸.

«Исповедание веры есть суждение, которого как переданого нам от отцов против савеллиан и ариан мы придерживаемся таким образом, что почитаем Бога Отца и Его Единородного Сына и Святого Духа — эту Троицу, Которая обладает единой сущностью, величием и Божеством (*Trinitatem unius esse substantiae, maiestatis, divinitatis*); в это имя Отца и Сына и Святого Духа мы крестим, как об этом написано»⁵²⁹.

missio Spiritus Sancti)» (Herrmann. 1958. S. 214). Того же мнения придерживаются и многие другие исследователи (см. *Nabyarimana*. 1983. P. 56; *Simonetti*. 1955. P. 311–316). Это мнение нам кажется обоснованным в тех случаях, когда Амвросий говорит об исхождении Св. Духа *только* от Сына (ср. *De Sp. St.* I 11.119: *Non ergo quasi ex loco mittitur Spiritus, aut quasi ex loco procedit, quando procedit ex Filio, sicut ipse Filius cum dicit: De Patre processi et veni in mundum*). Вместе с тем, Амвросий полагает, что Дух получает от Сына некоторые Божественные атрибуты, например, благодать (*Exp. Luc.* VIII 66; *De Sp. St.* III 16.115), что может быть истолковано в смысле раннего западного представления об исхождении Духа *через Сына*, которое встречается у современника Амвросия — Марии Викторина.

⁵²⁴ См. *Ambr.* Ep. 42.5; *Expl. Symb.* 8; *Aug. Serm.* 215.2–8.

⁵²⁵ *Markschies*. 2000. P. 278.

⁵²⁶ *De Cain et Abel* I 8.30. Ср. *Exp. Luc.* IV 45.

⁵²⁷ Ep. 44.3.

⁵²⁸ *De fide* IV 11.146.

⁵²⁹ Ep. 48.4.

«Нераздельна сущность непостижимой и неизреченной Троицы (indistincta distinctae inconpraehensibilis et inenarrabilis substantia Trinitatis). Мы принимаем различие (distinctionem) Отца и Сына и Святого Духа, а не слияние (non confusionem); различие, а не разделение (non separationem); различие, а не множество (non pluralitatem). Мы признаем в Божественной и удивительной тайне всегда пребывающим Отца, всегда Сына, всегда Духа Святого; но не двух Отцов, не двух Сынов, не двух Духов»⁵³⁰.

«Христа мы молим и Отца,/ И Духа Христа и Отца,/ Единое владычествующее над всеми;/ Сохрани молящихся Троица!»⁵³¹

Из этих формул легко вывести принципы единства и различия Лиц Троицы, которые Амвросий почерпнул и из предшествовавшей латинской традиции, и из тринитарной доктрины восточных «новоникейцев». Для указания на Отца, Сына и Св. Духа Амвросий пользуется традиционным латинским термином *persona* («лицо»), которому он, к сожалению, не дает конкретного определения. Согласно Людвигу Херману, у Амвросия этот термин означает «чистую и уникальную индивидуальность и конкретное существование»⁵³². Действительно, Амвросий часто характеризует термин *persona* такими определениями, как «единичность» (*singularitas*), «единичный» (*singulus*), «каждый» (*unusquisque*), «отличный» (*distinctus, diversus*), «самостоятельный» (*substantivus, subsistens*), «личная особенность» (*personarum proprietas*). Тем самым он подчеркивает индивидуально-конкретный характер каждого Божественного Лица, обладающего самостоятельным существованием и соответствующим собственным именем и свойством. Это весьма сходно с понятием «ипостаси» и «ипостасных свойств» в учении Каппадокийцев. Подтверждением такого восточного влияния может служить еще несколько терминов, с помощью которых св. Амвросий выражает различие между Лицами Троицы: *quomodo esse* («каким образом есть»), *species* («образ») и *modus* («способ»). Речь идет о том, что, при наличии одной и той же сущности (*una substantia*) или природы (*una natura*) у существ одного вида или класса, им может быть присущ различный способ происхождения (*diversa species, diversa initia, diversus modus*)⁵³³. Св. Амвросий поясняет свою мысль следующими примерами. Так, птицы составляют определенный вид живых существ, обладающих одной и той же общей сущностью или природой. При этом птицы могут происходить различными способами: они могли появиться из водной стихии, как об этом сказано в Библии (Быт. 1:20), или быть сотворены Богом из земли (Быт. 2:19), или, наконец, происходить обычным способом от спаривания самца и самки. При этом все они, сохраняя единство своего рода (*unius generis*), произошли различными способами (*diverso modo esse coepisse*), что никак не нарушило единства их природы (*una natura*)⁵³⁴. Другой пример св. Амвросий прямо заимствует у Каппадокийцев⁵³⁵:

«Что же нам сказать о самом Адаме, который, хотя и был образован из праха земного (Быт. 2:7), породил сыновей, сопричастных своей природе, причастных роду, преемственных наследников? Хотя у сынов и родителя начала [бытия] различны, однако у них одна человеческая

⁵³⁰ De fide IV 8.91.

⁵³¹ Гимн. II ('Deus creator omnium'): Christum rogamus et Patrem, / Christi Patrisque Spiritum, / Unum potens per omnia; / Fove precantes Trinitas.

⁵³² Herrmann. 1958. S. 204.

⁵³³ Не понимая этого значения термина *species* и его аналога у Каппадокийцев, Адамов отождествляет его с понятием *qualitas substantiae* («качество сущности»). См. Адамов. 2006. С. 239.

⁵³⁴ De incarn. IX 102.

⁵³⁵ См. выше: Greg. Naz. Or. 31.11; 39.12; Greg. Nyss. Ad Abl. // GNO. III.1. P. 55.24-56.19. См. также Didym. De Trinit. I 16.

природа (*diversa quidem in filiis et parente principia, sed humanae conditionis una natura*). И различие в происхождении не противоречит подобию сущности (*nec dissimilitudo ortus similitudini substantiae praejudicavit*)»⁵³⁶.

Переходя от этих физических и социальных аналогий к учению о Боге, св. Амвросий утверждает единство сущности Отца и Сына при различном способе Их происхождения:

«Итак, οὐσία (“сущность”) означает то, что Бог существует вечно; а наименование Нерожденного или Рожденного указывает на то, каким образом каждый из Них существует (*quomodo sit*), то есть, что Отец не происходит от кого-то другого, а Сын не происходит Сам от Себя. Здесь оказывается различным образ [существования] (*species diversa*). И хотя образ [существования] различен, неразлично Божество (*species utique distincta, sed indistincta divinitas*)»⁵³⁷.

Мы видим здесь то же самое различие между сущностным бытием (ὁ τοῦ εἶναι λόγος, οὐσία) и способом существования (ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος, τρόπος ὑπάρξεως), т.е. между сущностью и ипостасью, что и в тринитарном учении Каппадокийцев. Эта зависимость св. Амвросия от Каппадокийцев еще нагляднее проявляется в его учении о *единстве* Лиц Троицы.

Действительно, *главным принципом* этого единства у св. Амвросия является не монархия Отца, как это было еще у св. Илария Пикравийского, но исключительно *единая сущность* (*substantia*), или *природа* (*natura*) Троицы, именуемая «Божеством» (*deitas, divinitas*):

«Троица — одно в единстве сущности, но [три] из-за различия каждого Лица (*unum in unitate substantiae, sed distinctione uniuscuiusque personae*). Троица указывает на различие Лиц, единство — на власть (*Trinitas distinctionem significat personarum, unitas potestatem*)»⁵³⁸. «Мы утверждаем, что в Троице одно Божество и Господство (*unius deitatis atque dominatus*), и исповедуем одного Бога и Господа»⁵³⁹. «Един Бог, так как Божество одно» (*una deitas*)⁵⁴⁰. «Единый Бог нисколько не исключает Божества Троицы (*deitatem Trinitatis*), и потому восхваляется [Ее] природа»⁵⁴¹. «Где познается одно Божество, там называется один Бог»⁵⁴². «Бог есть превосходнейшая и Божественная природа и сущность Троицы» (*illa praestantissima et divina trinitatis natura et substantia*)⁵⁴³. «Отец и Сын суть одно (*unum*) не из-за слияния, а из-за единства природы» (*non confusione, sed unitate naturae*)⁵⁴⁴. «Отец и Сын и Дух Святой суть одной природы» (*unius naturae*)⁵⁴⁵.

⁵³⁶ De incarn. IX 105.

⁵³⁷ De incarn. IX 100. Различный способ происхождения Отца и Сына обуславливает их личные свойства, такие как «нерожденность» и «рождение», или наименование Отца «корнем» и «источником Сына» (*radix Filii, fons Filii*, Exp. Luc. X 5; De fide IV 10.132), а Сына и Духа — «рекой» (*fluvius*), протекающей из этого источника (De fide IV 8.95; De Sp. St. I 16.156–157).

⁵³⁸ Expl. Ps. 35.22.

⁵³⁹ Exp. Luc. VII 248.

⁵⁴⁰ Exp. Luc. X 4. Cp. De fide II 1.18.

⁵⁴¹ De fide II 1.18.

⁵⁴² De Sp. St. III 13.92.

⁵⁴³ Ep. 8.15.

⁵⁴⁴ De fide I 1.9.

⁵⁴⁵ De fide V 14.175.

При этом св. Амвросий, так же как св. Иларий и Каппадокийцы, понимает эту Божественную сущность или природу Троицы не в смысле материального субстрата или конкретного единичного предмета, а в *универсально-родовом смысле* (*natura communis, genus*)⁵⁴⁶. Как совершенно справедливо указывал отечественный патролог И. И. Адамов, «по мнению св. Амвросия, *natura* есть то, что принадлежит многим индивидам одного и того же рода (*generis*) и по своему содержанию и объему ничем не отличается от *genus* ... *Natura* — это общее понятие, под которое подводится каждое частное понятие с целью объяснения этого последнего»⁵⁴⁷. Действительно, св. Амвросий, подобно св. Григорию Богослову⁵⁴⁸, для объяснения понятия *natura* прибегает к аристотелевскому учению об общих понятиях:

«Если я хочу обозначить природу (*naturam*), то назову или человека, или коня, или птицу, чтобы можно было понять, о какой природе идет речь»⁵⁴⁹.

Более того, подобно св. Григорию Нисскому⁵⁵⁰, он говорит, что имя «человек» означает не конкретного человека, а общую человеческую природу (*generalem conditionem*):

«Где говорится “человек”, там указывается на единство общей природы всех [людей] (*naturae communis inter omnes unitas*). А где [говорится] “князь”, там есть определенное различие разных властей. Но среди людей или в людях наблюдается единство в отношении какой-то одной вещи, например, любви, или вождения, или плоти, или благочестия и веры. А универсальное единство (*generalis unitas*), которое обнимает в себе все, соответствующее славе Божества (*in se secundum divinitatis gloriam complectitur omnia*), принадлежит только Отцу и Сыну и Святому Духу... Итак, ясно, что то, что единосушно (*unius est substantiae*), не может быть разделено, даже если речь идет не о единичности, а о единстве. Единичностью (*singularitatem*) я называю то, что по-гречески называется *μονότης*. Единичность относится к Лицу, а единство к природе (*singularitas ad personam pertinet, unitas ad naturam*)»⁵⁵¹.

В других местах св. Амвросий подробнее раскрывает излюбленную у Каппадокийцев «социальную аналогию» для доказательства единства общей сущности при наличии причастных ей индивидов:

«Каким образом можно отрицать, что Отец и Сын суть одно, когда Павел и Аполлос суть одно и по природе, и по вере (*et natura unum sint et fide*)? Но они не могут быть едины во всем, ибо человеческое несравнимо с Божественным. Следовательно, Бог Отец неотделим от Слова, неотделим

⁵⁴⁶ См. *Herrmann*. 1958. S. 202.

⁵⁴⁷ *Адамов*. 2006. С. 232–233.

⁵⁴⁸ *Greg. Naz.* Or. 29.13: «Наше учение таково: как для коня, быка, человека и для каждой вещи, принадлежащей к одному и тому же виду (*ὑπὸ τὸ αὐτὸ εἶδος*) есть одно понятие (*λόγος*), и что причастно этому понятию, о том оно сказывается в собственном смысле, а что не причастно, о том или не сказывается, или сказывается в несобственном смысле; так есть одна сущность, природа и имя Божие (*θεοῦ μίαν οὐσίαν εἶναι καὶ φύσιν καὶ κλησίν*)».

⁵⁴⁹ *De incarn.* IX 97.

⁵⁵⁰ Ссылки на Григория Нисского см. выше.

⁵⁵¹ *De fide* V 3.43–46.

силой, неотделим мудростью из-за единства Божественной сущности (per divinae unitatem substantiae), и пребывает в Сыне»⁵⁵².

«Если все мы люди в том, что касается природы, является единосущными (quantum ad naturam pertinet, unius substantiae sumus), и если Священное Писание утверждает это о людях, поскольку многие [люди] суть одно, а у них не может быть никакого сравнения с Богом, то насколько более Отец и Сын суть одно по Божеству, где нет никакого различия ни в сущности, ни в воле (divinitate unum sunt, ubi nec substantiae nec voluntatis ulla est differentia)? Ведь как нам еще показать, что Бог един? Различие производит многих, а единица исключает численное количество (unitas potestatis excludit numeri quantitatem), так как единица не есть число (numerus non est), но она сама начало всякого [числа] (haec omnium ipsa principium est)»⁵⁵³.

Таким образом, понятие общей природы (*natura*), которое св. Амвросий в подавляющем большинстве случаев отождествляет с понятием *substantia*⁵⁵⁴ (отсюда выражение: *substantia naturalis*, «природная сущность») ⁵⁵⁵, в его тринитарном учении фактически соответствует каппадокийскому понятию οὐσία⁵⁵⁶. Однако уже из рассмотренных выше текстов видно, что Амвросий также видит недостаточность понятия о единстве общей универсально-родовой сущности или природы для доказательства абсолютного единства Бога. Поэтому другим принципом единства Троицы у него, как у Каппадокийцев и других «никейцев» и «новоникейцев», служит *единство всех существенных атрибутов* Божественной сущности (*proprietas substantiae*), таких как могущество, власть, величие, воля, сила и особенно действие. Действительно, согласно Амвросию,

«У Отца и Сына одна сила, общее действие, поскольку одна и та же сущность Троицы» (*una atque eadem substantia trinitatis*)⁵⁵⁷. «Одна воля Божества, и поскольку одна воля, то одна сущность и нераздельная власть и могущество Троицы (*quia una voluntas, una substantia est et inseparabilis majestas et potentia Trinitatis*)»⁵⁵⁸. «Если воля Бога есть Его могущество, то, приписывая Троице одну волю, следует приписывать и одно могущество»⁵⁵⁹. «В этом Символе Божество вечной Троицы выражено

⁵⁵² De fide IV 3.34–35.

⁵⁵³ De fide I 2.18–19. Окончание этого абзаца не противоречит понятию об универсально-родовом характере Божественной сущности, так как она является единицей, рядом с которой нет двоицы, т.е. второй Божественной сущности. Кроме того, это напоминает нам пифагорейско-платоновское представление о том, что монада превосходит всякое число, будучи его началом, — представление, встречающееся у Филона Александрийского (см. выше, Глава I).

⁵⁵⁴ Согласно Л. Херману, Амвросий делает понятия *substantia* и *natura* фактически эквивалентными (*weitgehend parallelisiert*), так что собственное изначально узкое содержание понятие *substantia* в смысле отдельно взятой конкретной вещи растворяется в более широком содержании понятия *natura* (*Herrmann*. 1958. S. 202). Как отмечает К. Морескини, «в латинском языке уже несколько столетий понятие *substantia* употреблялось параллельно с понятием *natura*, и также у Амвросия, у которого очень часто (если только речь не идет об абсолютном единстве субстанции) на месте *substantia* встречается *natura*» (*Moreschini*. 1984. P. 40). Как мы видели выше, термины *substantia* и *natura* отождествляет и современник Амвросия — Руфин Аквилейский (*Rufin*. Hist. eccl. I 29).

⁵⁵⁵ De Sp. St. II 12.135: et secundum divinitatem unum est cum Patre Filius, unum per substantiam naturalem, non unus secundum Sabellianam perfidiam. Cp. Expl. Ps. 37.5.2.

⁵⁵⁶ *Markschies*. 1995. S. 32; *Адамов*. 2006. С. 234. Как мы видели, помимо св. Амвросия термины *substantia* и *natura* отождествляли и другие западные «никейцы» — св. Иларий Пиктавийский, Григорий Эльвирский, Зинон Веронский, Руфин Аквилейский и другие.

⁵⁵⁷ Enarr. in Ps. 40.20. Cp. De fide I 2.18.

⁵⁵⁸ Expl. Ps. 39.18.

⁵⁵⁹ Exp. Luc. V 3.

самым ясным образом: у Отца и Сына и Святого Духа, то есть у достопоклоняемой Троицы, одно действие (*unius operationis*). И потому наша вера такова, что мы равным образом веруем в Отца и Сына и Святого Духа. Ибо там, где нет различия в величии, не должно быть различия и в вере»⁵⁶⁰. «О трех богах говорит тот, кто разделяет Божество Троицы. Когда же Господь сказал: “Идите, крестите народы во имя Отца и Сына и Святого Духа” (Мф. 28:19), то указал, что в Троице единое могущество (*unius esse trinitatem potestatis*)»⁵⁶¹.

При этом Амвросий имеет в виду не просто единство могущества, воли, действия у Лиц Троицы по причине Их взаимной любви или согласия между Ними, как это бывает среди людей, но о полном *тождестве* этих атрибутов, которое обусловлено таким единством Божественной сущности, которое недостижимо для людей⁵⁶²:

«Если человек так определяет друга, что называет его своим другим “я” (*alterum se*), конечно, по причине единства любви и расположения, то насколько более мы должны представлять себе единство могущества в Отце и Сыне и Святом Духе, так как по причине одного и того же действия и Божества выражается Их единство или даже еще точнее — тождество (*per eandem operationem ac divinitatem vel unitas, vel certe id quod amplius est ταυτότης*), как это говорится по-гречески? Ведь *ταυτό* означает “одно и то же” (*idem*), потому что Отец и Сын и Святой Дух обладают тождеством (*idem habeat*), так что у Них одна и та же воля, одно и то же могущество не по причине согласия воли, а в сущности Троицы (*idem velle, et idem posse non ex affectione sit voluntatis, sed in substantia Trinitatis*)»⁵⁶³.

Так же как св. Григорий Нисский и Григорий Богослов⁵⁶⁴, св. Амвросий доказывает возможность такого полного тождества атрибутов отсутствием каких-либо пространственно-временных границ между Лицами Троицы, чего невозможно представить среди людей:

«Мы исповедует Отца и Сына и, приписывая Им единое Божество (*asserendo unius esse deitatis*), мы называем Их не двумя Богами, но одним Богом. Это мы подтверждаем и словами Господа, поскольку где есть многие, там есть различие или природы, или воли, или действия ... Так, два человека называются двумя, поскольку хотя они обладают одной природой по праву рождения, но различаются и временем, и мыслями, и действиями, и местом. А поэтому для обозначения двух по числу нельзя использовать название “один человек”, ведь нет единства там, где есть различие (*unitas non est, ubi est diversitas*). Бог же называется единым, тем самым

⁵⁶⁰ Expl. Symb. 3.

⁵⁶¹ De fide I 1.10.

⁵⁶² По мнению Амвросия, если такое «универсальное единство» (*generalis unitas*) и достижимо для людей, то только в будущей вечной жизни, когда люди станут едиными с Богом, наподобие Троицы: *nos autem per acceptam et inhabitantem in nobis virtutem unum erimus in Christo. Communis ergo littera, sed discrepans divina humanaque substantia. Nos unum erimus, Pater et Filius unum sunt: nos secundum gratiam, Filius secundum substantiam. Alia autem per conjunctionem, alia per naturam unitas* (De fide IV 3.34–35).

⁵⁶³ De Sp. St. II 13.154.

⁵⁶⁴ Ad Graec. // GNO. III.1. P. 25.8-11; Ad Abl. // GNO. III.1. P. 53.10-15; Contr. Eun., III.2.118.1-13. Ср. Greg. Naz. Or. 31.15–16; Or. 42.15.

указывается слава и полнота (gloria et plenitudo) Отца и Сына и Святого Духа»⁵⁶⁵.

Таким образом, Лица Троицы образуют «родовое», или «универсальное единство» (generalis unitas), «нераздельную общность и союз» (societas individua, individua copula, societas quaedam et communio Patris et Filii et Spiritus sancti, consortium honoris aut operis)⁵⁶⁶, где единство общей сущности дополняется нераздельным единством и фактическим тождеством Их совместной жизни и деятельности. Эта общность проявляется и в едином действии Троицы в сотворенном мире, которое Амвросий, вслед за св. Василием Великим⁵⁶⁷ полагает начинающемся от Отца, совершающемся посредством Сына и завершающемся в Духе:

«Всякое творение происходит по воле Троицы, посредством Ее действия и в Ее силе (et ex voluntate, et per operationem et in virtute est Trinitatis)»⁵⁶⁸. «От единого Духа через Единородного Сына к единому Отцу (ex uno enim Spiritu per unum Filium in unum Patrem) восходит наше познание; и из единого Отца через единого Сына в едином Духе Святом (ex uno Patre per unum Filium in unum Spiritum sanctum) сообщается благодать, освящение и царственное право вечной власти»⁵⁶⁹.

Это обстоятельство не препятствует распределению определенных «икономических» функций между Лицами Троицы, которые св. Амвросий связывает с тремя частями философии — *физикой, этикой и логикой*⁵⁷⁰:

«Сама тайна Троицы не может быть [постигнута] без этой тройственной мудрости (hac triplici sapientia), если мы не поверим в Того Отца по природе, Который родил нам Искупителя; и в Того нравственного Сына, Который искупил нас, став послушным Отцу по [Своему] человечеству вплоть до смерти; и в Того разумного Духа, Который наполнил человеческие души разумным смыслом почитания Бога и управления жизнью»⁵⁷¹.

⁵⁶⁵ De fide V 3.42.

⁵⁶⁶ De Sp. St. II 8.70–71, 81. Ср. выше выражение Иеронима Стридонского *naturae societas* (Com. in Gal. 4:6, PL 26, 374A.).

⁵⁶⁷ См. *Basil. Magn.* De Sp. St. 16.38; 18.47. Ср. также *Iren.* Dem. 6–7.

⁵⁶⁸ De Sp. St. II 9.100.

⁵⁶⁹ De Sp. St. II 12.130.

⁵⁷⁰ Впервые четкое разграничение трех частей философии встречается у стоиков, которые разделяли ее на логику, физику и этику (см. *Diogen. Laërt.* Vitae philos. VII 39; *Sext. Emp.* Adv. Math. VII 16; *Sen.* Ep. 89.9), хотя можно возвести его и к Аристотелю (*Aristot.* Top. I 14, 105 b 20–25). Впоследствии это деление было заимствовано и другими философскими школами поздней Античности. Св. Амвросию это деление философии могло быть известно как непосредственно через философские сочинения (см. *Exp. Luc. Prol.* 2: Tria sunt enim quae philosophi mundi istius praecellentissima putaverunt, triplicem scilicet esse sapientiam, quod aut naturalis sit, aut moralis, aut rationabilis), так и через посредство Оригена (см. *Origen.* *Exp. in Prov.*, PG 17, 220–221) и Каппадокийцев (см. *Basil. Magn.* *Nom. in princ. Prov.*, PG 31, 388; *Greg. Nyss.* *In Cant.* // GNO. VI. P. 17–18, 21–22). Следует также указать на несколько необычный порядок частей философии у Амвросия: физика, этика, логика, который в данном случае обусловлен классической последовательностью Лиц в христианской Троице.

⁵⁷¹ *Exp. Luc. Prol.* 5: ipsum mysterium Trinitatis sine hac triplici sapientia esse non possit; nisi credamus et illum naturaliter Patrem, qui nobis genuit Redemptorem: et illum ethicum Filium, qui Patri usque ad mortem secundum hominem obediens, nos redemit: et illum rationabilem Spiritum, qui rationem colendae divinitatis, et vitae regendae, humanis pectoribus infudit. Эта схема: *физика – этика – логика* соответствует классическому стоическому делению философии на физику, этику и логику (см. *Diogen. Laërt.* Vitae philos. VII 39); такой порядок соответствует и неоплатоническому учению об «умопостигаемой триаде» (*бытие – жизнь – мышление*), которое мы рассмотрим в следующей главе.

Впоследствии Августин при построении своих тринитарных моделей переосмыслит эту концепцию «тройственной философии» во «внутритринитарном» смысле, связав физику с познанием Отца, логику — Сына, а этику — Св. Духа⁵⁷². Однако такой ход мысли в целом не был свойствен восточному тринитаризму, особенно тринитарной доктрине «новоникейцев», оказавшей, как мы видели, определяющее влияние на тринитарное учение св. Амвросия Миланского и св. Илария Пиктавийского⁵⁷³, которым удалось перенести «греческую тринитарную парадигму», характеризуемую различием «сущности» и «ипостаси» как общего и индивидуального, на западную почву, где она, тем не менее, не прижилась, будучи вскоре вытеснена «латинской тринитарной парадигмой», о чем речь пойдет в следующей главе. А эту главу мы завершим подведением общих итогов развития латинского тринитаризма у западных «никейцев» и «новоникейцев» в свете тех философских влияний, которые нам удалось выявить.

б. *Общие выводы.* Как мы видели, тринитарная доктрина латинских христианских мыслителей середины – второй половины IV века сочетает в себе характерные черты раннего латинского тринитаризма с его концепцией «единой сущности и трех Лиц», обладающих помимо одной и той же сущности единой властью и могуществом, с Никейским учением о «единосущии» Отца и Сына. Две эти тенденции у западных «никейцев» пришли в полное согласие и взаимное дополнение. При этом для осмысления и формулирования своей тринитарной доктрины они опирались как на учение современных им греческих христианских мыслителей — св. Афанасия Александрийского, «омиусиан», Великих Каппадокийцев, Дидима Слепца и др., так и на античную философскую традицию (стоицизм, платонизм, перипатетизм). Это видно, во-первых, из того, что в ходу оставалось стоическое учение о мировом Логосе в его христианизированной филоно-среднеплатонической форме. При этом, в связи с учением о вечном бытии Логоса в качестве второго Лица Троицы, а не просто посредствующего творческого агента, ранняя теория «двойственного слова» была отброшена как не удовлетворявшая нуждам полемики с арианством. Во-вторых, латинские христианские мыслители второй половины IV века использовали целый ряд философских терминов, таких как «сущность» (*substantia*, *essentia*), «природа» (*natura*), «род» (*genus*), «лицо» (*persona*), «предмет» (*res*), «самостоятельно существующее» (*subsistens*, *consistens*, *subsistentia*), «принадлежность природы» (*res naturae*), «особое свойство» (*proprietas*), «способ существования» (*quomodo esse*, *species*, *modus*) и некоторые другие. При этом одни относили понятие «сущность» (*substantia*, *essentia*) исключительно к Богу как выражающее абсолютность и независимость Его бытия; другие понимали сущность как общий материальный субстрат, лежащий в основе трех Божественных Лиц; наконец, третьи отождествляли сущность с понятием «природа» и «род» и понимали Божественную сущность в универсально-родовом смысле. Некоторые использовали для этого аристотелевское учение об универсалиях в реалистической форме. В последнем случае речь шла о воспроизведении на латинской почве учения Великих Каппадокийцев о различии «сущности» и «ипостаси» как общего и частного (индивидуального), базирующегося на на аристотелевском различении «первых» и «вторых» сущностей в *Категориях*. В-четвертых, большинство латинских «никейцев» прибегали к различным рациональным аналогиям тринитарного догмата, хотя и считали их неадекватными Божественной реальности. Среди таких аналогий были как физические (источник – река, свет – сияние, море – пролив), так и антропологические (ум – слово) и социальные (вид – индивид, родители – потомство); при этом одни

⁵⁷² *Aug. De civ. Dei* XI 25.

⁵⁷³ К. Маркшис называет св. Амвросия «латинским новоникейцем», а св. Илария — «предшественником латинского новоникейства» (*Markschies*. 2000. S. 282).

аналогии могли служить дополнением для других. Значительный прогресс в IV веке наблюдался в учении о третьем Лице Троицы — Святом Духе. Латинским теологам удалось теоретически обосновать Его Божественный статус, единосушие с двумя другими Божественными Лицами и полное равенство с Ними во всех существенных атрибутах. Однако им не удалось четко сформулировать место Св. Духа во внутритроичных отношениях, а также определить способ Его вечного исхождения и отличие этого исхождения от Его временного посланничества в мир. Вместе с тем у латинских христианских мыслителей второй половины IV века наблюдалась устойчивая тенденция рассматривать Св. Дух как объединяющее начало в Троице — как общую «принадлежность» (*res*), силу (*potentia*) или Божество (*divinitas*) Отца и Сына, или как Их взаимную связь (*fretum*, «канал») и общий дар (*munus, donum*), а также представление о Его «двойном исхождении», впоследствии легшее в основу западного учения о *Filioque*.

Наибольший вклад в формирование латинской тринитарной доктрины в указанный период внесли св. Иларий Пиктавийский и св. Амвросий Миланский, которым впервые после Тертуллиана удалось создать на Западе универсальную тринитарную доктрину, отвечавшую требованиям своего времени и включившую в себя множество элементов греческой тринитарной мысли. Основной чертой этой доктрины стало различие между Божественной сущностью (природой) и Лицами как между общим и индивидуальным (сущностью и ипостасью), а также тесно связанная с этим «социальная модель» Троицы, в которой единство Божественных Лиц мыслится не просто как единство универсально-родовой сущности или природы, но как теснейшая взаимосвязь и взаимообщение трех совершенных Лиц, обладающих одной и той же силой, волей, действием и остальными существенными атрибутами Божества. Однако, как мы покажем далее, эта «греческая тринитарная парадигма», привитая на латинской почве в IV веке, здесь не прижилась и вскоре была вытеснена основанной на неоплатонической метафизике «латинской тринитарной парадигмой» как оригинальным конструктом западно-христианских мыслителей IV–V вв., прежде всего, Мария Викторина и Августина, к которым мы теперь и переходим.

Глава IV

Развитие тринитарной доктрины в период расцвета латинской патристики: «латинская тринитарная парадигма» (355–430 гг.)

1. Возникновение «латинской тринитарной парадигмы»: тринитарная доктрина Мария Викторина

1.1. *Христианский платонизм Мария Викторина и его труды, посвященные тринитарной проблеме.* Как мы уже упоминали, первым на Западе, кто попытался синтезировать философию платонизма и христианскую теологию в целостную систему, был известный в свое время римский ритор и философ Гай Мэрий Викторин (ок. 291–382 гг.). Родом из Северной Африки¹, Викторин в 340-х годах открыл в Риме свою школу, где преподавал риторику и другие «свободные науки» (*liberales doctrinae*)². Вскоре он стал весьма знаменит: на его лекции приходила римская аристократическая молодежь; он прославился как «наставник множества знатных сенаторов»³ и «ученейший ритор своего времени»⁴. В числе его учеников были Иероним⁵ и, возможно, Амвросий. Помимо преподавательской и ораторской деятельности Викторин написал целый ряд сочинений по грамматике, стихосложению, риторике, логике и философии. Кроме того, он перевел на латынь и откомментировал трактаты Аристотеля (*Категории, Об истолковании*)⁶, Цицерона (*Топика, Риторика, О нахождении*)⁷ и неоплатоников⁸ — Плотина (отдельные трактаты из *Эннеад*)⁹ и Порфирия (*Εἰσαγωγή, Sententiae ad intelligibilia ducentes, De regressu animae, De philosophia ex oraculis*)¹⁰. Тем самым Викторин способствовал распространению аристотелевской логики и неоплатонической философии на Западе¹¹, став в этом предшественником таких латинских интеллектуалов-эрудитов, как Марциана Капелла, Макробий, Бозций, Кассиодор и Исидор Севильский. В 354 г. за свою ученость Викторин удостоился статуи на Римском форуме¹². В то время он был ревностным язычником, а к христианству относился скептически¹³. Как сообщает Августин в «Исповеди»,

«Этот ученейший старец, знаток всех свободных наук, который прочитал и разобрал столько философских произведений... до самой

¹ natione afer, См. *Hieron. De vir. ill.* 101. Подробнее о жизни и литературной деятельности Мария Викторина см. в нашей книге: *Фокин.* 2007. С. 50–69.

² *Hieron. De vir. ill.* 101; *Com. Gal. Prologus*, PL 26, 308A; *Aug. Confess.* VIII 2.3; 2.5; 5.10.

³ *Aug. Confess.* VIII 2.3.

⁴ *Boeth. Dial. in Porph.*, PL 64, 9B.

⁵ *Hieron. Chron.*, PL 27, 687–688; *Com. in Gal. Prol.*, PL 26, 308A.

⁶ *Porphyrii Isagoges fragmenta M. Victorino interprete // Aristoteles Latinus, 1 / Ed. L. Minio-Paluello, B. G. Dod. Bruges, 1966. P. 6–7; Isidor. Ethymol.*, 25, PL T. 82, 143D; *Hadot.* 1971. P. 110–111, 187–189. К этим переводам и комментариям Викторин присоединил собственные логические сочинения: *De syllogismis hypotheticis* и *De definitionibus*.

⁷ *Halm C. Rhetores latini minores.* Leipzig, 1863. P. 153–304; *Cassiod. Instit.* II, PL 70, 1164C; *Marcian. De nuptiis*, V 474–501; *Boeth. In Top. Cic.* I, PL 64, 1041B.

⁸ *Libri platoniorum (Aug. Confess.* VIII 2.3; VII 9.13).

⁹ *Enneadae* I 2; I 6; I 8; IV 4; V 2; VI 3. См. *Henry.* 1934. P. 49, 77–103, 224, 228–231; 1950. P. 43; *Courcelle.* 1968. P. 157; *Hadot.* 1971. P. 209–210.

¹⁰ *Courcelle.* 1948. P. 164–168; 1968. P. 157; *Hadot.* 1971. P. 209–210; *Морескини.* 2011. С. 455.

¹¹ *Aug. Confess.* VII 9.13; VIII 2.1; см. также: *Monceaux.* 1905. P. 375.

¹² *Hieron. Chronicon*, ann. 2370, PL 27, 686–687; *Aug. Confess.* VIII 2.3.

¹³ *Aug. Confess.* VIII 2.3; 4.9; *Victorin. Explanations in Ciceronis Rhetoricam.* P. 232.32–45; 246.22.

старости был почитателем идолов, участником нечестивых таинств, увлекаясь которыми почти вся тогдашняя римская знать чтит сына Осириса, “всякого рода богов, чудищ, пса Анубиса, которые некогда подняли оружие против Нептуна, Венеры и против Минервы”, и Рим уже молился тем, кого победил, — все это старец Викторин столько лет защищал громогласным словом»¹⁴.

Однако позже, видимо, из любопытства Викторин внимательно изучил Библию и сочинения знаменитых христиан, которые оказались созвучными его философским стремлениям¹⁵. В них он обнаружил несомненную близость между платонизмом и христианством¹⁶. Викторин долго откладывал свое вступление в Церковь, ссылаясь на то, что в душе он уже христианин¹⁷. Августин передает, как под воздействием чтения Библии, христианских сочинений и дружбы с пресвитером Симплицианом, членом уже известного нам «Миланского неоплатонического кружка» и будущим епископом Миланским, в душе Викторина постепенно происходила перемена¹⁸, в результате чего он в 355¹⁹ или 356 году²⁰, уже будучи в преклонном возрасте²¹, принял крещение и вступил в Церковь²². После крещения какое-то время он продолжал преподавать риторику, но все свободное время посвящал изучению христианской теологии. Последующие годы (357–362 гг.) Викторин посвятил написанию нескольких трактатов, в которых попытался поставить античные философские методы и концепции на службу христианской теологии²³.

Поводом к их написанию послужили продолжавшиеся тогда арианские споры. Для опровержения арианского учения Викторин в форме переписки с неким Кандидом в 357–358 гг. написал первый цикл своих теологических сочинений — так называемый *Opus ad Candidum*, состоявший из четырех частей, которые впоследствии стали рассматриваться как отдельные книги²⁴. Среди них были книга Кандида Арианина, приверженца доктрины «аномеев»²⁵ (который скорее всего является вымышленным персонажем)²⁶, к Марию Викторину «О Божественном рождении» (*Liber de generatione Divina*), а также ответное послание Викторина к Кандиду «О рождении Божественного Слова» (*Liber de generatione Divini Verbi*) и второе послание Кандида к Викторину. В качестве ответа на это второе послание Викторин в 359–362 гг. написал свой главный теологический трактат *Adversus Arium* («Против Ария»), состоящий из четырех книг (первая книга стала последней частью *Opus ad Candidum*).

¹⁴ *Aug. Confess.* VIII 2.3.

¹⁵ *Aug. Confess.* VIII 2.4; *Hadot.* 1971. P. 14; 236-237; 239-246.

¹⁶ По свидетельству Августина, «некий платоник» (*quidam Platonicus*), по всей вероятности, Марий Викторин, был настолько поражен глубиной первых слов Евангелия от Иоанна: *В начале было Слово*, что полагал, что их следует написать золотыми буквами и повесить на самом видном месте в каждой христианской церкви (*Aug. De civ. Dei* X 29).

¹⁷ *Aug. Confess.* VIII 2.4; *Courcelle.* 1966. P. 241–248; *Hadot.* 1971. P. 246–248. По видимому, к этому периоду относится свидетельство Августина о том, что «некий платоник» (*quidam Platonicus*), по всей вероятности Викторин, был настолько поражен глубиной первых слов Евангелия от Иоанна: *В начале было Слово*, что полагал, что их следует написать золотыми буквами и повесить на самом видном месте в каждой христианской церкви (*Aug. De civ. Dei* X 29).

¹⁸ *Aug. Confess.* VIII.2.4.

¹⁹ *Monceaux.* 1905. P. 378.

²⁰ *Hadot.* 1971. P. 250; 270.

²¹ *Hieron.* De vir. ill. 101.

²² *Aug. Confess.* VIII 2.4–5.

²³ *Hadot.* 1971. P. 263–278, 302–303.

²⁴ *Victorin. Adv. Ar.* I.1.4–9. См. также: *Hadot.* 1971. P. 254–256.

²⁵ *Hadot.* 1960b. P. 23–27.

²⁶ Об этом См. *Simonetti.* 1963. P. 151-157; *Nautin.* 1964. P. 309–320; *Hadot.* 1960b. P. 26–27; 1971. P. 272–275.

В них Викторин защищал Никейское учение о «единосущии» Отца и Сына, но делал это столь необычным способом, что Иероним, прочитавший их впоследствии, писал:

«Они были написаны в диалектической манере (*more dialectico*) и настолько темны [по содержанию], что их не понимает никто, кроме людей образованных»²⁷.

Действительно, доказывая Божественность Сына и единосущие Лиц Троицы, Викторин прибегает не столько к библейским и патристическим свидетельствам, сколько к философскими аргументам и метафизическим конструкциям неоплатоников, о чем речь пойдет ниже. Так Викторин стал первым в истории латинской патристики метафизиком, попытавшимся разрешить сложнейшие теологические проблемы, опираясь не только на христианскую традицию, но и на лучшие достижения античной мысли. Написанные Викторином многочисленные логико-философские и теологические сочинения оказались тем необходимым связующим звеном между античной метафизикой и христианской теологией, которого в то время так не хватало на Западе. Своей учено-литературной деятельностью Викторин способствовал не только распространению аристотелевских и неоплатонических сочинений на Западе, но и усвоению античных философских методов и концепций западно-христианской мыслию.

Среди чисто философских источников теологических трактатов Мария Викторина можно выделить два основных: *аристотелизм* и *платонизм*. О влиянии на мысль Викторина аристотелевской логики, переосмысленной в стоической (Цицерон) и неоплатонической (Порфирий) традиции, свидетельствуют прежде всего сделанные им переводы и комментарии логических трактатов Аристотеля, Цицерона и Порфирия, о которых мы упомянули выше. Из аристотелевской логики Викторин пользуется *категориями* (*substantia, qualitas, quantitas, relatio, ad aliquid, locus, tempus* и др.), *предикабиями* (*genus, species, accidens*), онтологическими *бинарными оппозициями* (*forma – materia, potentia – actus*), *умозаключениями* (силлогизм, индукция, аналогия). Однако в своей метафизике Викторин переосмысливает многие из этих аристотелевских категорий и понятий в неоплатоническом духе или просто подменяет их платоническими *категориями умопостигаемого мира* (такими как *unum, ens, quietus, motus, identitas, alteritas*). Умозаключения Викторина также нередко следуют иной логике, нежели аристотелевская, и в качестве основания имеют не только логические аксиомы, такие как закон тождества, но и неоплатонические представления о «субстанциальной простоте», единстве в многообразии, «импликация и превалировании» и т. п.

В связи с этим неудивительно, что наиболее близкой Викторину философской школой был платонизм. Он представлен у Викторина философией как самого Платона, так и средних платоников и особенно неоплатоников. Хотя в своих теологических трактатах Викторин упоминает Платона по имени лишь однажды (в связи с теорией идей)²⁸, весь дух его философско-теологической системы, безусловно, является платоновским, отмеченным особым вниманием к внутреннему миру души и умственному познанию. В трактатах Викторина встречаются многочисленные аллюзии и даже прямые цитаты из таких диалогов Платона, как *Федон, Федр, Пир, Парменид, Софист, Филеб, Государство, Тимей, Законы*²⁹. К Платону восходят такие важные положения системы Викторина, как учение о бестелесности и духовности Бога, о мире идей и их высших родах (*бытие, тождество, различие, покой,*

²⁷ *Hieron. De vir. ill.* 101. Подробнее об этих и других теологических сочинениях Мария Викторина см. нашу книгу: *Фокин.* 2007. С. 58–68.

²⁸ *Victorin. Adv. Ar.* IV 5.31.

²⁹ См. *Индекс авторов* в SC 69. P. 1141–1143.

движение, жизнь, мышление), о мировой душе, о бесформенной и непознаваемой материи, о предсуществовании частных душ, их грехопадении и воплощении, о возврате душ в умопостигаемый мир и др. Вместе с тем следует отметить, что Викторин воспринял эти положения платоновской философии не всегда непосредственно от ее создателя Платона, но чаще через посредство позднейших платоников. Из средних платоников, оказавших влияние на мысль Викторина, можно указать прежде всего Нумения Апамейского, Алкиноя, Апулея из Мадауры, Плутарха Херонейского и корпус текстов, известных под названием *Халдейские оракулы* (II в. н. э.). У Нумения Викторин мог заимствовать учение о двух Богах: первом — простом, пребывающем в самом себе и в покое, и втором — находящемся в движении и воздействующем на материю и чувственный мир³⁰. Еще один общий пункт у Нумения и Викторина — это диалектика тождества и различия, имеющая место в умопостигаемом мире³¹. Похожее различие двух Умов — деятельного (надкосмического) и пассивного (космического) — мы встречаем и в *Учебнике платоновской философии* (Ἐπιτομή), приписываемом платонику II в. Алкиною³². Из *Халдейских оракулов* Викторин заимствовал триаду: Отец – Сила – Ум³³, отождествив ее вслед за Порфирием с «умопостигаемой триадой»: бытие – жизнь – мышление³⁴. По отношению к Сыну Божию Викторин также использует встречающееся в *Халдейских оракулах* выражение: νοῦς πατρικός («отеческий Ум»)³⁵, которое впоследствии использовал и Августин³⁶. Возможно, что Викторин был знаком с комментарием Порфирия на *Халдейские оракулы*³⁷. Еще одним из источников теологических трактатов Викторина были тексты *платонизирующих гностиков*, представленных несколькими трактатами из гностической библиотеки в Наг-Хаммади: *Tres Steles Seth* (Τρεῖς στήλαι Σηθ, ННС VII.5), *Zostrianos* (Ζωστριανός, ННС VIII.1) и *Allogenes* (Ἀλλογενής, ННС XI.3), относящимися к так называемому «сифианскому гностицизму» и написанными в последней четверти III в. – первой четверти IV века.

Особенное влияние на христианскую метафизику Викторина оказал *неоплатонизм*. Знакомство Викторина с философией Плотина признается большинством исследователей, среди которых можно упомянуть имена С. Гора, Г. Гайгера, П. Монсо, Э. Бэнца, П. Анри, П. Сежурнэ, П. Адо, А. Цигенасуа, М. Бальтеса и многих других. В самом деле, в теологических трактатах Викторина встречаются многочисленные заимствования и даже прямые цитаты из *Эннеад*³⁸. Более того, у Викторина можно обнаружить практически все основные элементы философской системы Плотина: учение о непознаваемом и вышебытийном Едином, об Уме, мировой Душе, пананимизм, учение о космических духах-умах, демонах, бескачественной и безжизненной материи, о предсуществовании душ, их отпадении от умопостигаемого мира и последующем возврате в него через отрешение от материального мира и очищение от телесных страстей, о конечном одухотворении душ и др. Наиболее существенные компоненты платоновской философии в системе Викторина можно свести к следующим³⁹. Во-первых, это представление о Боге как

³⁰ *Numen*. Fr. 11.11–20; 15.2–10. См. *Hadot*. 1968. Vol. I. P. 483.

³¹ Fr. 41.8–9.

³² *Alcin*. Epit. 10.2–3.

³³ *Orac. Chald.* 3.1–4.1

³⁴ См. *Hadot*. 1968. Vol. I. P. 482–483.

³⁵ *Orac. Chald.* 38.1; *Victorin*. De gen. 1.6.

³⁶ *Aug*. De civ. Dei, X.23. См. также *Theiler*. 1942. S. 8, n. 2.

³⁷ *Thaler*. 1942. S. 13, n. 2; S. 14, n. 4; S. 18, n. 2; S. 19, n. 5; S. 29, n. 1.

³⁸ Ср. *Enn.* III 5.9 = *Adv. Ar.* IV 5; *Enn.* III 8.9 = *Adv. Ar.* I 49; *Enn.* IV 4 = *Com. Gal.* IV 3, PL 8, 1175B; *Enn.* V 1.6 = *Adv. Ar.* IV 21; *Enn.* V 2.1 = *Adv. Ar.* IV 22.8; *Enn.* VI 3 = *Adv. Ar.* I 30. См. *Henry*. 1934. P. 44–62, 94, 224, 228–231.

³⁹ *Henry*. 1950. P. 45–48.

порождающем Самого Себя. Во-вторых, это «умопостигаемая триада». В-третьих, это представление о вселенной, изливающейся от Единого в процессе постепенного умаления совершенства и вновь возвращающейся к нему, подобно отливу и приливу. В-четвертых, это учение о «двойном действии» (διττῆ ἐνέργεια), объясняющее механизм эманации. В-пятых, это способ происхождения Ума от Единого. В-шестых, это тождество воли и знания. В-седьмых, это платиновская аналогия центра окружности, ее радиусов и периферии для описания происхождения множества из Единого и возвращения к Нему. Другим неоплатоником, влияние которого на Викторина было неоспоримо доказано такими исследователями, как Г. Гайгер, В. Тайлер и особенно П. Адо⁴⁰, был ученик Плотина Порфирий. Особенно следует отметить параллели между богословскими трактатами Викторина и анонимым неоплатоническим комментарием на платоновский *Парменид*, авторство которого со времен П. Адо стали приписывать Порфирию⁴¹. Более того, по мнению Адо, платонизм Викторина в целом не был платиновским⁴², поскольку Викторин поставил на службу христианской тринитарной теологии концептуальные структуры философии Порфирия⁴³. Влияние Порфирия на Викторина особенно заметно в терминологии, поскольку многие термины, которые часто использует Викторин, свойственны не Плотину, а именно Порфирию и *Халдейским оракулам*, которые тот комментировал. В частности, речь идет о таких терминах, как: τὸ μὴ ὄν super τὸ ὄν («не сущее выше сущего»)⁴⁴, что точно соответствует выражению Порфирия: τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν («не сущее, которое выше сущего»)⁴⁵; а также αὐτόγονος («самопорожденный»)⁴⁶, что соответствует выражению Порфирия: αὐτογέννητος καὶ αὐτοπάτωρ («самопорожденный и самоотец»)⁴⁷ и служит для выражения самопроизвольного рождения Ума от Бога⁴⁸. Следует также отметить введенное Порфирием под влиянием Нумения и усвоенное Викторином различие двух стадий бытия Ума: одной — трансцендентной, в которой Ум тождественен Единому, а второй — раскрывающейся, в которой Ум отличается от Единого; другими словами, речь идет о различии между покоем, в котором жизнь и мышление тождественны бытию, и движением, в котором они возникают и рождаются благодаря своему собственному движению, образуя ипостась Ума⁴⁹. Кроме того, в отличие от Плотина Порфирий, а вслед за ним и Викторин отождествляют Единое первой послылки платоновского *Парменида* с Бытием, а второе Единое (Ум) — с Сущим⁵⁰. У Порфирия, а затем у Мариа Викторина это абсолютное Бытие представляет собой предельную потенциальность, простоту и неопределенность⁵¹. Раскрытие этого простого и неопределенного Бытия происходит в триадической форме согласно трем моментам: *пребывание* – *исхождение* – *возвращение*, которые соотносятся с «умопостигаемой триадой»: *бытие* – *жизнь* – *мышление*. Эти моменты перехода от Бытия к Сущему или от существования к сущности внутренне присущи друг другу и отличаются друг от друга только благодаря преобладанию одного аспекта над другими. Вместе с тем все они внутренне включают друг друга и поэтому

⁴⁰ Подробнее см. выше во Введении.

⁴¹ См. *Hadot*. 1968. Vol. I. P. 102–146; Vol. II. P. 64–112. О принадлежности этого комментария Порфирию ведутся длительные дебаты, о чем мы скажем ниже в п. 1.2.

⁴² *Hadot*. 1968. Vol. I. P. 79–143; 1971. P. 203.

⁴³ *Hadot*. 1968. Vol. I. P. 481.

⁴⁴ *Victorin*. De gen. 14.1.

⁴⁵ *Porph*. Sent. 26.10–11.

⁴⁶ *Victorin*. Adv. Ar. III 17.15–17; De gen. 22.11–12.

⁴⁷ *Porph*. Hist. phil. 18.8–12.

⁴⁸ *Theiler* W. Compte rendu de E. Benz: Marius Victorinus, GNOmon 10 (1934). P. 495–496.

⁴⁹ *Hadot*. 1968. Vol. I. P. 483.

⁵⁰ *Ibid*. P. 484.

⁵¹ *Ibid*. P. 488–489.

тождественны друг другу. Кроме того, рождение Сущего от Бытия есть лишь проявление уже предсуществовавшей реальности, поэтому оно рассматривается и Порфирием, и Викторином как самопорождение⁵². В целом, как показал П. Адо, Викторин поставил на службу христианской тринитарной доктрине концептуальные структуры философии Порфирия⁵³.

Помимо философских источников при построении своей тринитарной доктрины Викторин опирается также на *патристические источники*, такие как вероопределения церковных соборов и труды греческих христианских мыслителей IV в. Из соборных вероопределений ему были знакомы Никейский Символ 325 г. (термин *ὁμοούσιος* встречается в трактатах Викторина десятки раз)⁵⁴, исповедания веры Антиохийского собора 341 г., Сирмийских соборов 351, 357, 358 и 359 гг., Анкирского собора 358 г. и собора 359 г. в Аримине и Селевкии. Особенно важную роль в формировании тринитарного учения Викторина сыграла Антиохийская формула 341 г., включавшая список имен Сына, которым руководствовался Викторин при написании отдельных частей первой и четвертой книг своего трактата «Против Ария»⁵⁵. Из греческих христианских авторов на учение Викторина наибольшее влияние оказал св. Афанасий Александрийский⁵⁶. Викторин был знаком с сочинением Афанасия *Tomus ad Antiochenos* и с основными вопросами, обсуждавшимися на Александрийском соборе 362 г.: 1) формула: *μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις* («одна сущность – три ипостаси»)⁵⁷, 2) осуждение тех, кто называет Святой Дух тварью и отделяет Его от Христа по сущности⁵⁸, 3) учение о том, что Христос воспринял не только тело человека, но и разумную душу⁵⁹. Из других греческих полемистов с арианством Викторину более всего было известно учение Маркелла Анкирского. Вероятно, Викторин узнал о нем во время своего оглашения перед крещением, когда он был наставлен в основах римского тринитарного богословия, которое в то время, как считается, несло на себе следы учения Маркелла, приезжавшего в Рим в 340 г.⁶⁰ В самом деле, отдельные черты тринитарного учения Викторина напоминают учение Маркелла о Логосе, которое подозревали в модализме⁶¹. В частности, подобно Маркеллу⁶², Викторин различает состояние *единства* Логоса с Богом согласно бытию, когда Он был *in gremio Patris* («в недрах Отца»), и состояние *различия* согласно действию, когда Он стал *ad Deum* («к Богу»)⁶³. Викторину было также хорошо знакомо учение лидера «омиусиан» Василия Анкирского⁶⁴. Как было установлено⁶⁵, существует тесная связь между первой книгой трактата Викторина *Adversus Arium* и «омиусианскими» документами, привезенными Василием Анкирским и его сторонниками на Сирмийский собор 358 г. Наряду с различными соборными исповеданиями веры среди них были и два послания Василия Анкирского: Пасхальное послание 358 г. и послание под названием *De ὁμοουσίῳ et ὁμοιουσίῳ*

⁵² Ibid. P. 484–485.

⁵³ Ibid. P. 481.

⁵⁴ См. *Индекс основных понятий* в SC 69. P. 1117.

⁵⁵ *Victorin. Adv. Ar. I* 33.1–43.4 и IV 29.18–23.

⁵⁶ См. *Schmid*. 1895. S. 19, 76; *Hadot*. 1960b. P. 53, 55.

⁵⁷ *Athan. Magn. Tom. ad Antioch.* 5–6; *Victorin. Adv. Ar. II* 4.51–52; III 4.34–35.

⁵⁸ *Athan. Magn. Tom. ad Antioch.* 3; *Victorin. Adv. Ar. III* 17.12; 18.18–28.

⁵⁹ *Athan. Magn. Tom. ad Antioch.* 7; *Victorin. Adv. Ar. III* 3.34–46; 12.21–41.

⁶⁰ См. *Hadot*. 1971. P. 271.

⁶¹ Ibid. P. 282.

⁶² Fr. 52.

⁶³ *Victorin. Adv. Ar. I* 5.1–9; *De gen.* 16.13; 17.4–6. В этом различии легко угадывается хорошо известная нам теория «двойственного слова», которая, впрочем, не играет существенной роли в тринитарной доктрине Викторина.

⁶⁴ *Hadot*. 1971. P. 263–275; 282.

⁶⁵ Ibid. P. 263.

(«О единосущном и подобосущном») ⁶⁶. Последнее послание Викторин цитирует семь раз в первой книге своего трактата ⁶⁷, правда, лишь для того, чтобы затем опровергнуть аргументы Василия в защиту учения о «подобосущии» Отца и Сына. В отличие от св. Илария Пиктавийского, для Викторина учение о подобии по сущности было неприемлемо потому, что с философской точки зрения оно было противоречием в определении: можно говорить о подобии по качеству, но не по сущности ⁶⁸. Кроме прямых цитат из послания Василия в трактате Викторина встречается немало аллюзий из него. Помимо самого термина «подобосущный», который часто обсуждается Викторином ⁶⁹, он опровергает обвинение Василия в том, что понятие «единосущный» обязательно предполагает некую общую сущность, предшествующую Отцу и Сыну, которой Они причастны ⁷⁰. Вместе с тем, в той же книге Викторин доказывает единосущие Отца и Сына на основании тех имен Сына, которые использовали и «омиусиане» — *Логос, Образ, Жизнь, Сила, Премудрость* и др., — и делает из этого выводы против учения о «подобосущии» ⁷¹. От Василия Анкирского Викторин заимствовал также определенную теологическую методологию ⁷². Несмотря на это Викторин считал Василия и его последователей «скрытыми арианами» (*occulti Ariani*), против которых он сформулировал ряд анафематизмов ⁷³. Можно также предполагать, что Викторин был знаком с трудами других греческих теологов, таких как св. Ириней, Климент и Ориген ⁷⁴.

Из ранних латинских апологетов Викторину могли быть известны Тертуллиан и Новациан ⁷⁵, а из латинских «никейцев» — Фебадий Агенский, Григорий Эльвирский и св. Иларий Пиктавийский ⁷⁶. Параллели между Викторином, с одной стороны, и Фебадием и Григорием Эльвирским — с другой, встречаются главным образом во 2-й книге Викторина *Adversus Arium*, где речь идет о термине «единосущный» и проводится различие между *sonus vocabuli* («словесной формой») и *interpretatio rei ipsius* («смыслом самой вещи») ⁷⁷. Что касается св. Илария, то, несмотря на принципиальное различие их тринитарных доктрин, существует немало параллелей между трактатом Илария *De Trinitate* и теологическими трактатами Викторина ⁷⁸.

Таким образом, учение Мариа Викторина сложилось под влиянием как античной философской, так и христианской патристической традиции и может быть охарактеризовано как «христианский платонизм» ⁷⁹. Поскольку, как мы увидим далее, в основание своей тринитарной доктрины Марий Викторин положил неплатоническое учение об «умопостигаемой триаде», то прежде, чем перейти к анализу этой доктрины, мы рассмотрим само это учение.

⁶⁶ Резюме этого послания см. *Hilar. Pict. De synod.* 81.

⁶⁷ *Victorin. Adv. Ar.* I 28.11; 28.12–15; 28.32–35; 29.2; 29.7–10; 30.5–6; 32.2.

⁶⁸ *Adv. Ar.* I 21.41; I 30.8–10; I 32.24; I 41.9–18.

⁶⁹ *Adv. Ar.* I 15.9; 17.34; 20.65 и др.

⁷⁰ *Adv. Ar.* I 29.10–23; 41.30; 55.19 и др.

⁷¹ *Adv. Ar.* I 32.16–43.34.

⁷² *Adv. Ar.* I 35.1–37.3.

⁷³ *Adv. Ar.* I 45.23–48.

⁷⁴ Подробнее см. *Фокин.* 2007. С. 78–81.

⁷⁵ *Séjourné.* 1950, 2898.

⁷⁶ *Hadot.* 1971. P. 282.

⁷⁷ *Phoeb. Contra Arian. 7; Greg. Illib. De fide 3; Victorin. Adv. Ar.* II 3.6–6.19; *Adv. Ar.* II 7.1–21.

⁷⁸ *Hilar. Pict. De Trinit.* I 5; III 1; VII 41; *Victorin. De gen.* 14.27; *Adv. Ar.* II 4.52; II 11.19; IV 10.26–31.

⁷⁹ *Фокин.* 2007. С. 86, 171, 210; *Морескини.* 2011. С. 456.

1.2. Учение об «умопостигаемой триаде» и его философские истоки. Речь идет о широко распространенном в позднем неоплатонизме учении о так называемой «умопостигаемой триаде» (νοητὴ τριάς)⁸⁰:

<i>бытие</i>	<i>жизнь</i>	<i>мышление</i>
ὄν	ζωή	νοῦς
εἶναι	ζῆν	νοεῖν
essentia	vita	intelligentia
esse	vivere	intellegere

С ней тесно связана другая метафизическая триада неоплатоников⁸¹:

<i>пребывание</i>	<i>исхождение</i>	<i>возвращение</i>
μονή	πρόοδος	ἐπιστροφή
status	progressus	regressus

Как было установлено⁸², учение об «умопостигаемой триаде» восходит к Платону, хотя были попытки возводить это учение в той или иной форме к досократикам, в частности, к Пармениду⁸³ и Анаксагору⁸⁴. Действительно, в диалоге «Софист» Платон обсуждает пять категорий, характеризующих мир истинно сущего, или умопостигаемый космос: *бытие, движение, покой, тождество* и *различие*, и показывает, что «совершенное бытие» (τὸ παντελῶς ὄν), организованное с помощью этих категорий, необходимо включает в себя ум (νοῦς), жизнь (ζωή) и душу (ψυχή)⁸⁵. В диалоге «Тимей» истинно сущее, или мир идей, являющийся «умопостигаемым образцом» для чувственного космоса, представлен Платоном как «совершенное умопостигаемое живое существо» (τὸ τέλειον καὶ νοητὸν ζῆλον), помимо жизни наделенное также умом (νοῦς)⁸⁶. Похожую связь бытия, жизни и мышления мы встречаем также в 12-й книге «Метафизики» Аристотеля, в его учении об Уме-Перводвигателе, мыслящем самого себя, которому присуща «наилучшая и вечная жизнь» (ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀίδιος), поскольку «деятельность ума есть жизнь» (νοῦ ἐνέργεια ζωή)⁸⁷.

В связи с тем, что платоновский мир идей вместе с «умопостигаемой триадой» отражается в чувственном космосе, который причастен миру идей и представляет собой «живое существо, наделенное душой и умом»⁸⁸, античное представление о полноте бытия стало навсегда тесно связано с обладанием одновременно тремя свойствами: бытием, жизнью и мышлением⁸⁹. Это представление нашло отражение, в

⁸⁰ Этот термин впервые встречается у поздних неоплатоников: Прокла (См. *Procl. Theol. Plat. Vol. III. P. 35–36*) и Дамаския (См. *Damascius. De princ. 43. Vol. 1. P. 86.4–21*). Впрочем, у того же Прокла этот термин используется также для обозначения других метафизических триад (подробнее см. ниже).

⁸¹ См. *Plotin. Enn. III 9.5; V 1.6; V 2.1; V 4.2; V 6.5; VI 7.16; Porph. Com. in Parm., 14.16–26; Procl. Elem. theol. 35*.

⁸² *Hadot. 1960a. P. 107–108, 117–119; Dodds. 1963. P. 253. Edwards. 1990. P. 14–15*. См. также: *Olymp. Com. in Alcib. 110.7–9*.

⁸³ *Parmenid. Fr. 3*.

⁸⁴ *Anaxagor. Fr. 11; См. Bell. 1985. P. 6*.

⁸⁵ *Plato. Sophist. 248e–249a; ср. Victorin. Adv. Ar. IV 5.29–40*.

⁸⁶ *Plato. Tim. 39e*.

⁸⁷ *Aristot. Metaph. XII 7 1072b 14–30*. Впоследствии это учение повлияло на Плотина, См. *Hadot. 1960a. P. 112*.

⁸⁸ *Plato. Tim. 30bc*.

⁸⁹ См. *Hadot. 1960a. P. 120*.

частности, в учении Аристотеля о небе⁹⁰ и в стоическом учении о мире как «разумном, одушевленном и мыслящем живом существе»⁹¹.

Кроме того, некоторые исследователи⁹² сближали учение об «умопостигаемой триаде» с учением о различных уровнях организации природы в разных философских школах, поскольку в них иерархия мирового бытия, как правило, располагалась согласно обладанию этими тремя свойствами. Так, уже Аристотель различал в природе три уровня⁹³:

растения (φυτά), обладающие жизнью
животные (ζῷα), обладающие ощущениями
человек, наделенный способностью мышления

У того же Аристотеля встречается похожее тройственное деление способностей души⁹⁴:

растительная способность
способность ощущения
способность размышления

Стоики учили о четырех уровнях организации мировой пневмы, также построенных по принципу восхождения от простого бытия к разумному⁹⁵:

структурное единство (ἔξις)
природа (φύσις)
душа (ψυχή)
разум (λόγος)

Присутствие всех трех элементов «умопостигаемой триады» отмечается также в стоическом учении о сперматических логосах⁹⁶ и о душе⁹⁷. В целом, как представляется, хотя такое сопоставление «умопостигаемой триады» и различных уровней организации природы вполне возможно, однако последние далеко не то же самое, что и «умопостигаемая триада», во-первых, потому что они, так сказать, «неумопостигаемы», т.е. принадлежат сфере чувственного мира или, в лучшем случае, души, а не подлинного бытия и содержат лишь его тусклое подобие, и, во-вторых, потому что они представляют собой вертикальную иерархию, каждый уровень которой выше предыдущего по бытию, в то время как в «умопостигаемой триаде» все три ее элемента располагаются горизонтально и находятся на одном онтологическом уровне. Это хорошо видно из того, какую форму учение об «умопостигаемой триаде» приобрело в неоплатонизме.

У основателя неоплатонизма, Плотина, эта триада характеризует три различных аспекта или состояния второй ипостаси — Ума⁹⁸, нераздельно

⁹⁰ *Aristot. De cael.* II 2, 285a.

⁹¹ *Diogen. Laërt. Vitae philos.* VII 142 (о Христиппе); *Cicero. De nat. deor.* II 8.22.

⁹² См. *Hadot.* 1960a. P. 120–121; *Bell.* 1985. P. 7.

⁹³ *Aristot. De juvent. et senect.* I 467b 17– 468a 9.

⁹⁴ *Aristot. De anim.* 2.2, 413b 10–15.

⁹⁵ *SVF* I 158; 190; II 458; 714; 988; 1013; *Sext. Emp. Adv. math.* IX.78; *Marc. Aurel. Ad se ipsum* VI 14 и др.

⁹⁶ *Varro. De lingua Latina* V 59.

⁹⁷ *Tert. De anima* 15.1.

⁹⁸ См. *Henry.* 1950. P. 45; *Hadot.* 1960a. P. 108–119, 130–135; *Dodds.* 1963. P. 252–253.

соединившего в себе бытие, жизнь и мышление (ὄν, ζῶον, νοῦς; εἶναι, ζῆν, νοεῖν; οὐσία, ζωή, νοοῦν)⁹⁹. Действительно, Плотин часто говорит об Уме как Бытии, или Сущем (τὸ ὄν), содержащем в себе умопостигаемый космос, который не является статичным и безжизненным, но «весь исполнен жизнью и как бы кипит [его]» (πάντων ζωῆς πεπληρωμένων καὶ οἷον ζέοντων)¹⁰⁰. Согласно Плотину,

«первично и вечно сущее (τὸ ὄν πρῶτως καὶ ἀεὶ ὄν) не мертво, подобно камню или бревну, но ему следует быть живым (ζῶν) и наслаждаться чистой жизнью (ζωῆ καθαρά), поскольку оно одно пребывает само по себе»¹⁰¹; «сущее обладает жизнью и умом (ἔχει δὲ καὶ ζωῆν καὶ νοῦν τὸ ὄν), а потому оно не мертвое»¹⁰², оно «не лишено жизни и мышления (οὐδὲ οὐ ζωῆ οὐδὲ οὐ νοοῦν); ум же и сущее — одно и то же»¹⁰³; «истинно сущее (ὄντως ὄν) ... необходимо существует в жизни и в совершенной жизни (ἐν τελείᾳ ζωῆ), а если бы оно было лишено [этого], то не было бы сущим, а скорее не сущим; но оно есть ум и вполне мудрость (νοῦς καὶ πάντη φρόνησις)»¹⁰⁴.

Плотин полагает, что все элементы «умопостигаемой триады» внутренне связаны друг с другом и не существуют отдельно один от другого, отличаются же они друг от друга по преобладанию того или иного качества, что у позднейших неоплатоников разовьется в учение об «импликации и превалировании» (implication et prédominance)¹⁰⁵. Действительно, согласно Плотину, в умопостигаемом мире такие идеи, как сущее, движение, покой, тождество, различие, не суть части сущности, но «там все — сущность» (τὰ ἐκεῖ πάντα οὐσία), подобно тому, как в семени одновременно все члены тела соединены вместе, но каждый остается самим собой (ὁμοῦ πάντα καὶ ἕκαστον πάντα)¹⁰⁶.

«Бытие обладает полнотой (πλήρες δὲ ἐστὶ τὸ εἶναι), когда оно принимает форму мышления и жизни (εἶδος τοῦ νοεῖν καὶ ζῆν); поэтому в сущем одновременно существуют и мышление, и жизнь, и бытие (ὁμοῦ ἅρα τὸ νοεῖν, τὸ ζῆν, τὸ εἶναι ἐν τῷ ὄντι); если же это сущее, то и ум, а если ум, то и сущее, и мышление неотделимо от бытия»¹⁰⁷.

Необходимо отметить, что «умопостигаемая триада» рассматривается Плотиним не просто как статичные аспекты или элементы второй ипостаси, Ума, а как три последовательных этапа его внутреннего саморазвития, которое он проходит в своем вечном бытии, происходя от Единого. В связи с этим можно сказать, что

⁹⁹ См. *Plotin. Enn.* V 4.2.43–44; VI 6.18.35; VI 6.8.17–22; VI 6.15.2; III 6.6; III 7.3; V 1.4; V 3.5; V 4.2; V 5.1; V 6.6; VI 6.15; VI 6.18; VI 9.2 и др.

¹⁰⁰ *Enn.* VI 7.12.23.

¹⁰¹ *Enn.* IV 7.9.23.

¹⁰² *Enn.* VI 9.2.24.

¹⁰³ *Enn.* V 4.2.43–44.

¹⁰⁴ *Enn.* III 6.6.10–17.

¹⁰⁵ Термины, введенные в научный оборот П. Адо, См. *Hadot. 1960b. P.* 80; 82.

¹⁰⁶ *Enn.* II 6.1; ср. V 8.4.

¹⁰⁷ *Enn.* V 6.6.20–23; ср. III 2.1; VI 4.3; VI 7.36. Это учение о том, что в умопостигаемом мире все существует во всем, но каждое – своим особым образом, Плотин мог заимствовать у Нумения, согласно которому «все тождественно находится во всем (ἐν πᾶσιν ὡσαύτως πάντα εἶναι), однако подобающим образом (οἰκείως) в каждом согласно его сущности» (*Numenius. Fr.* 41.8–9).

Плотин предвосхищает еще одну известную метафизическую триаду позднего неоплатонизма: *пребывание – исхождение – возвращение* (μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή)¹⁰⁸. Действительно, Плотин объясняет происхождением Ума от Единого следующим образом¹⁰⁹. Единое само по себе пребывает в абсолютном покое, тождестве и внутренней полноте. Однако эта полнота не удерживается внутри него и естественным образом как бы переливается через край, изливается вовне и нисходит с высоты Единого¹¹⁰. Это есть первый момент в рождении Второго начала — Ума, которое еще не есть собственно Ум, но лишь чистое сущее (ὄν), лишенное мышления и сознания и совершенно неопределенное. Затем это движение изменяет свою направленность и обращается к своему истоку — Единому. Однако это еще не есть созерцание Единого, но простая причинная зависимость от него, как бы естественное влечение, стремление (ἔφεσις) и притяжение к нему (ἀνήρητο αὐτοῦ)¹¹¹. Это стремление Плотин уподобляет зрению, которое еще не видит своего объекта, т. е. Единое (ἀτύπωτος ὄψις, ὡς ὄψις οὐπω ἰδοῦσα)¹¹². Однако по мере того, как Сущее смотрело на Единое, его неопределенное влечение становилось определенным, бессодержательное наполнялось мыслимым содержанием, смутное зрение становилось видением, воспринявшим свой объект (ἰδοῦσα ὄψις)¹¹³. Это и есть начало мышления. Однако это мышление все еще обращено к Единому, исполнено им (как объектом своего созерцания) и еще не отличает от него себя как субъекта, но мыслит его бессознательно (οὐπω νοῦς, ἔβλεπεν ἀνοήτως)¹¹⁴. Когда же оно обращается на себя самого и отличает себя как мыслящего субъекта от Единого как объекта мышления, оно становится Умом (ἔγνω ἐν συναίσθησει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν)¹¹⁵.

Этот же процесс происхождения Ума от Единого Плотин описывает и как своего рода самодвижение и самоопределение Жизни, посредством которой Бытие происходит от Единого и движется по направлению к Уму¹¹⁶. Действительно, Жизнь, согласно Плотину, есть

«энергия Блага, скорее же энергия, произошедшая от Блага (ἐκ τὰγαθοῦ ἐνέργεια), а Ум есть та же самая энергия, но уже получившая определенность (ἤδη ὁρισθεῖσαν ἐνέργεια)»¹¹⁷.

Плотин различает здесь те же три стадии: Жизнь исходит от Единого, остающегося в своей неизменности и неподвижности, затем она обращается к своему источнику, что соответствует упомянутому выше акту зрения, еще не нашедшему свой объект и не наполнившемуся им; наконец, это обращение достигает своего завершения, когда возникает Ум как самосознание. В самом деле, согласно Плотину,

«Жизнь есть некий след Единого (ἡ ζωὴ ἵχνος τι ἐκείνου), а не его собственная Жизнь. Ведь когда она взирала на него, то была еще в состоянии неопределенности (ἀόριστος); а когда она увидела его там, она

¹⁰⁸ См. *Hadot*. 1960a. P. 135–140

¹⁰⁹ См. *Plotin*. *Enn.* III 9.5; V 1.6–7; V 2.1; V 3.5; V 3.11; V 4.2; V 6.5; VI 7.16 и др.

¹¹⁰ *Enn.* V 2.1; V 4.1; V 1.7.

¹¹¹ *Enn.* V 3.11; V 6.5; VI 7.16.

¹¹² *Enn.* V 3.11.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Enn.* VI 7.16.

¹¹⁵ *Enn.* VI 7.16; ср. V 1.7; V 2.1; V 3.5; V 3.11; V 3.16.

¹¹⁶ *Hadot*. 1960a. P. 133–137.

¹¹⁷ *Plotin*. *Enn.* VI 7.21.4–6.

получила от него ограничение (ὠρίζετο), хотя само Единое не имеет ограничения. Действительно, увидев нечто Единое, она им определяется, и в ней есть и граница, и предел, и форма. И хотя форма принадлежит тому, что получило форму, но то, что придало эту форму, само было бесформенно... Итак, что же значит: “Единое определилось” (ἐν ὠρίσθη)? — Ум. Ведь Жизнь, получившая определенность, и есть Ум (ὄρισθεῖσα γὰρ ζωὴ νοῦς)¹¹⁸.

Таким образом, жизнь в «умопостигаемой триаде» характеризует собой момент исхождения и движения бытия из Единого вовне, переходящего в обратное движение, т.е. движение вовнутрь, к уму. Пьер Адо видел в этом переосмысление Платином стоической концепции «тонического движения» пневмы (τονικὴ κίνησις), которая возводится на умопостигаемый, или метафизический, уровень¹¹⁹. В связи с этим можно сказать, что Жизнь у Платина в некотором смысле предшествует Бытию и Уму, которые выступают как завершение того процесса, в котором умопостигаемая материя наделяет себя формой в своем возвращении к Единому¹²⁰. С другой стороны, Жизнь есть также тот средний элемент, который объединяет Бытие и Ум и приводит их к единству¹²¹. Таким образом, хотя Плотин еще не определил строгую последовательность элементов «умопостигаемой триады»¹²², которая встречается у него в разных сочетаниях: «бытие – жизнь – мышление»¹²³, «бытие – мышление – жизнь»¹²⁴, «жизнь – мышление – бытие»¹²⁵, «мышление – бытие – жизнь»¹²⁶ и др., вместе с тем, по его мнению, жизнь должна соответствовать второй ипостаси (Уму) в его неопределенном состоянии, т.е. в состоянии исхождения, а мышление — состоянию возвращения, когда Ум получает свою форму и определенность¹²⁷.

Кроме того, «умопостигаемая триада» у Платина характеризует три формальных аспекта действия сущностей высшего уровня на низших уровнях, для которых они являются причиной бытия, жизни и мышления¹²⁸. Так,

«Благо (τὸ ἀγαθόν), от которого все зависит, и на него взирает, и существует, и живет, и мыслит (καὶ ἔστι καὶ ζῆ καὶ νοεῖ), оно есть причина жизни, и ума, и бытия (ζωῆς αἴτιος καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι)»¹²⁹.

Наконец, Плотин ставит «умопостигаемую триаду» в тесную связь с самопознанием души. В самом деле, согласно Платину, душа есть сущность живая и мыслящая, которая стремится познать саму себя (θεωρεῖν ἐπιχειροῦν ἑαυτό)¹³⁰. Она усматривает в себе «одновременно бытие и жизнь (οὐσίαν ἅμα καὶ ζωὴν), причем это бытие — общее для всякой души, и жизнь — общая, та жизнь, которая

¹¹⁸ Enn. VI 7.17.13–27.

¹¹⁹ Hadot. 1960a. P. 135.

¹²⁰ Ibid. P. 139.

¹²¹ Ibid. P. 133, 138.

¹²² Manchester. 1992. P. 211–214; Edwads. 1990. P. 15–16.

¹²³ Enn. V 4.2.43–44; VI 6.18.35.

¹²⁴ Enn. VI 6.8.17–22; VI 6.15.2.

¹²⁵ Enn. VI 6.8.1–2; VI 7.17.13–27.

¹²⁶ Enn. I 8.2.

¹²⁷ Enn. VI 7.17.14–26; 21.2–6; Wallis. 1972. P. 67.

¹²⁸ Henry. 1950. P. 45; Bell. 1985. P. 6, n. 5.

¹²⁹ Plotin. Enn. I 6.7.10–12.

¹³⁰ Enn. VI 2.6.1–17.

содержится в уме» (ζωή δὲ καὶ ἐν νῶ), — всеобщем уме, где все эти категории собраны воедино¹³¹.

Таким образом, из всего сказанного можно заключить, что хотя «умопостигаемая триада» играет важную роль в метафизике, космологии и психологии Плотина, следует признать, что он еще не разработал «последовательной теории относительно этого предмета»¹³². У Плотина еще не определена строгая последовательность триады: *бытие – жизнь – мышление*, а ее элементы у него не представляют собой фундаментальных категорий или отдельных ипостасей, как Единое, Ум и Душа; они принадлежат, так сказать, «к надстройке, а не основанию его философии»¹³³.

После Плотина мы встречаем дальнейшее развитие учения об «умопостигаемой триаде» у его ученика Порфирия. Хотя все три элемента триады играют важную роль в его космологии¹³⁴ и психологии (душа как триединство бытия, жизни и мышления)¹³⁵, Порфирий, как и Плотин, рассматривает «умопостигаемую триаду» главным образом в связи с происхождением Ума от Единого, которое он, в отличие от Плотина, отождествляет с «Бытием, которое прежде Сущего» (τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος) и есть «абсолютное бытие (τοῦ εἶναι τὸ ἀπόλυτον) и как бы идея сущего (ὡσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος)»¹³⁶. В принадлежащем ему (или кому-то из его учеников)¹³⁷ комментарии на платоновский диалог «Парменид»¹³⁸ Порфирий попытался описать, как Единое становится Умом¹³⁹:

«[Первоначало] есть единое и простое, взятое само по себе согласно его первичной идее; это сила, которую ради убедительности следует назвать неизреченной и непостижимой. Однако оно не единое и не простое согласно Бытию, Жизни и Мышлению (κατὰ τὴν ὑπαρξιν καὶ ζωὴν καὶ τὴν νόησιν). Оно есть и мыслящее, и мыслимое по Бытию, но мыслящее есть Жизнь, когда Ум исходит от Бытия для того, чтобы стать мыслящим,

¹³¹ Enn. VI 2.7.1–4, ср. V 1.11. См. также: *Hadot*. 1960a. P. 111.

¹³² *Waillis*. 1972. P. 67.

¹³³ *Edwards*. 1990. P. 15.

¹³⁴ *Procl. Com. in Tim. Vol. III*. P. 64–65.

¹³⁵ Если относить на счет Порфирия одно свидетельство Прокла: πᾶσα καὶ ὄν ἐστὶ καὶ ζωὴ καὶ νοῦς, καὶ ὅπερ ἂν λάβῃς τῶν τριῶν, καὶ τὰ λοιπὰ συνάγεις, ἐπειδὴ πάντα ἐν αὐτῇ διὰ πάντων φοιτᾷ, καὶ ἡ πᾶσα μία ἐστὶ, καὶ τὸ ἐν αὐτῆς παντελές ἐστὶ καὶ τὸ μέρος ὁμόχρουν τῷ ὅλῳ ἐπ' αὐτῆς (*Procl. Com. in Tim. Vol. II*. P. 166).

¹³⁶ *Porph. Com. in Parm.* 12.22–33. Отождествление Единого с Бытием было свойственно и некоторым средним платоникам, в частности, Плутарху (см. *De E apud Delphos* 391–392).

¹³⁷ *Smith*. 1987. P. 738–741.

¹³⁸ Анонимный «Комментарий на “Парменид” Платона» (*In Platonis Parmenidem Commentaria*) был открыт в 1873 году в палимпсесте из Туринской библиотеки. Его первый издатель, Вильгельм Кроль, приписал его неизвестному платонику периода между Ямвлихом и Сирианом, то есть второй половины IV века. Эта атрибуция продержалась до 1961 года, когда П. Адо попытался доказать, что авторство принадлежит Порфирию, а затем подготовил критическое издание текста «Комментария» (См. *Hadot*. 1961. P. 410–438; 1968. Vol. I. P. 103–113; 260–272; Vol. 2. P. 64–112). Одни ученые приняли аргументацию П. Адо, другие — нет. О дискуссии См. *Edwards*. 1990. P. 14–25; *Bechtle*. 1999; *Majercik*. 2001. P. 266, n. 5; *Zambon*. 2002; *Bradshaw*. 2004. P. 101–102. Из известных современных ученых, поддерживающих атрибуцию, предложенную П. Адо, и усиливших его аргументы, следует упомянуть Р. Мэйджерсик (См. *Majercik*. 1992. P. 475–488; 2001. P. 265–286; 2005. P. 277–292), Дж. Диллона (*Dillon*. 1992. P. 356–366), Х. Саффрея (*Saffrey H. D. Connaissance et inconnissance de Dieu: Porphyre et la Théosophie de Tübingen // Saffrey H. D. Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*. Paris, 1990. P. 11–30), С. Лилла (*Lilla S. Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius // Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident / Éd. Y. de Andia*. Paris, 1997. P. 117–135), М. Дзамбона (*Zambon*. 2002. P. 35–41) и др.

¹³⁹ *Hadot*. 1968. Vol. I. P. 222.

так чтобы возвратиться к мыслимому и увидеть самого себя. По этой причине оно беспредельно согласно Жизни. Все это суть действия (ἐνεργειῶν): согласно Бытию это действие, находящееся в покое (κατὰ μὲν τὴν ὑπαρξιν ἐστῶσα ἂν εἴη ἢ ἐνεργεῖα), согласно Мышлению это действие, возвращающееся к себе (εἰς αὐτὴν στραφεῖσα), а согласно Жизни это действие, исходящее из Бытия (ἐκ τῆς ὑπάρξεως ἐκνεύσασα)¹⁴⁰.

Таким образом, у Порфирия в более отчетливой форме, чем у Плотина, мы находим теорию трехэтапного происхождения, подобную триаде позднейших неоплатоников: μὴ – πρόοδος – ἐπιστροφή, а также уже известные нам принципы «импликации и превалирования». Как поясняет Д. Брэдшоу цитированный отрывок из анонимного комментария на «Парменид»,

«сначала мы имеем простое, недифференцированное Бытие, неотличимое от Единого, взятого “в самом себе”. Из него происходит Ум (или Единое–Сущее), чтобы созерцать себя. В акте исхождения — это Жизнь, в акте возвращения — Мышление... Поэтому Ум как целое можно рассматривать в качестве триадического единства, первый член которого, Бытие, — это просто Единое... [Порфирий] сводит платиновское различие между Единым и Умом к различию между двумя способами рассмотрения Единого — или “в себе”, или “согласно Бытию, Жизни и Мышлению”. Если в первом случае Единое есть не что иное, как чистая и неопределенная деятельность, то во втором — это серия из трех действий, Бытия, Жизни и Мышления, посредством которых оно познает себя»¹⁴¹.

Как предположил П. Адо¹⁴², «умопостигаемая триада» использовалась Порфирием и в других, ныне утраченных сочинениях, таких как *De regressu animae* и комментарий на «Халдейские оракулы», в котором он попытался привести в согласие учение Плотина с «божественным откровением» языческих оракулов, что отчасти подтверждается свидетельствами древних авторов. Вероятно, Порфирий впервые отождествил триаду из «Халдейских оракулов»: Отец – Сила – Ум¹⁴³, с «умопостигаемой триадой»: бытие – жизнь – мышление¹⁴⁴, что стало обычной практикой для позднего неоплатонизма¹⁴⁵. Предположительно, это стало возможным потому, что в «Халдейских оракулах» Отец, или «Первый Ум», уже был отождествлен с понятием бытия (ὑπαρξις)¹⁴⁶, а Дамаский говорит о существовании в них и самой триады *Бытие – Сила – Ум*¹⁴⁷. Важно также, что Порфирий рассматривал жизнь, или силу, как средний элемент между бытием и умом. В самом деле, как сообщает Августин:

«Порфирий говорит о Боге Отце и Боге Сыне, которого по-гречески называет “отеческий Интеллект или отеческий Ум” (paternum intellectum

¹⁴⁰ Com. in Parm. 14.10–26.

¹⁴¹ Bradshaw. 2004. P. 106–107.

¹⁴² Hadot. 1965. P. 127–163.

¹⁴³ Orac. Chald. Fr. 3.1–4.1; cp. Fr. 22.

¹⁴⁴ Damascius. De princ., 43. Vol. 1. P. 86.9–10; Hadot. 1965. P. 139–140; 1968. Vol. I. P. 482–483.

¹⁴⁵ Waillis. 1972. P. 132.

¹⁴⁶ Orac. Chald. Fr. 1, 20, 84.

¹⁴⁷ Damascius. Dub. et sol. 1.87.9–10; 1.108.17–20; 1.131.15–20; 2.101.25–27. См. Hadot. 1968. Vol. I. P. 267–268; Majercik. 2005. P. 278.

vel paternam mentem)¹⁴⁸. А о Святом Духе он либо не говорит ничего, либо говорит что-то неясно, хотя я не понимаю, кого он называет средним между Ними (*horum medium*). Ведь если бы он хотел, чтобы под третьей [ипостасью] понималась природа души, как это [делает] Плотин, когда рассуждает о трех первоначальных ипостасях, то он не назвал бы ее средним между Ними, то есть средним между Отцом и Сыном»¹⁴⁹.

Таким образом, Порфирий провел согласование между терминологией Плотина и «Халдейских оракулов» следующим образом:

(1) Отец = Бытие = Единое, (2) Сила = Жизнь, (3) Ум = Отеческий Ум¹⁵⁰.

Он также гипостазировал элементы триады, называя их «тремя богами»¹⁵¹. Кроме того, по свидетельству Иоанна Лидийца, Порфирий, вероятно, учил о трех триадах (или *эннеаде*) с повторяющимися элементами: *бытие – сила – ум*, что уже напоминает схоластические построения Ямвлиха, Прокла и других позднейших неоплатоников¹⁵². Наконец, «умопостигаемая триада» играла определенную роль и в космологических построениях Порфирия¹⁵³.

От Плотина и Порфирия учение об «умопостигаемой триаде» перешло, с одной стороны, к Ямвлиху, Сириану, Проклу, Дамаскию и другим позднейшим неоплатоникам, а с другой — к платонизирующим гностикам. Последние представлены, главным образом, тремя трактатами из гностической библиотеки в Наг-Хаммади: *Tres Steles Seth* (Τρεῖς στήλαι Σεθ, ННС VII.5), *Zostrianos* (Ζωστριανός, ННС VIII.1) и *Allogenes* (Ἀλλογενής, ННС XI.3), относящимися к так называемому «варвелитскому» или «сифианскому гностицизму»¹⁵⁴, причем последние два упоминаются в Порфирием в «Жизни Плотина»¹⁵⁵ как имевшие хождение в римской школе Плотина и опровергавшиеся Плотином и его учениками, включая самого Порфирия¹⁵⁶. В этих трактатах, относящихся к последней четверти III в. – первой четверти IV в. и испытавших сильное влияние метафизики среднего платонизма¹⁵⁷ и неоплатонизма, прежде всего, самого Порфирия и «Халдейских оракулов» в его интерпретации¹⁵⁸, «умопостигаемая триада» представлена в поражающем воображение изобилии и разнообразии. Во всех них говорится о том,

¹⁴⁸ Выражение: «отеческий Ум» (*νοῦς πατρικός*) взято из «Халдейских оракулов» (Orac. Chald. Fr. 38.1).

¹⁴⁹ *Aug. De civ. Dei* X 23 = *Porph. De regr. anim.* Fr. 8. Ср. *Aug. De civ. Dei* X 29.

¹⁵⁰ *Hadot.* 1968. Vol. I. P. 260–272; *Majercik.* 1992. P. 479.

¹⁵¹ *Aug. De civ. Dei* X 29.

¹⁵² *Joannes Lydus.* *De mensibus* IV 53; IV 122; *Hadot.* 1965. P. 139–140.

¹⁵³ *Procl. Com. in Tim.* Vol. III. P.64.8–65.7. Это же свидетельство Прокла касается и еще одного неоплатоника — Феодора Асинского, который также использовал «умопостигаемую триаду» (в последовательности: *бытие, ум, жизнь*) при построении своей иерархии бытия и учения о душе, см. *Procl. Com. in Tim.* Vol. II.274.10–275.2.

¹⁵⁴ О «сифианском гностицизме» См. *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978.* Vol. 2: *Sethian Gnosticism* / Ed. B. Layton. Leiden, 1981; *Pearson.* 1984. P. 56–60; *Turner.* 1980. P. ; 1986. P. 55–86; 1992. P. 425–459. С этими тремя трактатами тесно связан четвертый платонизирующий гностический трактат *Marsanes* (ННС X.1), однако в нем «умопостигаемая триада» не встречается, за исключением похожей триады: *ипостась – энергия – знание* (*Marsanes*, 9.15–18).

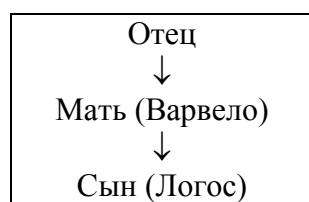
¹⁵⁵ *Porph. Vita Plot.* 16.6–7.

¹⁵⁶ *Majercik.* 1992. P. 475.

¹⁵⁷ *Turner.* 1980. P. 324–351; 1986. P. 55–86; 1992. P. 425–459; 2001.

¹⁵⁸ *Abramowski.* 1983. S. 108–128; *Majercik.* 1992. P. 486–488; 2005. P. 278–292. Существует и противоположное мнение о влиянии сифианского гностицизма на Порфирия, см., например, *Pearson.* 1984. P. 65–66.

что на вершине иерархии бытия находится некий «невидимый Дух», который есть также Отец и первый элемент вертикальной триады¹⁵⁹:



Иногда сам этот «невидимый Дух» называется также «Обладающим тремя силами», иногда же «Обладающим тремя силами» (или просто «Тройная Сила») различается от «невидимого Духа» как отдельная ипостась, которая выступает в качестве посредника между ним и умопостигаемой сферой Варвело¹⁶⁰. Он объединяет в себе следующие три силы, располагающиеся на одном горизонтальном уровне, в которых без труда определяется известная нам «умопостигаемая триада»: *бытие – жизнь – мышление* (или, как варианты: *бытие – жизнь – блаженство, бытийность – жизненность – мыслимость*)¹⁶¹. Так, в трактате *Zostrianos* читаем:

«Безымянный Дух... принадлежащий к вечности, существует в Бытии, пребывает в Жизненности Жизни и в совершенстве Мысленности и Блаженства»¹⁶².

В трактате *Tres Steles Seth* Отец, или «Предсущий Единый», воспевается следующим образом:

«Ты единый, Ты единый! Так же как можно сказать о Тебе, что Ты единый, Ты единственный, живой Дух! Какое нам дать тебе имя? У нас нет его. Ибо Ты — Бытие их всех, Ты — Жизнь их всех, Ты — Мышление их всех»¹⁶³.

Согласно автору трактата *Allogenes*, «обладающий тремя силами невидимый Дух» одновременно есть

«Жизненность, Мысленность и Бытийность, так что Бытийность постоянно заключает в себе Жизненность и Мысленность; Жизненность заключает в себе Сущность и Мысленность, а Мысленность заключает в себе Жизнь и Бытийность. И эти Три суть Одно, хотя индивидуально они Три»¹⁶⁴.

Мы видим здесь те же принципы «импликации и превалирования» применительно к «умопостигаемой триаде», которые уже встречались нам у Плотина и Порфирия. При этом как чистое Бытие «Обладающий тремя силами» совпадает с самим «невидимым Духом»; Жизнь означает беспредельность «невидимого Духа», исходящего от самого себя в акте эманации; наконец, в Мышлении «Обладающий тремя силами» определяется как Самосознание, или Ум (Варвело) «невидимого

¹⁵⁹ Turner. 1986. P. 56–86; Majercik. 1992. P. 475.

¹⁶⁰ Pearson. 1984. P. 65; Tommasi. 2007. P. 20.

¹⁶¹ *Tres Steles Seth*, 122.19–33; 123.18–25; 125.25–33; *Zostrianos*, 3.8–13; 14.13–14; 15.1–18; 17.16–22; 20.16–24; 64.13–68.13 (особенно: 66.14–67.3); 73.8–11; 75.6–20; 79.10–16; *Allogenes*, 48.14–79.37 (особенно 49.26–28); 54.8–16; ср. *Marsanes*, 9.16–18. См. также Pearson. 1984. P. 65–66.

¹⁶² *Zostrianos*, 75.6–11.

¹⁶³ *Tres Steles Seth*, 125.25–33.

¹⁶⁴ *Allogenes*, 49.26–37. Перевод сделан с английского перевода Дж. Д. Тёрнера.

Духа»¹⁶⁵. Кроме того, употребленные здесь и в других местах абстрактные имена: *бытийность* – *жизненность* – *мысленность* (ὄντοτης, ζωότης, νοότης) как варианты «умопостигаемой триады», встречающиеся, как мы увидим, у Марии Викторина¹⁶⁶ и Иоанна Лидийца¹⁶⁷, могут означать, что эти три силы предсуществуют в «невидимом Духе» в скрытом, непроявленном состоянии, что также отражает учение Порфирия о тождестве Единого и чистого Бытия, предшествующего Сущему¹⁶⁸. Следует также отметить, что в трактате *Tres Steles Seth* эон Варвело, или Божественный Ум, второй элемент вертикальной триады, соответствующий также третьему элементу мышления в горизонтальной «умопостигаемой триаде», воспевается как «тройная Сила», происшедшая от «неделимого Обладающего тремя силами», т.е. невидимого Отца, или как «великая монада от чистой монады»¹⁶⁹. Это напоминает учение «Халдейских оракулов» о «тройной монаде» (μουνάδα τριούχων) и о том, что «в каждом космосе сияет Триада, которой управляет Монада» (λάμπει τριάς, ἥς μονάς ἄρχει)¹⁷⁰. В трактате *Zostrianos* встречается еще одна триада из «Халдейских оракулов»: *Бытие* – *Сила* – *Ум*¹⁷¹, являющаяся разновидностью «умопостигаемой триады». Наконец, встречающийся в трех рассматриваемых гностических трактатах вариант «умопостигаемой триады»: *бытие* – *жизнь* – *блаженство*¹⁷² также, скорее всего, восходит к Порфирию, поскольку у него блаженство (которое еще пифагорейцы соотносили с единицей–монадой) соответствовало совершенному мышлению и характеризовало природу Первоначала в терминах абсолютной чистоты и единства — состояния, когда оно, вернувшись к себе, в совершенстве знает себя таким, как оно есть в «предсущем предмышлении»¹⁷³.

Позднейшие неоплатоники стали рассматривать «умопостигаемую триаду» как последовательные этапы эманации второй ипостаси, Ума, из первой, Единого. Они также склонялись к тому, чтобы считать каждый элемент «умопостигаемой триады» отдельной ипостасью. Другая особенность их воззрений состояла в том, что Жизнь и Ум предсуществуют (προϋπάρχει) в Бытии как их причине, тогда как Бытие присутствует в Жизни как в своем следствии, а Ум присутствует в Жизни как в своей причине, а Жизнь в Уме как своем следствии. Поскольку каждый член триады содержит в себе свойственным ему образом два других члена, триада есть система трех триад, или эннеада. Такую теорию, вероятно, впервые выдвинул Ямвлих¹⁷⁴, согласно которому, на вершине иерархии бытия существуют два первоначала: во-первых, «совершенно Неизреченное» (πάντη ἄρητος) и, во-вторых, «несочетаемое с триадой» Единое (ἀσύνηκτος πρὸς τὴν τριάδα)¹⁷⁵, которые предшествуют «первой умопостигаемой триаде» (πρὸ τῆς νοητῆς πρώτης τριάδος), за которой, в свою очередь, следуют вторая и третья триады, различающиеся тем, что в них преобладает

¹⁶⁵ Turner. 1986. P. 56–86; *Морескини*. 2011. С. 470.

¹⁶⁶ Victorin. Adv. Ar. IV 5.35–45; III.7.9–22.

¹⁶⁷ Joannes Lydus. De mensibus IV 94.

¹⁶⁸ Majercik. 1992. P. 482.

¹⁶⁹ *Tres Steles Seth*, 121.30–34.

¹⁷⁰ Orac. Chald. Fr. 26–27.

¹⁷¹ *Zostrianos*, 78.10–16.

¹⁷² См. *Tres Steles Seth*, 122.19–33; 123.18–25; 125.25–33; *Zostrianos*, 3.8–13; 14.13–14; 15.5–10; 66.16–18; 73.8–11; *Allogenes*, 54.15–16. Ср. Victorin. Adv. Ar. I 50.

¹⁷³ Hadot. 1968. Vol. I. P. 287–293; Majercik. 1992. P. 483–484. Ср. Aug. De civ. Dei VIII 6.

¹⁷⁴ Если не принимать расчет свидетельство Иоанна Лидийца о Порфирии, о котором мы упомянули выше.

¹⁷⁵ Вероятно, это учение о двух первоначалах, предшествующих «умопостигаемой триаде», Ямвлих развил в полемике с Порфирием, отождествлявшем Единое и Бытие, как вариант интерпретации загадочной фразы из «Халдейских оракулов»: ἅπαξ ἐπέκεινα («единожды запредельное») и δις ἐπέκεινα («дважды запредельное», Orac. Chald. Fr. 169).

тот или иной элемент «умопостигаемой триады»¹⁷⁶. Кроме того, вероятно, Ямвлих впервые установил ту последовательность элементов «умопостигаемой триады», которая в позднем неоплатонизме стала рассматриваться как каноническая: *бытие – жизнь – мышление*¹⁷⁷. Менее вероятно, что Ямвлих рассматривал все элементы триады как отдельные ипостаси, или монады¹⁷⁸.

После Ямвлиха «умопостигаемая триада» встречается у Сириана, учителя Прокла, согласно которому, хотя Единое–Благо превосходит всякое бытие, жизнь и мышление, они произошли от него и поддерживаются им¹⁷⁹. Кроме того, Сириан впервые соотнес элементы «умопостигаемой триады» с другой триадой из платоновского «Филеба»: *истина – красота – соразмерность*¹⁸⁰ (которая, в свою очередь, связана с еще одной триадой: *предел – беспредельное – смешанное*)¹⁸¹. Он полагал, что

«*истина* заключается в первом существе как целиком преисполненным бытием как таковым и нигде никак не приемлющим небытия; *красота* же заключается в жизни как плодovitая и радующаяся об исхождениях, ибо после совершенно неразличимого жизнь распространяет как бы порождение различия; а *соразмерность* заключается в уме, поскольку в нем впервые различаются и гармонично сочетаются идеи»¹⁸².

Свою окончательную форму учение об «умопостигаемой триаде» приобрело у Прокла¹⁸³, который прочно связал ее с другими метафизическими триадами:

бытие	сила	ум ¹⁸⁴
пребывание	исхождение	возвращение ¹⁸⁵
предел	беспредельное	смешанное ¹⁸⁶
умопостигаемое	умопостигаемое и мыслящее	мыслящее ¹⁸⁷

Прокл гипостазирует элементы первичной «умопостигаемой триады» (*бытие – жизнь – ум*, ὄν – ζῶή – νοῦς) и называет их «тремя целокупными монадами» (τρεις μονάδες ὀλικαί)¹⁸⁸, выше которых располагаются также три начала — Единое, первичный предел и первичное беспредельное (которые все «превыше бытия, превыше жизни, превыше мышления»)¹⁸⁹, а ниже первичной «умопостигаемой триады» располагаются все остальные сущие, также организованные по принципу

¹⁷⁶ Damascius. De princ. 43. Vol. 1. P. 86.3–10; Dub. et sol. 43–44; Wallis. 1972. P. 133.

¹⁷⁷ Procl. Com. in Tim. Vol. III. P.45.8–11; Edwards. 1997. P. 191–205; Bell. 1985. P. 5.

¹⁷⁸ Damascius. In Phileb. 243; Bell. 1985. P. 5. Впрочем, К. Морескини, ссылаясь на Iambli. Com. Tim., Fr. 65 (Dillon. 1973. P. 178), утверждает, что Ямвлих первым гипостазировал элементы «умопостигаемой триады» (Морескини. 2011. С. 463), что, однако, никак не следует из указанного фрагмента.

¹⁷⁹ Syrian. Com. in Metaph. 1091a29. P. 182.6–7; ср. 1001a29. P. 46–47.

¹⁸⁰ Plato. Phileb. 65a 1–2.

¹⁸¹ Phileb. 23c 9–d 1.

¹⁸² Damascius. In Phileb. 244; Bell. 1985. P. 9.

¹⁸³ См., особенно, Procl. Elem. theol. 101–104; Com. in Tim. Vol. III. P. 45–46; Theol. Plat. Vol. III. P. 35–36.

¹⁸⁴ Com. in Tim. Vol. I. P. 17.

¹⁸⁵ Elem. theol. 35.

¹⁸⁶ Elem. theol. 89–91.

¹⁸⁷ νοητόν, νοητόν καὶ νοερόν, νοερόν, Theol. Plat. Vol. IV P. 6–13. См. также: Wallis. 1972. P. 133.

¹⁸⁸ Procl. Theol. Plat. Vol. IV P. 6–7.

¹⁸⁹ Theol. Plat. Vol. III. P. 29–34; Elem. theol. 20, 115 (ὑπερούσιός ἐστι καὶ ὑπέρζωος καὶ ὑπέρονους). Первый элемент «умопостигаемой триады», сущее, есть результат соединения предела и беспредельного под действием Единого, см. Theol. Plat. Vol. III. P. 34–35.

триады¹⁹⁰. Основываясь на уже известных нам принципах «импликации и превалирования», Прокл разъясняет, что каждый из элементов «умопостигаемой триады» включает два других, а значит, каждый элемент троичен, и в сумме мы получаем эннеаду:

«Первое сущее умопостигаемым образом (νοητῶς) объемлет все, в том числе и жизнь и ум; в самом деле, жизнь образует триаду (τριαδικὴν εἶναι) так, как это свойственно жизни (ζωτικῶς), а ум — так, как это присуще уму (νοερῶς). И эти три [момента] — сущее, жизнь, ум — присутствуют в каждой триаде, но в первом и сущностном смысле (πρώτως δὲ καὶ οὐσιωδῶς) все они предсуществуют лишь в сущем. Действительно, там есть и сущность, и жизнь, и ум; [первое образует] высший уровень сущих (ἡ ἀκρότης τῶν ὄντων), жизнь — средний (τὸ μέσον), [словно бы] центр сущего (κέντρον τοῦ ὄντος), именуясь и будучи умопостигаемой жизнью, а ум — конец сущего (τὸ πέρας τοῦ ὄντος), [будучи] умопостигаемым умом. В самом деле, в умопостигаемом присутствует ум, а в уме — умопостигаемое, однако в умопостигаемом ум существует умопостигаемым образом (νοητῶς), в уме же умопостигаемое пребывает мыслящим образом (νοερῶς). И сущность есть устойчивое пребывание сущего (τὸ μόνιον τοῦ ὄντος), в котором оно переплетено с первичными началами и неразлучно с Единым; жизнь — это [сущее], исходящее (τὸ προϊόν) от начал и соединяющееся с беспредельной силой; а ум — это [сущее], возвращающееся (τὸ ἐπιστρέφον) к началам, сочетающее конец с началом и тем самым замыкающее единый круг умопостигаемого»¹⁹¹.

Далее в своей метафизической системе Прокл использует принцип «умопостигаемой триады» для создания триадической структуры на всех уровнях иерархии бытия, построенных по степени универсальности своих причин, поскольку, согласно Проклу, «причина бóльшего предшествует причине меньшего»¹⁹². В сжатом виде это учение Прокл изложил в «Первоосновах теологии»:

«Всему, что причастно уму, предшествует ум, не допускающий причастности себе; тому, что причастно жизни, — жизнь, [не допускающая причастности себе], а тому, что причастно сущему, — сущее, [не

¹⁹⁰ Прокл также учит о том, что помимо первичного предела и беспредельного между Единым и неприобщимым сущим располагаются божественные генады («единичности»), которые также располагаются в виде триады:

- (1) «умопостигаемые генады» (соответствующие «неприобщимому сущему»),
- (2) «умопостигаемые и мыслящие генады» (соответствующие «неприобщимой жизни»),
- (3) «мыслящие генады» (соответствующие «неприобщимому уму»),

хотя сами они превыше бытия, жизни и ума (см. *Procl. Elem. theol.* 113–165; *Theol. Plat. Vol. III.* P. 43–52; см. также: *Wallis.* 1972. P. 151–152).

¹⁹¹ *Procl. Theol. Plat. III 9 // Vol. III.* P. 35–36 (пер. Л. Ю. Лукомского с небольшими изменениями). См., также, *IV 1 // Vol. IV.* P. 6–7; *Damascius. De princ. Vol. 1.* P. 305–306.

¹⁹² *Procl. Elem. theol.* 56–62, 101; *Theol. Plat. Vol. III.* P. 24; *Dodds.* 1963. P. 253. В связи с этим «быть» для Прокла и позднейших платоников — совершеннее, чем «жить», а «жить» — совершеннее, чем «мыслить» (πλείονα ἔστιν ἢπερ ζῆ καὶ πλείονα ζῆ ἢπερ νοεῖ, *Olymp. Com. in Alcib.* 110.7–13).

допускающее причастности себе], причем из этих [трех] сущее предшествует жизни, а жизнь — уму.

Все каким-либо образом сущее состоит из предела и беспредельного благодаря первично сущему; все живущее способно двигать самого себя благодаря первичной жизни; все способное к познанию причастно познанию благодаря первичному уму.

Все — во всем. Однако в каждом — своим особым образом (οἰκεῖωσ). Действительно, в сущем — и жизнь и ум, в жизни — и бытие и мышление, в уме — и бытие и жизнь; но все существует в одном случае мысляще (νοεῖωσ), в другом жизненно (ζωτικῶσ), а в третьем бытийно (ὄντωσ)¹⁹³.

Таким образом, «умопостигаемая триада» является причиной всякого бытия, жизни и мышления в мировой душе и во всех остальных сущих (телах, растениях, животных, людях, богах), которые эта триада порождает и в которых она присутствует как в своих следствиях¹⁹⁴.

Учение Прокла, представляющее собой высшую точку развития языческого платонизма, оказало определяющее влияние на дальнейшее развитие позднеантичной философии; поэтому позднейшие неоплатоники, такие как Дамаский¹⁹⁵ и Олимпиодор¹⁹⁶, не привнесли что-либо существенно нового в учение об «умопостигаемой триаде», что не встречалось бы в той или иной форме у Прокла. Однако это учение нашло свое неожиданное продолжение и развитие в христианском платонизме, у таких патристических авторов, как Марий Викторин, Августин, Синезий, Псевдо-Дионисий, Кассиодор, Максим Исповедник, Алкуин и Эриугена. Но именно Марию Викторину принадлежит заслуга введения этого учения в латинскую тринитарную доктрину, что, как мы покажем далее, стало поворотным пунктом в ее развитии. Но прежде, чем перейти к тринитарной доктрине Викторина и той роли, которая отводится в ней «умопостигаемой триаде», рассмотрим такую особенность учения Викторина о Боге, как представление о Его сверхбытийности, что является предметом «отрицательной» или «апофатической теологии».

1.3. «Апофатическая теология» и первая и вторая тринитарные схемы Викторина. Если мы обратимся теперь к теологическим трактатам Викторина, то сразу обнаружим, какое важное место он отводит широко распространенным в неоплатонизме апофатическим определениям Бога и методу Его познания путем отрицания несоответствующих понятий (κατ' ἀφαίρεσιν, per privantiam)¹⁹⁷ или «превознесения» над всем (per supralationem, per eminentiam)¹⁹⁸, что впоследствии получило название «апофатической теологии». В самом деле, вслед за Платоном¹⁹⁹ Викторин полагает, что познать Бога трудно, а выразить это познание в словах — невозможно²⁰⁰. Более того, Бог Сам по Себе, таков, какой Он есть (quod est), превосходит все наши представления о бытии и познании, и поэтому Он во всем остается совершенно непостижимым для нас (inintellegibilis, incognoscibile omne quod

¹⁹³ Procl. Elem. theol. 101–103 (пер. А. Ф. Лосева с небольшими изменениями).

¹⁹⁴ Theol. Plat. Vol. III. P. 25–26.

¹⁹⁵ Damascius. De princ. Vol. 1. P. 86–87, 302–306; Dub. et sol. 1.87; 1.108; 1.131; 2.101 и др.

¹⁹⁶ Olymp. Com. in Alcib. 110.7–13.

¹⁹⁷ О подобном методе определения чего-либо через его отрицание Викторин говорит еще 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).

¹⁹⁸ Victorin. Adv. Ar. IV 23.24; De gen. 13.5

¹⁹⁹ Plato. Tim. 28c3–5.

²⁰⁰ De gen. 1.11.

Deus est, omnigena ignorantia)²⁰¹. Будучи за пределами всему, в том числе и самому уму, Бог познается скорее в некоем «сверхмышлении» (*praecintellegentia*), чем в мышлении²⁰². Действительно, если Бога невозможно постичь в мышлении (где остается различие между мыслящим и мыслимым как субъектом и объектом), то к Нему можно прикоснуться лишь в некотором неосознанном, сверхмыслимом, непосредственном опыте, о котором впоследствии говорил Псевдо-Дионисий и другие христианские мистики²⁰³.

Однако, как мы указали, подлинным источником «апофатической теологии» Викторина была неоплатоническая философия. Действительно, апофатический метод Викторина имеет долгую платоническую традицию²⁰⁴, восходящую к шестой книге платоновского «Государства», где утверждается, что идея Блага находится «за пределами бытия (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), превосходя его достоинством и силой»²⁰⁵; а также к первой посылке платоновского «Парменида»: «если дано единое» (*εἰ ἓν ἐστίν*)²⁰⁶. Пользуясь этим методом, Викторин утверждает:

«Бог называется несуществующим (*ἀνύπαρκτος*), несущностным (*ἀνούσιος*), немыслящим (*ἄνοους*) и неживым (*ἄζων*), то есть без существования, без сущности, без мышления, без жизни, но не через лишение (*per στέρησιν vel privationem*), а благодаря превосходству (*per supralationem*). Ибо все, что обозначается словами, — после Него. Поэтому Он не есть Сущее (*нес ὄν*), а скорее Предсущее (*προόν*)... предсуществующий, предживущий, предзнающий (*praeeexistens, praevivens, praecognoscens*)»²⁰⁷.

По мнению Викторина, Бог Сам не есть нечто сущее (*τὸ ὄν*), поскольку Он — трансцендентная Причина и Творец всего сущего; Он называется «Не сущим» (*μὴ ὄν*) также из-за того, что бесконечно превосходит все сущее (*per eminentiam τῶν ὄντων*)²⁰⁸, будучи «превыше всего сущего и не сущего»²⁰⁹. Как таковой, Бог бесконечен, беспределен, бесформен, бескачествен, безвиден, невидим, неразличим, непостижим, невыразим и т. д.²¹⁰

Вслед за Плотинем²¹¹ Викторин называет пресущественного Бога «Единым» (*unum = ἓν*) и «Монадой» (*unalitas = ἐνάς*), поскольку Бог первичен в абсолютном смысле и лишен каких-либо различий как единственное и простое Единое (*unum et solum unum, unum solum, unum simplex*):

²⁰¹ Adv. Ar. IV 23.34; III 6.10–11; IV 19.10–20; 20.2–21; IV 23.13–14; De gen. 32; Hymn. III 226.

²⁰² Adv. Ar. IV 19.10; 26.10. Или: «мышлением, предшествующим мышлению» (P. Hadot). Ср. также Adv. Ar. I 33.12.

²⁰³ Dionys. Areop. De. div. nom. I 4; De myst. theol. I 1, 3; Ep. 5.

²⁰⁴ Согласно К. Морескини, «апофатическое богословие» впервые появляется в среднем платонизме (Морескини. 2011. С. 459). Как мы видели в предыдущих главах, «апофатическая теология» была распространена и среди ранних латинских христианских мыслителей, таких как Минуций Феликс, Новациан и Лактанций.

²⁰⁵ Plato. Resp. 509b9–10.

²⁰⁶ Plato. Parm. 137c и далее. Ср. Plotin. Enn. V 3.14.

²⁰⁷ Adv. Ar. IV 23.23–30; ср. IV 26.7–10; I 49.9–26; De gen. 4.11–16; Hymn. III 226–228. Ср. Plotin. Enn. VI 7.40; VI 9.2–3; VI 9.6.

²⁰⁸ De gen. 4.8–14; 13.5–12. Ср. Plotin. Enn. V 3.17; VI 9.2; V 2.1; V 5.6; V 5.11 и др.

²⁰⁹ Victorin. De gen. 2.16–21.

²¹⁰ Adv. Ar. I 49.18–26; IV 19.14–15; Hymn. III 227. Ср. Plotin. Enn. V 5.11; VI 9.3.

²¹¹ См. Enn. II 9.1; V 1.5; V 2.1; V 3.12 и др.

«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 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*). Поскольку 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, поскольку 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»²¹².

Однако Викторин не останавливается на этом и полагает, что по Своему абсолютному превосходству Бог не может называться даже Единым и единственным (*nes unum dici possit, nes solum*), поскольку Он пребывает до единого и единственного и превыше самой простоты, а также поскольку Он является Началом и самого единого (*principium et ipsius unius*)²¹³.

Такое последовательно неоплатоническое апофатическое учение о Боге иногда приводит Викторина к выводу, что Бог как Единое превосходит все высшие роды сущего, в том числе элементы «умопостигаемой триады» (*бытие, жизнь, мышление, esse, vivere, intelligere*), которые рассматриваются Викторином как проявления или «исхождения» (*egressus, progressio*)²¹⁴ Единого и которые, как мы увидим ниже, он отождествляет с Лицами или Ипостасями христианской Троицы. 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 несущим (*ἀνούσιος*), т. е. несуществующим (*ἀνύπαρκτος*), а также неживым (*ἄζων*) и немыслящим (*ἄνουσ*)... 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 (*unum ipsum solum*)»²¹⁵.

Хотя в целом мы согласны с мнением Пьера Адо о том, что в тринитарном учении Викторина платоновское Единое не является общей основой трех Ипостасей и

²¹² Adv. Ar. I 49.9–26; ср. IV 22.6–14.

²¹³ Adv. Ar. IV 19.10–12; 22.8; 23.13–18. Подобная мысль встречается у Плотина: «Неправильно было бы даже сказать, что оно Единое, поскольку о нем не может быть ни речи, ни знания и оно зовется превышающим сущность» (Enn. V 4.1; см. также Enn. V 5.6; VI 9.5–6).

²¹⁴ По-видимому, платоновским терминам *πρόοδος* и *προβολή* («выступление вперед», «исхождение») у Викторина соответствуют термины *progressus* и *egressus*, близкие по значению к термину *emanatio*.

²¹⁵ Adv. Ar. IV 26.7–10, 26–27.

что его скорее следует отождествлять с первой Ипостасью²¹⁶, иногда (как в цитированном выше месте) след плотиновского Единого как *первоосновы* трех Ипостасей так или иначе проявляется в системе Викторина, на что обращали внимание такие исследователи, как Г. Гайгер, П. Анри и В. Н. Лосский²¹⁷. Отсюда мы получаем *первую тринитарную схему* Викторина, которая наиболее близка к неоплатонизму и потому может быть названа *апофатически-безличной*:

Схема № 1

Единое		
↓	↓	↓
Бытие	Жизнь	Мышление
Отец	Сын	Св. Дух

С этой схемой тесно связана *вторая тринитарная схема* Викторина, которую можно назвать *апофатически-личной*. Она отличается от первой тем, что сверхбытийное Единое здесь перестает быть безличным, но отождествляется с первой Ипостасью Троицы — Богом Отцом, а «умопостигаемая триада» (*бытие, жизнь, мышление*) отождествляется с Сыном, в Котором заключен и Св. Дух:

Схема № 2

Предсущее (Отец)		
↓		
Сущее (Сын – Дух)		
↓	↓	↓
Существование	Жизнь	Мышление

Действительно, в своих теологических трактатах Викторин нередко отождествляет сверхбытийное Единое как Предсущее с Богом Отцом, в скрытом и потенциальном виде заключающем в Себе три силы — *бытия, жизни и мышления*:

«[Единое] — это Бог, это Отец (*hic est Deus, hic Pater*), предсуществующее предмышление (*praeintelligentia praeexistens*) и предсуществование (*praeexistencia*), 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 потенции (*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,

²¹⁶ Hadot. 1968. Vol. I. P. 13, n. 3.

²¹⁷ См. Geiger. 1887–1889. S. 103; Лосский В. Н. Элементы отрицательного богословия в мышлении блаж. Августина // Богословие и боговидение. М., 1996. С. 31.

заключается возможность жизни и блаженства... [Отец] есть чистое и нерожденное Предсущее (*pure ingenitum προόν*), Единство (*unalitas*) всякого соединения, которое само не есть результат соединения»²¹⁸.

Следует отметить, что подобное отождествление сверхбытийного Начала с Богом Отцом²¹⁹ было характерно и для некоторых раннехристианских мыслителей, например, Климента Александрийского²²⁰, Оригена²²¹ и Евсевия Кесарийского²²². Подобным образом в тринитарном учении Викторина Бог Отец как Единое и «Предсущее» вечно порождает Сына как «всесовершенное Сущее», в котором раскрывается полнота природы Отца. В самом деле, согласно Викторину,

Отец как «всецело Предсущее» (*totum προόν*) «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 [актуально] наделенное существованием, жизнью и мышлением» (*sed iam in existentia et vita et intelligentia*)²²³.

Кроме того, именно к Богу Отцу Викторин относит выражение неоплатоника Порфирия: *τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν* («Не сущее, которое выше сущего»)²²⁴, ниже которого располагается истинно Сущее, т. е. Сын:

«Что есть То Не сущее, Которое превыше сущего (*τὸ μὴ ὄν super τὸ ὄν*)? Оно есть Тот, Кто не познается ни как Сущее, ни как не сущее, но как познаваемое в незнании (*ut in ignoratione intelligibile*), поскольку 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*), является сокрытым Сущим (*absconditum τὸ ὄν*). А у сокрытого проявление есть порождение (*manifestatio generatio est*), поскольку 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»²²⁵.

²¹⁸ Adv. Ar. I 50.1–21. Иногда Викторин называет Бога Отца «Сущим» (*τὸ ὄν*), но только потому, что Он есть Причина возникновения остальных сущих (*De gen.* 4.15-16; 13.3-4; ср. Adv. Ar. I 49.27, 37; та же мысль встречается впоследствии у Псевдо-Дионисия, *De div. nom.* V 4, и Иоанна Дамаскина, *De fide orth.* I 12b 19–20).

²¹⁹ 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, PL 8, 1251C).

²²⁰ *Clemens. Alex. Strom.* V 12.82.

²²¹ *Origen. Contra Cels.* VI 64–65; VII 38.

²²² *Eus. Praep. euang.* XI 20.1–3. См. также *Synesius. Hymn.* I 144–151; III 58–65.

²²³ *De gen.* 2.23-30.

²²⁴ *Porph. Sent.* 26.10–11.

²²⁵ *De gen.* 14.1–16.

В другом месте Викторин поясняет такое различие между Отцом и Сыном с помощью неоплатонического учения о *двух Единых*, выросшего из интерпретации двух первых посылок платоновского *Парменида* («Единое» и «Единое–Сущее») ²²⁶:

«От [одного] Единого произошло [другое] Единое, Которое есть уже Едино-Единое (*unum unum*), т.е. Единое, заключающееся в сущности (*in substantia unum*), Единое, пребывающее в движении (*in motu unum*), ведь и движение есть существование, и существование есть движение. Это Единое есть Единое Сущее (*exsistentialiter unum*), а не как Отец, Который есть Единое Не Сущее (*inexsistentialiter unum*) и есть Единое Сущее только согласно потенции (*secundum potentiam*)» ²²⁷.

В отличие от Бога Отца, Который абсолютно прост, един, сокрыт и пребывает в молчании, покое и бездействии (*et silentium dictum et quies atque cessatio*) ²²⁸, Сын представляет собой всю актуальную полноту Божественного бытия, выражаемого в терминах «умопостигаемой триады»:

«Сын есть Слово (*verbum*) и Голос (*vox*); Он есть Жизнь, Λόγος, Движение, Νοῦς, Премудрость, первое Существование 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 praeexsistentem*) и исполняет Святого Духа для полноты совершенства» ²²⁹.

Так через откровение Отца в Сыне и Сына в Св. Духе у Викторина совершается переход от апофатики к катафатике, т.е. к положительным определениям Бога. Действительно, как мы подробно покажем ниже, Бог Отец исходит из Своей непознаваемой сокрытости вовне (*foris*) в Своем Логосе, Который есть Его «явленный Образ» (*forma apparens*) в форме Жизни и Мышления (*vita et intelligentia*), и таким образом Бог становится доступным нашему мышлению и познанию ²³⁰, и наше совершенное познание Христа-Логоса (*intelligentia de Christo*) становится познанием Бога Отца ²³¹.

С этим учением об Отце как Предсущем и Сыне как актуально универсальном Сущем связан еще один вариант «апофатической теологии» у Викторина. Если предыдущий вариант основался на неоплатоническом представлении о Едином, Которое превосходит само бытие, что в той или иной форме встречалось в трудах других христианских мыслителей (Климент Ориген, Евсевий, Синезий), то этот вариант апофатизма представляется весьма оригинальным изобретением Викторина, идею которого он мог почерпнуть у Порфирия ²³². Речь идет об отождествлении

²²⁶ Морескини. 2011. С. 466.

²²⁷ Adv. Ar. I 50.22–26. Выражение *unum unum* («Единое-Единое»), по мнению П. Адо (*Hadot*. 1960b. *Commentaire*. P. 852), содержит идею единства и двойства, так как Сын, будучи вторым Единым («Единым Сущим»), есть одновременно Диада, заключая в Себе Св. Дух (см. Adv. Ar. I 51.1–43).

²²⁸ Adv. Ar. III 7.21–35.

²²⁹ Adv. Ar. I 56.15–20.

²³⁰ 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.

²³¹ Com. Eph. 1.4, PL 8, 1241A; 1.21–23, 1252AB; Adv. Ar. I 2.31–32.

²³² *Hadot*. 1968. Vol. I P. 484.

Единого с чистым Бытием, предшествующим актуально Сущему и понимаемым как внутренний акт Бытия, порождающий Сущее как свое определение и форму²³³.

Действительно, Викторин часто отождествляет Бога Отца с «чистым Бытием» (esse purum, quod est esse, quod est τὸ εἶναι), или «Бытием самим по себе» (ipsum esse), Которое есть «Сила и потенция существования» (vis et potentia existendi), предшествующая самому Сущему Логосу (ante ὄν et ante Λόγον)²³⁴. Это чистое Бытие без каких-либо определений, известное нам по учению Филона Александрийского²³⁵ и Халдейских оракулов²³⁶, Викторин понимает не как то бытие, которое абстрагировано от вещей или их родов и видов, но как «всеобщее и первично первичное» (universale et principaliter principale), от которого происходит бытие для всего остального²³⁷. При этом он замечает, что

«Само это первое Бытие (esse primum) настолько недоступно причастию (inparticipatum), что не может быть названо даже ни единым, ни единственным (nec unum, nec solum), но по своему превосходству Оно прежде Единого и единственного (per praelationem ante unum et ante solum); Оно превышает 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)²³⁸.

Далее, согласно Викторину, если Отец как чистое Бытие, лишенное формы, непознаваем обычным способом и является предметом апофатического богопознания или мистического опыта сверхумного прикосновения (intellectu quodam auditur, praeintellegentia potius quam intellegentia accipitur, cognoscitur, creditur)²³⁹, то Он становится познаваемым в Сыне как истинно Сущем, Который есть Форма этого Бытия. Действительно, как разъясняет Викторин,

«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

²³³ См. *Porph. Com. in Parm.* 12.22–33. Как мы показали выше (п. 1.2), Порфирий также отождествил Единое с «Отцом» триады из Халдейских оракулов, т. е. с чистым Бытием (ὑπαρξίς). Как полагает Дж. Диллон, тем самым «Порфирий свел в одно первую и вторую ипостась Плотина и в то же время формализовал три момента внутри того, что для него было высшей ипостасью» (*Dillon.* 1989. P. 12).

²³⁴ *Adv. Ar.* IV 19.4–6; ср. II 4.19–20.

²³⁵ У Филона Бог как Сущий есть «чистое Бытие» (εἶναι) или «чистое Существование без всяких определений» (ψιλήν ἄνευ χαρακτήρος τὴν ὑπαρξίαν, *Quod Deus sit immut.* 55–56; ср. *De praem. et roen.* 39–40; *De mut. nom.* 11; подробнее см. выше, Глава I).

²³⁶ Как мы уже сказали, в Халдейских оракулах бытие, или существование (ὑπαρξίς), эквивалентно первому элементу триады: Отец – Сила – Ум. См. *Orac. Chald. Fr.* 1, 20, 84; *Damascius. Dub. et sol.* 1.87.9–10; 1.108.17–20; 1.131.15–20; 2.101.25–27

²³⁷ *Adv. Ar.* IV 19.6–8.

²³⁸ *Adv. Ar.* IV 19.10–14. Ср. *Adv. Ar.* II 4.8: *primum esse sit Deus.*

²³⁹ *Adv. Ar.* IV 19.14–16.

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*), поскольку Отец познается через Сына, т.е. чистое Бытие [познается] через [Свою] Форму. И потому сказано: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9)²⁴⁰.

Если Сын у ап. Павла называется также «Образом Бога невидимого» (*imago Dei invisibilis, imago et forma Dei*, Кол 1:15)²⁴¹, 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»²⁴².

Поэтому можно сказать, что Сын — это «явленный Образ Отца» (*forma in manifesto, forma apparens*), Который в Отце находится в скрытом виде (*in occulto*)²⁴³. Отец — это потенция 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 актуально «как проявленные вовне» (*veluti foris et in manifesto*)²⁴⁴. Поскольку же, как мы покажем ниже, Викторин полагает, что в Сыне как Логосе заключена и третья Ипостась Троицы — Св. Дух, можно сказать, что Сын и Дух, будучи «Двумя в одном» (*in uno duo*)²⁴⁵, вместе определяют Отца как чистое Бытие и делают Его доступным познанию²⁴⁶.

1.4. *Учение об «умопостигаемой триаде» и третья тринитарная схема Викторина.* Теперь мы можем перейти к третьей и основной тринитарной схеме Викторина, которую следует признать наиболее адекватным выражением его тринитарной доктрины и которая оказала непосредственное влияние на формирование характерных особенностей «латинской тринитарной парадигмы». Эту схему можно назвать *катафатически-личной*, так как она представляет собой сокращенный вариант первой, апофатически-безличной схемы, в которой полностью снят ее высший апофатический элемент, так что Бог, согласно Викторину, есть единство трех необходимых Божественных атрибутов: *бытия, жизни и мышления*, которые логически и онтологически вытекают один из другого и соответствуют Ипостасям христианской Троицы²⁴⁷:

Схема № 3

Отец	→	Сын	→	Св. Дух
Бытие	→	Жизнь	→	Мышление
Esse	→	Vivere	→	Intellegere
Exsistentia	→	Vita	→	Intelligentia
↑		←		↙

²⁴⁰ Adv. Ar. II 4.11–22. См. также *Hadot*. 1960b. P. 79–81.

²⁴¹ Adv. Ar. I 24.18; IV 8.46–47; IV 30.2–6.

²⁴² Adv. Ar. IV 8.48–50.

²⁴³ Adv. Ar. IV 30.28–29; 20.21–24.

²⁴⁴ Adv. Ar. IV 30.29–36.

²⁴⁵ Adv. Ar. I 49.2–3; I 51.28.

²⁴⁶ См. Adv. Ar. I 51.15–28; I 58.1–3; II 2.31–32; III 8.42–43; *Гимн*. I 75–78; *De gen.* 31.3–13.

²⁴⁷ См. Adv. Ar. I 63.11–14; III 4.6–17.9; IV 21.26–28; 25.44–45 и др.

Как мы покажем далее, такое учение о Троице основывается, во-первых, на неоплатонической теории «умопостигаемой триады» в ее развитой форме, где отдельные элементы триады — *бытие, жизнь, мышление* — гипостазированы, т.е. наделяются статусом особых Ипостасей²⁴⁸; во-вторых, на распространенной в позднем неоплатонизме процессуальной триаде: *пребывание – исхождение – возвращение*, служащей дополнением и пояснением «умопостигаемой триады»; и, в-третьих, на «психологической тринитарной аналогии»²⁴⁹.

Действительно, согласно Викторину, для того, чтобы понять единство и различие между Ипостасями Троицы, следует обратиться к анализу взаимосвязи элементов внутри «умопостигаемой триады»:

«Давайте рассмотрим эти три [свойства сами по себе]: Бытие, Жизнь, Мышление (*esse, vivere, intellegere*). С одной стороны, они суть три, но, с другой стороны, они всегда суть одно и включены в Бытие, — я имею в виду, в то Бытие, которое есть тамошнее бытие (*quod ibi est esse*). Таким образом, в том Бытии есть та Жизнь и то Мышление, и все они существуют [в Бытии] по сущности как одно. Ведь Жизнь есть то же самое, что и Бытие»²⁵⁰.

«Бытие есть как бы основание (*fundamentum*) для [двух] остальных. Ведь Жизнь и Мышление суть как бы вторичные и позднейшие [по отношению к Бытию], и в некотором роде (*natura quadam*) оказываются или как бы включенными в Бытие, или некоторым образом изошедшими из Бытия, и в своем собственном бытии сохраняют это первичное Бытие [как свой] источник. Действительно, уже было доказано, что ни Бытие никогда не существует без Жизни и Мышления, ни Жизнь и Мышление — без бытия»²⁵¹.

«Итак, Отец есть Бытие (*esse*). Ведь оно есть начало для остальных [двух] и первое при представлении вторых. Это — Бог, Он Бог вместе с двумя Другими, и это один Бог, поскольку Жизнь и Мышление суть то же, что и Бытие (*quod est vivere et intellegere hoc ipsum est quod est esse*), и для двух Других то, что они суть Жизнь и Мышление, происходит от того, что есть Бытие... Итак, Они [т.е. Жизнь и Мышление] — после Бытия (*post id quod est esse*). А оно есть существование, или сущность, или, если ради какого-то страха перед известными именами [мысленно] вознестись еще более высоко, то можно сказать [и так]: существенность (*exsistentialem*), или субстанциальность (*substantialitatem*), или бытийность (*essentialitatem*), что соответствует [греческим терминам]: *ὑπαρκτότητα, οὐσιότητα, ὄντοτητα*. Это Бытие, которое я называю всеми этими [именами], пребывая в себе и в своем самодвижении наделяя себя силой (*virificans*) благодаря своей потенции, от которой все сущие получают силу и

²⁴⁸ Как верно заметил К. Морескини, «одна из наиболее оригинальных черт мысли Викторина состоит в проведении различия между Лицами Троицы в свете неоплатонической “умопостигаемой триады”, что делает таким образом возможным отождествление Отца с моментом бытия, Сына с моментом жизни и Святым Духом с моментом мышления» (*Морескини*. 2011. С. 461).

²⁴⁹ О зависимости тринитарной доктрины Викторина от учения неоплатоников и платонизирующих гностиков об «умопостигаемой триаде» см. *Henry*. 1934. Р. 44–62; 1950. Р. 45–48 (зависимость от Плотина); *Hadot*. 1960b. Р. 75; 1968. Vol. I. Р. 79–143, 461–489 (от Порфирия); *Abramowski*. 1983. S. 108–128; *Pearson*. 1984. Р. 65–66; *Tommasi*. 1996. Р. 53–75; 1998. Р. 11–46; 2007. Р. 18–20 (от «сифианского гностицизма»).

²⁵⁰ *Adv. Ar.* III 4.6–11.

²⁵¹ *Adv. Ar.* III 4.39–46.

потенцию, есть полное и абсолютное божественное Совершенство (*divina perfectio*), во всех отношениях превосходящее все совершенства»²⁵².

Таким образом, неоплатоническое учение об «умопостигаемой триаде» позволило Викторину *впервые* в истории западной патристической мысли сформулировать *чисто философское учение о Троице*, которое строится на логическом анализе таких метафизических категорий неоплатонизма, как чистое и абсолютное *бытие, жизнь и мышление*. Причем соотношение между ними у Викторина, как и у Плотина, имеет динамический характер: это вечный процесс свободного самополагания и самоопределения Бога Отца как чистого Бытия, не имеющего определения и формы, которое определяет себя сначала как Жизнь, исходящая от Него, а затем возвращается к Себе как Мышление, чем достигается полнота Божественного самосознания и самоопределения.

Эти метафизические рассуждения Викторин, подобно Плотину, поясняет с помощью двух аналогий: акта зрительного восприятия и самосознания индивидуальной души. Действительно, он обращает внимание, что зрительное восприятие дает нам пример соединения трех взаимосвязанных моментов:

(1) зрительная способность (visio)
(2) акт зрительного восприятия (videre)
(3) различение душой этого восприятия (discernere)

При этом Викторин, вероятно, опирается на аристотелевскую теорию восприятия, в которой способность чувственного восприятия рассматривается как актуализирующаяся потенция, которая в акте восприятия становится энтелехией, подобной умственному созерцанию²⁵³; а также на стоическое представление об акте чувственного восприятия (*αἴσθησις*), который сопровождается осознанием или обсуждением этого восприятия (*συγκατάθησις, συναίσθησις*) душой²⁵⁴. В самом деле, согласно Викторину,

«Было доказано, что ни Бытие никогда не существует без Жизни и Мышления, ни Жизнь и Мышление — без Бытия. Для уяснения этого вопроса воспользуемся следующим примером. Рассмотрим [сначала] взор или зрение (*visum vel visionem*) само по себе, существующее как потенция благодаря своей силе и природе. В этом заключается его бытие. [Далее, рассмотрим зрение как] имеющее потенцию к осуществлению акта зрения, в чем заключается его жизнь. Наконец, [рассмотрим зрение как] имеющее потенцию к различению посредством зрительного акта самих видимых предметов, в чем заключается его мышление²⁵⁵. Итак, если все эти [три момента зрения] существуют [в нем] виде потенции, то они называются не

²⁵² Adv. Ar. III 7.1–15.

²⁵³ Aristot. De anim. 412b 27 – 413a 3; 415b 24; 417b 16–26; ср. Schindler. 1965. S. 47.

²⁵⁴ См. Stob. Eclog. I 49.25; Galen. Comm. in Hipp. De offic. med. 13; Sext. Emp. Adv. Math. VIII 397; Tert. De carne Chr. 12; Plotin. Enn. IV 3.23.31–32; IV 3.26.6–12. Плотин также нередко использовал аналогию со зрением для описания происхождения Ума от Единого, о чем речь пойдет ниже (см. Enn. III 9.5; V 2.1; V 4.2).

²⁵⁵ Подобный пример как одну из многочисленных «тринитарных аналогий» впоследствии использовал Августин (De Trinit. XI 2.2–5).

иначе, как [его] бытием. При этом они остаются и существуют как покоящиеся и обращенные на самих себя и не производят никакого иного действия, кроме своего существования, будучи просто зрением или взором, и поэтому считающиеся одним лишь бытием. Но когда то же самое зрение начинает пользоваться актом зрительного восприятия, когда оно, словно бы исходя из самого себя, — я говорю «словно бы», ведь оно конечно же не движется вперед и не исходит из самого себя, но устремлением и энергией (*intentione ac vigore*) свойственной ему силы (это и есть его жизнь) созерцает все, что находится вокруг него или попадает к нему навстречу²⁵⁶, — осуществляет свою зрительную функцию, тогда оно есть жизнь самого зрения, которая посредством действующего движения показывает, что зрение живет только тогда, когда оно видит чистым зрительным ощущением, еще не различая и не рассуждая о том, что видит. По крайней мере, мы признаем это с помощью оценивания, так что представляем себе один лишь акт зрительного восприятия без размышления [о нем]. Но поскольку акт зрительного восприятия, который есть жизнь зрения, не может быть [в действительности] зрением, если не схватывает и не постигает того [самого факта], что он видит, значит, он одновременно есть и рассуждение о том [самом факте], что он видит. Следовательно, в акте зрительного восприятия уже присутствует и акт рассуждения [об этом]. Ведь если [кто-то] видит, каким бы способом он ни видел, он не может не рассуждать об этом самом [факте] или о том, что он видит. Значит, как мы сказали, в акте зрительного восприятия уже присутствует акт рассуждения [о нем], а в акте бытия зрения уже присутствует акт зрительного восприятия. При этом они не составные, но скорее простые, и в самом своем бытии зрение, акт зрительного восприятия и акт различения [этого] суть ни что иное, как одно. Таким образом, в самом акте различения присутствует и акт зрительного восприятия, а в акте зрительного восприятия присутствует и акт бытия зрения; если же быть более точным, то не просто присутствует, но благодаря тому самому, что оно есть зрение, оно есть также и акт зрительного восприятия, и акт различения [этого]. Так все [три заключаются] в каждом, или каждое [есть] все, или все [есть] одно»²⁵⁷.

Таким образом, подобно тому, как в зрительном восприятии соединяются три взаимосвязанных момента: зрительная способность (*visio*, которая есть как бы «бытие зрения» и его «фундамент»), акт зрительного восприятия (*videre*, как бы «жизнь зрения») и осознание душой этого восприятия (*discernere*, как бы «мышление зрения»), точно так же в Божественной Троице существует взаимосвязь между Бытием (Отцом), Жизнью (Сыном) и Мышлением (Духом)²⁵⁸. Если свести это в одну схему, мы получим следующее:

процесс зрительного восприятия			Божественная Троица		
зрительная способность (<i>visio</i>)	акт зрительного восприятия (<i>videre</i>)	осознание восприятия (<i>discernere</i>)	Отец	Сын	Дух

²⁵⁶ Согласно стоическому учению, зрение есть разновидность «тонического движения» пневмы, в котором она сначала расширяется, а затем сжимается. См. *Alexander. Aphrod. De anima*. P. 130.14

²⁵⁷ *Victorin. Adv. Ar.* III 4.44–5.31.

²⁵⁸ Подобный пример зрительного восприятия как одну из многочисленных «тринитарных аналогий» впоследствии использовал Августин (*De Trinit. XI 2.2–5*). Ср. *Schindler*. 1965. S. 47.

«бытие зрения»	«жизнь зрения»	«мышление зрения»	Бытие	Жизнь	Мышление
----------------	----------------	-------------------	-------	-------	----------

Помимо акта зрительного восприятия для демонстрации тринитарного догмата Викторин проводит анализ структуры индивидуального самосознания, прибегая к методу *интроспекции* и *психологической аналогии*²⁵⁹, которые у него впоследствии позаимствует и доведет до совершенства Августин. Действительно, согласно Викторину, наша душа, будучи единичной сущностью (*substantia*), то есть обладая самостоятельным существованием, или бытием (*esse*), не просто существует, но живет (*vivere*), и не просто живет, но живет, размышляя (*intellegere*) о своем бытии и жизни. Душа — это «единое сущее» (*unum ōv*), нераздельно соединившее в себе свое бытие, жизнь и мышление. В ней жизнь не есть что-то совершенно отличное от бытия, но является его определенной формой и проявлением, а мышление, в свою очередь, не есть что-то совершенно отличное от жизни и бытия, но является их формой и проявлением. Таким образом, будучи единой по числу и по сущности, наша душа тройственна в образах своего бытия, которые вследствие этого единства сущности единосущны друг другу (*consubstantiales*)²⁶⁰. Если изобразить это в виде схемы, получим следующее:

душа как образ Троицы		
существует (<i>esse</i>)	живет (<i>vivere</i>)	мыслит (<i>intellegere</i>)
одна сущность (<i>una substantia</i>)		
единое сущее (<i>unum ōv</i>)		

Таким образом, Викторин впервые в патристической традиции высказывает мысль о том, что человеческая душа — это не просто «образ Божий», или «образ Логоса», как это было, например, у Тертуллиана или Афанасия Александрийского, но «образ вышней Троицы» (*superioris Triados imago*)²⁶¹ или «вторая единичная троица» (*trinitas unalis secunda*)²⁶². Теперь остановимся поподробнее на учении Викторина о различии Ипостасей Божественной Троицы.

1.5. *Первая диада: Отец и Сын*. Как верно заметил Пьер Адо²⁶³, тринитарное учение Викторина можно разложить на учение о «двойной диаде»: *Отец – Сын* и *Сын – Дух*:

«Прежде всего, Отец и Сын тождественны (*idem*), затем Сын и Святой Дух тождественны (*idem*)»²⁶⁴. «Если Бог и Христос — одно (*unum*), и поскольку Христос и Дух — также одно (*unum*), то по справедливости

²⁵⁹ Как мы отметили выше (см. п. 1.2), связь «умопостигаемой триады» с самосознанием души встречается уже у Плотина (см. *Enn.* V 1.11; VI 2.6.1–17; VI 2.7.1–4).

²⁶⁰ См. *Adv. Ar.* I 32.16–78; 61.1–64.8; ср. I 20.24–37. Эта «психологическая тринитарная аналогия» лишь отчасти напоминает известную нам через Филона и апологетов «антропологическую аналогию» и связанную с ней теорию Логоса: если «антропологическая аналогия», как правило, характеризовала отношения лишь первых двух Лиц Троицы (Бог и Логос), а также была обусловлена учением о «Божественной икономии», то «психологическая аналогия» охватывает все три Лица и совершенно свободна от любых признаков «икономии». «Психологической аналогией» изредка пользовались и греческие теологи IV–VIII вв. (см., например, *Greg. Nyss. Or. cat.* 1–4; *Maxim. Confess. Quaest. et dub.* 105; *Amb. ad Ioann.* 23, PG 91, 1196A; *Anastas. Sinaita. Serm. in constit. hom.* 1.3, PG 44, 1333BC; *Ioann. Damasc. De imag. Or.* 3.20.1–7; *De fide orth.* I 6–7), однако, в основном, лишь в апологетических целях, а не для формулировки тринитарного догмата.

²⁶¹ *Adv. Ar.* I 63.18.

²⁶² *Adv. Ar.* I 64.5.

²⁶³ *Hadot.* 1960b. P. 81–83; ср. *Морескини.* 2011. С. 460.

²⁶⁴ *Adv. Ar.* I 54.3–4: *Primum pater et filius idem, filius autem et sanctus spiritus idem.*

Три — это одно по силе и по сущности (*tria unum vi et substantia*). Однако, хотя первые Два — одно, Они различны, так что Отец — это существование акта (*actualis existentia*), то есть субстанциальность (*substantialitas*), а Сын — это существующий акт (*actus existentialis*). А Два других суть Два таким образом, что Сын и Дух Святой суть Два в одном (*in uno duo*), то есть в движении (*in motu*), и Они Два таким образом, что Два — одно (*unum duo*). И первые суть Два так, что Два — одно. И таким образом, поскольку Два в одном и поскольку Два — одно, Троица существует как одно (*Trinitas existit unum*)»²⁶⁵.

Рассмотрим первую из этих диад. Различие между Отцом и Сыном и взаимоотношение между Ними Викторин доказывает на основе различия таких категорий, как *возможность* и *действительность* (или *потенция* и *акт*), *покой* и *движение*, *сущность* и *явление*, *содержание* и *форма*. Как известно, различие между понятиями возможности и действительности (*δύναμις* и *ἐνέργεια*) было введено Аристотелем²⁶⁶. Однако сам Аристотель отрицал это различие в отношении Перводвигателя, сущность которого есть чистая деятельность и в котором нет места никакой потенциальности, что говорило бы о том, что он еще не достиг совершенства и не может ничего двигать вечным движением²⁶⁷. Однако уже в среднем платонизме (в частности, у Нумения²⁶⁸ и Алкиноя²⁶⁹) в самом Первоначале встречается различие на Ум, находящийся в возможности и покое, и Ум, находящийся в действительности и воздействующий на материю. Так, у Нумения это различие выражается как различие между двумя Богами — первым, простым и пребывающим в себе, и вторым — действующим в материи и разделяющимся под ее воздействием²⁷⁰. Первый Бог покоится (*ἑστῶς*), второй — движется (*κινούμενος*); первый пребывает всецело в мире умопостигаемом, а второй движется относительно и умопостигаемого и чувственного мира. И вместо присущего второму движения (*κίνησις*) присущий первому покой (*στάσις*) есть своего рода внутреннее движение (*κίνησις σύμφυτος*), от которого проистекает порядок и вечное сохранение всего мира²⁷¹. Вслед за этим Плотин, прекрасно знавший учение Аристотеля о возможности и действительности²⁷², тем не менее, учил о Едином как об абсолютной творческой «Потенции бытия всего» (*δύναμις πάντων*), а об Уме как о первой деятельности (*ἡ πρώτη ἐνέργεια*) и первой сущности (*οὐσία*), с которой совпадает деятельность²⁷³. Как мы видели выше, Порфирий также различал в Уме состояние покоя и движения: деятельность (*ἐνέργεια*) Ума согласно бытию находится в покое (*ἑστῶσα*), а согласно жизни исходит из бытия (*ἐκνεύσασα*)²⁷⁴. На первом этапе покоя Ум тождественен Единому, а на втором Ум отличается от Единого; другими словами, на

²⁶⁵ Adv. Ar. III 18.11–19; ср. Adv. Ar. I 49.1–8. По мнению К. Морескини, викториновская «теория двойной диады» предполагает, что «Отец раздваивается в Сыне (говоря языком платоников, это Единое и Едино-многое), а Сын заключает в Себе два момента: один — жизни (Сын), а другой — мышления (Дух)» (*Морескини*. 2011. С. 467).

²⁶⁶ *Aristot.* *Metaph.* Θ 1054b 32 и далее.

²⁶⁷ *Metaph.*, Λ 1071b 17 и далее; *Phys.*, Η 258b 10 и далее.

²⁶⁸ *Numenius.* Fr. 11.11–20; 15.2–10 и др. См. также *Hadot*. 1968. Vol. I P. 483.

²⁶⁹ *Alcin.* *Epit.* 10.2–3.

²⁷⁰ *Numenius.* Fr. 11.11–20.

²⁷¹ Fr. 15.2–10.

²⁷² *Plotin.* *Enn.* II 5.

²⁷³ *Enn.* V 3.15.32–33; V 3.5.35–48; V 3.12.27; VI 8.18; VI 9.5–6.

²⁷⁴ *Com. in Parm.* 14.16–26.

этапе покоя жизнь и мышление Ума тождественны его бытию, а на этапе движения они обретают актуальное существование²⁷⁵.

Вслед за неоплатониками Викторин также находит в Боге место для потенциальности, соотнося ее с Богом Отцом. Действительно, как мы уже видели, в тринитарной доктрине Викторина Бог Отец рассматривается как «чистое Бытие» которое есть «Сила и потенция существования» (*vis et potentia existendi*)²⁷⁶. В Отце сущность (*substantia*) совпадает с чистым Бытием (*esse purum*)²⁷⁷, и потому Отцу как чистому Бытию соответствуют понятия *потенции, силы, сокрытости и покоя* (*potentia, virtus, occultus, quietus*), а Сыну как раскрывающему это простое Бытие в форме актуально Сущего, обладающего жизнью и мышлением, соответствуют понятия *формы, акта, проявления, исхождения и движения* (*forma, actio, manifestatio, progressio, motus*)²⁷⁸:

«Отец есть само по себе Бытие (*quod est esse*), Логос есть само по себе Действие (*quod est operari*)»²⁷⁹. «Бог — это потенция (*potentia*), а Логос — акт (*actio*), в каждом из Двух есть один и другой ... Отец потому Отец, что потенция порождает акт, а Сын потому акт, что акт происходит из потенции. Следовательно и Отец в Сыне, и Сын в Отце, но каждый из Них — в другом, и потому Они едины. А Два Они потому, что то, что каждый из Них есть в большей степени, проявляет себя по сравнению с другим (*quod magis est, id alterum apparet*); ведь Отец есть в большей степени (*magis*) потенция, а Сын — акт, и потому Он другой, что есть в большей степени акт, а акт Он в большей степени потому, что это акт, направленный вовне (*foris actio*)»²⁸⁰.

Согласно бытию Отец и Сын существуют всегда вместе и единсущны друг другу, а согласно потенции и акту (*secundum quod est potentia et actione*) Отец — это потенция, а Сын — акт²⁸¹. Как чистое Бытие Отец «потенциально первичнее» (*potentialiter prior*) Сына как Действия и Движения, которое Он порождает²⁸². Отец — это потенция существования, жизни и мышления, которые находятся в Нем «в скрытом виде» (*in occulto*), «в себе (*in se*) и включены в существование (*circa existentiam*), или скорее сами суть то же, что и существование»²⁸³. Отцу как потенции свойственно находиться в покое (*quiescere*)²⁸⁴, а Сыну свойственна деятельность (*actio*)²⁸⁵, и не просто деятельность, но жизнь и мышление (*vita et νοῦς, intelligentia, cognoscentia*)²⁸⁶. Он есть «актуализированная потенция» или «деятельное проявление» Отчей потенции (*potentia activa, potentia actuosa*), дающее всем остальным сущим соответствующую сущность, жизнь или познание²⁸⁷. Существование, жизнь и мышление в Нем находятся как «в действующем акте (*in actu agente*), то есть в проявленном виде (*in manifesto*)»²⁸⁸. В целом, у Викторина Сын это:

²⁷⁵ Hadot. 1968. Vol. I P. 483.

²⁷⁶ Adv. Ar. IV 19.4–6.

²⁷⁷ Adv. Ar. II 4.43–44.

²⁷⁸ См. Adv. Ar. I 19.22–23; 19.43–44; I 27.24–28; I 40.27–28; II 4.19–21; 4.29–31; III 2.12–4.5; 3.3.1–4; 17.14–15; IV 4; 16; Com. Philip. 2.6, PL 8, 1207C; Com. Eph., 1.22, PL 8, 1250D–1251A и др.

²⁷⁹ Adv. Ar. I 4.1.

²⁸⁰ Adv. Ar. II 3.34–44.

²⁸¹ Adv. Ar. I 4.19.22–23, 41–44.

²⁸² Adv. Ar. III 3.1–4

²⁸³ Adv. Ar. IV 30.29–36.

²⁸⁴ Adv. Ar. I 27.

²⁸⁵ Adv. Ar. I 47.

²⁸⁶ Adv. Ar. I 27; IV 30.

²⁸⁷ Adv. Ar. I 37.14–15; 39.10; 47.11.

²⁸⁸ Adv. Ar. IV 30.36–37.

«Выступление, порождение, исхождение в сущность сыновства, иссияние в действие и воссияние» (*effulgentia et refulgentia*)²⁸⁹. «Ему свойственно двигаться и действовать (*moveri et agere*), но двигаться не пространственно, то есть перемещаться с места на место, а двигаться движением более возвышенным и божественным, присущим, [например] душе, которая своим собственным движением дарует жизнь и наделяет сознанием»²⁹⁰.

Под влиянием платиновского учения о «двойном действии» (*διττῇ ἐνέργεια*) Викторин проводит между Отцом и Сыном такое же различие, как между внутренним и внешним действием. У Плотина двойное действие составляет существенную часть механизма эманации²⁹¹. Действительно, первое действие (*ἐνέργεια*), которое есть также покой (*στάσις*) и тождество (*ταυτότης*), пребывает сокрытым в высшем принципе (например, в Едином) и само есть этот принцип, т. е. совпадает с самой его сущностью, почему и называется «действием сущности» (*ἐνέργεια τῆς οὐσίας*). Второе действие, которое есть движение (*κίνησις*), начинающееся с различия (*ἐτερότης*), изливается вовне и кладет основание для нового бытия, почему и называется «действием из сущности» (*ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας*). Затем это новое неопределенное действие обращается назад к своему началу, достигает тождества с самим собой и становится самостоятельной ипостасью, т. е. актуальным проявлением породившего ее первоначала²⁹².

Подобным образом в тринитарном учении Викторина Отец, будучи чистым Бытием, совпадающим с сущностью, есть «внутреннее действие» (*intus insita operatio*), которое лишено движения, а Сын, будучи чистой деятельностью, есть «действие, действующее вовне» (*operatio [quae] foris operatur; foris apparens operatio*)²⁹³ и актуализирующее содержание «внутреннего действия». Кроме того, основываясь на том же платиновском учении о двойном действии, Викторин проводит различие в Боге между *vivere* («жить») как неопределенным действием (*actus*), совпадающим с сущностью, и *vita* («жизнью») как образом (*forma*) этого действия, в результате чего получается, что Сын — это Жизнь, являющаяся единосущной формой Отца как жизненного акта, лишённого формы²⁹⁴. Точно такое же различие между Отцом и Сыном Викторин проводит, исходя из понятия «мысленного акта» (*intellegerе*) как неопределенного действия и «мышления» (*intelligentia*) как формы этого действия²⁹⁵.

Помимо этого, для проведения различия между Отцом и Сыном Викторин, подобно св. Амвросию и Каппадокийцам, различает в Боге два принципа (*duo λόγοι*): один принцип, благодаря которому каждая вещь существует (*per quem unumquidque sit*), т. е. *сущность* (*substantia*), и другой, благодаря которому она существует определенным образом (*per quem quomodo sit*), т. е. *образ существования*. Перенося эти принципы на Божественное бытие, Викторин соотносит сущность с Отцом, а

²⁸⁹ Adv. Ar. I 27.

²⁹⁰ Adv. Ar. I 27.

²⁹¹ См. Henry. 1950. P. 45–47.

²⁹² Enn. V 4.2; V 1.3. Похожее учение до Плотина встречается у Нумения (см. выше) и Оригена. Последний задолго до Викторина применил этот принцип в тринитарном учении для проведения различия между Отцом и Сыном: Отец — это первая Сила (*prima virtus*), составляющая основу Божественной жизнедеятельности, а Сын — это происшедшая от нее, подобно испарению, Мощь (*vigor*) и другая Сила (*altera virtus*), сама имеющая свою собственную ипостась (*Origen. De princ. I 2.9*).

²⁹³ Adv. Ar. I 4.3–10; ср. I 12.29–32; IV 27.1–29.23.

²⁹⁴ Adv. Ar. IV 1.1–15.32.

²⁹⁵ Adv. Ar. IV 18.59–32.13; Henry. P. 47.

образ ее существования — с Сыном²⁹⁶. Если Отец как чистое Бытие лишен всякого образа, формы, качества и определения²⁹⁷, то Сын есть Его Образ или Форма (*imago, forma*); как таковой, Сын обладает всем тем, что имеет Отец²⁹⁸. Сын — это «проявленная Форма Отца» (*forma in manifesto, forma apparens*), которая в Отце находится в скрытом виде (*in occulto*)²⁹⁹. Исходя из определения Викторинем ипостаси как «оформленного бытия» (*esse formatum*)³⁰⁰, которое он заимствует из неоплатонизма, можно сказать, что Отец есть ипостась постольку, поскольку Он есть *чистое бытие вместе с непроявленной формой* (которая есть Сын «в недре Отчем»), а Сын есть ипостась постольку, поскольку Он есть *проявленная форма бытия*, полученного от Отца. Отец есть единая сущность, которая, гипостазирываясь как Отец, дает Сыну также возможность гипостазироваться, то есть быть не просто формой, но Формой, особым образом обладающей всем содержанием бытия Отца. Таким образом, в Отце есть полное тождество между сущностью и ипостасью, Сын же есть Форма, которая полагает саму себя как Форму, в некотором роде обретающую независимость от сущности³⁰¹. В целом, Викторин приводит следующую сравнительную таблицу определений Отца и Сына:

Отец	Сын
Бог	Логос
Бог	Сила и Премудрость
Бытие	Жизнь
Бытие	Мышление
Бытие	Жизнь и Мышление
Свет	Сияние
Бог	Очертание
Бог	Форма и Образ
Сущность	Вид
Сущность	Движение
Потенция	Акт
Молчание	Высказывание ³⁰²

Что касается характера рождения Сына, то Викторин в соответствии с требованиями неоплатонической метафизики считает акт Божественного рождения бестелесным, умопостигаемым, бесстрастным, вечным и самопроизвольным. В самом деле, рождение Сына как Формы от Отца как чистого Бытия Викторин объясняет так же, как Плотин — происхождение Ума от Единого, т. е. умопостигаемо, неделимо и независимо от пространственных и временных условий. Как мы уже отметили,

²⁹⁶ Adv. Ar. IV 26.18–23.

²⁹⁷ Adv. Ar. I 49.23–25.

²⁹⁸ Adv. Ar. IV 30.2–6. Этот аргумент встречался нам неоднократно у западных и восточных «никейцев», например, у св. Афанасия (*Contra Arian. I 9; I 20; In illud: Omnia mihi trad. 5*) или св. Илария (*De Trinit. III 23; VIII 49; X 6*).

²⁹⁹ Adv. Ar. IV 30.28–29; 20.21–24.

³⁰⁰ Adv. Ar. II 4.45–46; 49–50; 54–57.

³⁰¹ Hadot. 1960b. P. 79–81.

³⁰² Adv. Ar. I 41.42–50: Quo modo quod sit ipsa dicemus: sive Deum et λόγον dicemus, sive Deum et Dei virtutem et sapientiam, sive quod est esse et vitam, sive quod est esse et intellegere aut intellegentiam, sive esse et vitam et intellegere, sive Patrem et Filium, sive lumen et effulgentiam, sive Deum et characterem, sive Deum et formam et imaginem, sive substantiam et speciem, sicut ibi, non ut hic, sive substantiam et motionem, sive potentiam et actionem, sive silentium et effatum, ipsam substantiam esse confitendum. Cp. Adv. Ar. III 7.28–38.

Викторин полагает, что в Боге есть два вида мышления: *внутреннее* (*intus intellegentia, interna intellegentia*), совпадающее с самой сущностью Бога, и *внешнее* (*foris intellegentia*)³⁰³, имеющее самостоятельное бытие; первое есть Отец, а второе — Сын. В самом деле, когда Отец мыслит Себя, Он мыслит Себя посредством Формы (*per formam se intelligit*); но эта Форма, т. е. Сын, сама также мыслит и в конечном итоге становится «мышлением, мыслящем само себя» (*ipsa intellegentia intellegit quod sit intellegentia, intellegendo se intellegentia*)³⁰⁴.

Это учение Викторина о происхождении Сына от Отца весьма сходно с учением Плотина о происхождении Ума от Единого, которое Плотин описывает по аналогии со зрительным восприятием³⁰⁵ и которое мы подробно рассмотрели выше при анализе учения об «умопостигаемой триаде» у Плотина³⁰⁶. В самом деле, подобно Плотину, Викторин разъясняет происхождение Сына от Отца на примере процесса зрительного восприятия:

«[Сын происходит от Отца] подобно тому, как зрительная способность (*visionis potentia*) имеет в себе зрение (*visio*), которое тогда обретает внешнее (*foris*) существование, когда зрительная способность приходит в действие; и так от зрительной способности рождается зрение, которое само есть единородное (*unigenita*)... И способность пребывает в покое, а деятельность в движении»³⁰⁷.

Как мы уже говорили выше³⁰⁸, процесс происхождения Ума от Единого Плотин представляет также и как своего рода самодвижение и самоопределение Жизни, посредством которой Бытие происходит от Единого и движется по направлению к Уму, в котором оно обретает определенность и законченность самосознания (*ὄρισθεῖσα ζωὴ νοῦς, τὸν νοῦν ὄρισθεῖσαν ἐν ἐργείᾳ*)³⁰⁹. Порфирий выразил ту же мысль в учении о трех стадиях процесса оформления Ума как отдельной ипостаси: согласно бытию деятельность Ума находится в покое (*ἐστῶσα*), согласно жизни исходит из бытия (*ἐκνεύσασα*), а согласно мышлению возвращается к самой себе (*εἰς αὐτὴν στραφεῖσα*)³¹⁰.

Все эти черты происхождения второго Начала от первого мы находим и у Викторина. Такое представление об умопостигаемом и бестелесном характере рождения Сына предполагает Его совершенную свободу от какого-либо страдания (*inpassibiliter*)³¹¹. Рождение Сына Викторин называет «неизреченным рождением» (*ineffabilis generatio*), а также «нерожденным рождением» (*ingenerabilis generatio*)³¹² и «вечно рождающим рождением» (*semper generans generatio*), в результате чего Сын вечно существовал вместе с вечно сущим Отцом³¹³. Он «рожден от вечности» (*ex aeterno natus*)³¹⁴, и «не было времени, когда Сына не было»³¹⁵. Вместе с тем Викторин

³⁰³ Adv. Ar. IV 27.14; 28.15; 29.1–7.

³⁰⁴ Adv. Ar. IV 27.1–29.23.

³⁰⁵ См. Plotin. Enn. V 2.1; V 4.2; III 9.5.

³⁰⁶ См. Enn. III 9.5; V 1.6; V 2.1; V 4.2; V 6.5; VI 7.16.

³⁰⁷ Adv. Ar. I 40.9–17. Ср. Adv. Ar. III 4.44–5.31.

³⁰⁸ См. выше п. 1.2.

³⁰⁹ Plotin. Enn. VI.7.17.13–27; VI 7.21.4–6; Hadot. 1960a. P. 133–137; подробнее см. выше, п. 1.2.

³¹⁰ Porph. Com. in Parm. 14.16–26; подробнее см. выше, п. 1.2.

³¹¹ Adv. Ar. I 40.26.

³¹² Подобное выражение встречается у Порфирия (Sent. 24.7–8), который утверждает, что бестелесные живые существа суть нерожденные («невозникшие», ἀγένητα), нетленные и нерожденно и нетленно возникшие (ἀγενήτως καὶ ἀφθάρτως γεγονότα).

³¹³ Adv. Ar. I 34.6–8. Как свидетельствует сам Викторин, он почерпнул эти выражения у св. Александра Александрийского (см. Adv. Ar. I 34.6–9).

³¹⁴ Adv. Ar. I 42.33.

полагает, что Отец, будучи причиной (causa) Сына в том, что касается Его бытия, логически первичен по отношению к Нему³¹⁶. Далее, Викторин полагает, что рождение Сына есть своего рода «самопорождение» (generatio sui ipsius)³¹⁷; это «движение, рожденное от самого себя» (ex se genitus motus)³¹⁸ или «самопорожденное движение» (αὐτόγονος motus)³¹⁹. Данное представление, уже встречавшееся нам у Лактанция (который заимствовал его из *Corpus Hermeticum*), является важным элементом тринитарной доктрины Викторина³²⁰. Оно восходит к неоплатонизму и платонизирующему гностицизму. Так, о самопорождении Ума учил Порфирий:

«Предвечный Ум произошел от Бога как своей Причины, будучи самопорожденным и самоотцом (αὐτογέννητος ὢν καὶ αὐτοπάτωρ), поскольку это исхождение произошло без того, чтобы Бог пришел в движение к его порождению; но сам Ум самопорожденно (αὐτογόνως) произошел от Бога»³²¹.

То же объяснение мы встречаем и у Викторина: рождение Сына является «самопорождением» прежде всего потому, что Сын как Логос, предсуществовавший в Боге Отце, в рождении лишь *проявился* и обрел Свое особое, ипостасное бытие (esse suum proprium)³²². Другими словами, рождение Сына есть самопорождение, поскольку это лишь *проявление* той реальности, которая в скрытом и потенциальном виде предсуществовала в Отце³²³. Сын есть проявление вовне внутреннего действия Отца, и это проявление и есть самопорождение³²⁴. Кроме того, Сын есть Воля Божия (Dei voluntas); но Он не мог бы быть таковой, если бы не рождал Сам Себя (a se se generans). Поэтому Сын как Воля Божия, порождающая Себя, рождается в Боге Отце, происходя в качестве активной силы; при этом в своем собственном и тождественном движении Сын не отделяется от сущности, т. е. от Отца³²⁵, равно как и Отец в рождении Сына остается совершенно неизменным и не выходит за пределы Самого Себя³²⁶. Это представление о неизменности высшего принципа при порождении низшего также заимствовано Викториним из неоплатонизма³²⁷.

В связи с этим Викторин, подобно св. Иларию Пиктавийскому³²⁸, полагает, что Сын родился «не по необходимости природы (non a necessitate naturae), а по воле величия Отца» (voluntate magnitudinis Patris), поскольку в акте рождения Сына Отец определил Самого Себя³²⁹. Кроме того, как мы уже отметили, для Викторина Сын есть сама самоопределяющаяся Воля Отца (voluntas Patris)³³⁰. Этот переход от рождения *по воле* к рождению *самой воли* Викторин совершает, с одной стороны,

³¹⁵ Adv. Ar. I 27.18–20: non fuit quando non fuit. Это представление о вневременном рождении Ума, в котором еще нет времени, было хорошо известно и неоплатоникам. См., например, *Plotin. Enn. V 1.6; Porph. Hist. phil. Fr. 18.12–21*. См. также Adv. Ar. I 34.46; I 41.32–34; II 3.44–46; De hom. recip. 2.33–36 и др.

³¹⁶ Adv. Ar. I 27.20–22.

³¹⁷ Adv. Ar. I 4.9–10.

³¹⁸ De gen. 22.11–12.

³¹⁹ Adv. Ar. III 17.15–17; IV 13.5.

³²⁰ *Hadot. 1960b. Commentaire. P. 725.*

³²¹ *Porph. Hist. phil. 18.8–12.*

³²² *Victorin. De gen. 22.12–13.*

³²³ *Hadot. 1968. Vol. I P. 484–485.*

³²⁴ Adv. Ar. I 4.9–10.

³²⁵ Adv. Ar. I 32.3–10.

³²⁶ См. *Hadot. 1960b. Commentaire. P. 725.*

³²⁷ См. *Plotin. Enn. V 1.6; V 3.12; V 4.2; VI 9.5; Porph. Hist. phil. 18.8–12.*

³²⁸ *Hilar. Pict. De synod. 38.*

³²⁹ Adv. Ar. I 31.18–20.

³³⁰ Adv. Ar. I 31.21–32.15. См. также De gen. 22.8.

следуя логике восточных «никейцев», в частности св. Афанасия Александрийского и Григория Богослова³³¹, стремившихся таким образом опровергнуть тезис ариан о творении Сына из ничего по воле Отца, а с другой стороны, он следует логике своей собственной системы, в которой рождение Сына есть движение, благодаря которому Логос как Форма или Воля, изначально слитая с Отцом, в рождении обретает свою собственную Ипостась и самостоятельность³³².

При всем «волонтаристском» и самопроизвольном характере рождения Сына, Викторин, следуя Никейскому Символу, относит акт рождения к самой сущности Отца³³³. Это связано с тем, что, несмотря на сильную зависимость тринитарной доктрины Викторина от его философских взглядов, положение Никейского Символа о том, что Сын «единосущен Отцу», поскольку «рожден из сущности Отца», было отправной точкой, а точнее — основным вопросом его тринитарной доктрины³³⁴. В самом деле, в своих теологических трактатах Викторин много раз возвращается к теме доказательства единосущия Отца и Сына. Причем делает он это с помощью различных аргументов — как библейских цитат, так философских доказательств. Так, одно из доказательств заключается в следующем. Если Бог существует (*est*), то следует признать, что Он существует или «существенно» (*ἐνοῦσιος*), т.е. как сущность, или «несущественно» (*ἀνοῦσιος*), т.е. как то, что лишено сущности (акциденции). Второе возможно допустить только в смысле Его превосходства над всеми остальными сущностями, а не потому, что Он лишен сущности. Таким образом, вернее признать, что Бог существует «существенно», т.е. что Он есть некая сущность (*οὐσία*)³³⁵. Сущность же означает то, что есть какая-то вещь (*id quod est*); поэтому и сущность Божия есть то, что есть Бог (*substantiam Dei id illud quod est esse*)³³⁶. Но что же есть Бог по Своей сущности? И Библия, и философия говорят, что это Свет или Дух. Но в Никейском Символе по отношению к Сыну сказано: «Бог от Бога, Свет от Света, Дух от Духа». Если же «свет» означает сущность, значит, «свет от света» означает: «сущность от сущности», и поэтому Сын и Отец единосущны, что и сказано в Символе с помощью выражения: «Сын рожден из сущности Отца», т.е. Сын — *той же самой сущности*, что и Бог; ведь то, что Он есть, происходит от того, что есть Бог, т.е. от сущности Бога. Итак, Отец и Сын *единосущны* (*ὁμοούσια*)³³⁷.

Другие часто используемые Викторинем доказательства единосущия таковы: *образ единосущен сущности*³³⁸, *форма единосущна тому, чья она форма* (т.е. сущности)³³⁹; *действие или движение единосущно тому, что есть*, т.е. сущности, которая действует или движется³⁴⁰. Можно сказать, что Отец от Своей сущности (*a sua substantia*) дает и Сыну быть сущностью (*substantiam*) в акте Его порождения, и поэтому Они единосущны³⁴¹. Будучи рожден из сущности Отца, Сын есть Сын по природе (*natura Filius*), в то время как люди — сыны Божии по усыновлению (*adoptione*)³⁴². При этом Викторин полагает, что Сын единосущен именно Отцу, в

³³¹ Athan. Magn. Contra Arian. III 59–64.

³³² Hadot. 1960b. Commentaire. P. 796.

³³³ Adv. Ar. I 11.16–17; II 6.20–7.21 и др.

³³⁴ Hadot. 1960b. P. 77.

³³⁵ Adv. Ar. II 1.23–35.

³³⁶ Adv. Ar. I 31.1; ср. Adv. Ar. III 1.19–26.

³³⁷ Adv. Ar. II 6.20–7.21; ср. I 27; 32–43; 47; De hom. recip. 2.15–39; 4.14–38. Ср. Adv. Ar. I 59.2–3: «Отец и Сын единосущны согласно тождеству в сущности» (*secundum identitatem in substantia*).

³³⁸ Adv. Ar. I 20.7–12.

³³⁹ Adv. Ar. I 22; II 4.

³⁴⁰ См. Adv. Ar. I 20; I 43; III 2.52–55; De gen. 23.1–4. Последнее положение о тождестве в Боге сущности и действия, т.е. одного из атрибутов сущности, связано с принципом Божественной простоты, который Викторин заимствовал из неоплатонизма (подробнее см. ниже).

³⁴¹ Adv. Ar. I 11.16–17.

³⁴² Adv. Ar. I 10.5–14; I 24.40; I 45.6; ср. De gen. 30.1–5. Ср. Athan. Magn. Contra Arian., I 9; III 62–63; 66.

Котором бытие и сущность совпадают, и потому нельзя сказать, что Они оба единосущны через причастность какой-то стоящей над Ними и предсуществующей Им общей сущности³⁴³. Кроме того, единосущие Сына с Отцом у Викторина имеет вневременный характер, ибо Сын «вечно сосуществует единосущным» с Отцом (*semper consubstantialis coexistens*)³⁴⁴. Для перевода греческого термина ὁμοούσιος (который он, как правило, оставляет без перевода)³⁴⁵ Викторин впервые на Западе стал использовать термин *consubstantialis*³⁴⁶, который впоследствии вытеснил старое тертуллиановское выражение *unius substantiae* («одной сущности»). Основываясь на греческой этимологии, Викторин выделяет три значения этого термина, которые все приложимы к отношению Отца и Сына:

1. «от той же самой сущности» (*de eadem substantia*),
2. «в той же самой сущности» (*in eadem substantia*),
3. «всегда вместе» (*semper simul*)³⁴⁷.

1.6. *Вторая диада: Сын и Святой Дух*. Как мы уже говорили, в тринитарном учении Викторина Сын и Св. Дух составляют *вторую Божественную диаду*³⁴⁸, поскольку Они так тесно связаны в своем бытии, что фактически не отличаются друг от друга, будучи *единым движением* Божественного Бытия, т.е. Отца, но имеющим разную направленность — *от* Бытия и *к* Бытию:

«Логос и Святой Дух суть одно и то же движение (*unam motionem et eandem et λόγος et Sanctum Spiritum*), но Логос в отношении жизни, а Дух — в отношении познания и мышления»³⁴⁹. «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 exsistentiam 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 (*ascensio sapientia*); и Оба Они — Дух, Два в одном»³⁵⁰.

Это вечное движение Божественного самоопределения и самопознания, в котором Бог Сам определяет Самого Себя и мыслит Самого Себя³⁵¹, есть круговое или сферическое движение (*circularis motus, sphairica motio*), осуществляющееся вокруг единого центра — Бога Отца³⁵²:

«Итак, если первое движение — это Жизнь и Мышление, — ведь Они суть то совершенное Единое и Единственное, — то это не только круговое движение, но и сферическое, и скорее сама сфера, и даже поистине совершенная во всех отношениях сфера. В самом деле, если

³⁴³ Adv. Ar. I 29.10–23; 41.30; 55.19 и др.

³⁴⁴ Adv. Ar. I 34.9.

³⁴⁵ Впервые этот термин встречается в первом послании Викторина к Кандиду (см. De gen. 23.3).

³⁴⁶ См. Adv. Ar. I 34.9; 47.10; II 12.24; IV 10.29.

³⁴⁷ Adv. Ar. II 12.26–29; IV 10.31–33; ср. De hom. recip. 2.30; 4.14.

³⁴⁸ См. Adv. Ar. I 49.2–3; I 51.1–43; I 54.3–6; III 18.11–18; *Hadot*. 1960b. P. 81–83.

³⁴⁹ Adv. Ar. I 58.1–3; ср. II 2.31–32; III 9.1–7.

³⁵⁰ Adv. Ar. I 51.15–28; ср. Adv. Ar. II 2.31–32; III 8.42–43; III 9.1–7; *Hymn*. I 75–78; De gen. 31.3–13.

³⁵¹ Adv. Ar. I 31.19–20; ср. IV 18.44–33.25; IV 28.5–10; *Com. Philip*. 2.5, PL 8, 1207C.

³⁵² Adv. Ar. I 60.1–61.3. То же самое представление о циклическом движении внутри «умопостигаемой триады» мы встречаем у Прокла (*Procl. Theol. Plat.* III 9 // Vol. III. P. 35–36; подробнее см. выше. п. 1.2).

Бытие есть Жизнь и Мышление, и если Жизнь, так же как и Мышление, есть само Бытие, то крайние точки [сферы] и [ее] середина есть в каждом из Них. Так и Мышление. Следовательно, каждое из Них есть три: Они зациклены на самих себе и взаимно причастны друг другу, скорее же Они существуют все вместе без какого-либо интервала. Это есть первая и совершенная сфера, сама по себе сфера. Все же остальное сферично лишь по подражанию [этой сфере]. Из этого соображения необходимо следует, что точка потенциально есть линия и что точка порождает линию, исходя от самой себя, но не покидая себя, всегда пребывая в себе и в движении, всегда саму себя окружая, будучи повсюду сферой, поскольку Бог [Отец] существует повсюду, ведь Он есть та точка, из которой и в которую возвращается всякое движение»³⁵³.

Для характеристики этого кругового движения Троицы Викторин прибегает к уже известной нам неоплатонической схеме: $\mu\omicron\nu\eta$ – $\pi\rho\omicron\omicron\delta\omicron\varsigma$ – $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\rho\phi\eta$ (пребывание – исхождение – возвращение), которую он перенес в свою тринитарную доктрину, где пребыванию соответствует Отец, исхождению — Сын, возвращению — Святой Дух:

«Пребывание – Исхождение – Возвращение:
О блаженная Троица!»
(status, progressio, regressus,
O beata Trinitas!)³⁵⁴

Таким образом, рождение Сына и исхождение Духа, согласно Викторину, есть ни что иное, как свободное самополагание и самоопределение Бога Отца как чистого и неопределенного Бытия, которое определяет себя сначала как Жизнь, исходящая от Него как Сын, а затем возвращается к Себе как Мышление, во Св. Духе достигая актуальной полноты Божественного самосознания (ex cogitatio patrica, hoc est sui ipsius cognoscentia)³⁵⁵. Действительно, согласно Викторину,

«Бог Сам определил Самого Себя (ipse enim se ipsum circumterminavit), поэтому и говорится: “Ты мыслишь Самого Себя” (tu te ipsum intellegis)»³⁵⁶.

По мнению Поля Анри³⁵⁷, в основе такого учения Викторина о самоопределении и самопознании Бога лежит платоновское представление о Едином как «гипостазировавшем самого себя» ($\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\eta\varsigma\alpha\varsigma\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$)³⁵⁸ или «определившем само себя» ($\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\omega}\rho\acute{\iota}\sigma\theta\eta$)³⁵⁹. Действительно, согласно Плотину, воля и сущность Единого тождественны ($\eta\ \beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \eta\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\ \tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$), и поэтому как Оно захотело, так и существует³⁶⁰. Единое «как бы опирается само на себя и как бы взирает само на себя, и это взирание на самого себя есть как бы Его бытие, будто бы

³⁵³ Adv. Ar. I 60.12–27.

³⁵⁴ Hymn. III 71. Ср. Adv. Ar. I 51; I 57; Hymn. I 4–6. Образ окружности, центра, радиусов и периферии — один из излюбленных у Плотина. См., например, *Plotin. Enn.* I 7.1; II 2.1; III 8.8; IV 2.1; IV 4.16; V 1.11; VI 8.18.

³⁵⁵ Adv. Ar. I 57.28–29. Ср. *Морескини*. 2011. С. 459.

³⁵⁶ Adv. Ar. I 31.19–20; ср. IV 18.44–33.25; Adv. Ar. IV 28.5–10; Com. Philip. 2.5, PL 8, 1207C.

³⁵⁷ *Henry*. 1950. P. 45.

³⁵⁸ *Plotin. Enn.* VI 8.10.24; 13.50–59.

³⁵⁹ Enn. VI 7.17.25.

³⁶⁰ Enn. VI 8.13.7–9.

Оно производит само себя. Следовательно, Оно существует не как придется, но как само желает; и эта воля не какая попало, и не просто так случилось; ибо эта воля, будучи направленной на наилучшее, не может быть необдуманной»³⁶¹. Но если у Плотина это представление о свободном самополагании и самоопределении Единого упоминается мимоходом, то у Викторина оно занимает важнейшее место, поскольку в его учении Бог мыслится как Самопорождающий (a se se generans, αὐτόγονος motus), или как свободная и самоопределяющаяся Воля и Сила³⁶²:

«Отец движущий Сам Себя, и Сын порождающий Сам Себя; но Сын порождает Себя благодаря потенции Отца, ведь Сын есть Воля (voluntas). Посмотри, если сама Воля не есть самопорождающая (a se se generans), она уже не есть воля. Но поскольку это Воля Божия, то, конечно, она рождается в Боге как порождающая себя, и потому Бог есть Отец, Сын есть Воля, два суть одно, точнее одно и единственное Единое не по причине соединения, а по причине простоты. Ведь Воля произошла в качестве актуальной потенции, но в своем собственном тождественном движении не отделилась от сущности. Таким образом, эти три — сущность, движение, воля — там суть одно. Итак, Отец есть сущность и, согласно этому самому, есть также движение и воля. И наоборот, Сын есть движение и воля и, согласно этому самому, есть также сущность»³⁶³.

Возвращаясь к вопросу о «второй диаде», следует констатировать, что в тринитарной доктрине Викторина Св. Дух мыслится как всецело заключенный в Сыне и фактически не отличающийся от Него (idem, unum)³⁶⁴. Такое отождествление Сына и Духа у Викторина связано не только с его приверженностью неоплатонизму, где жизнь и мышление составляют один Ум, но и с *бинитаристской тенденцией*, хорошо известной нам по тринитарному учению ранних латинских авторов. В русле этой тенденции Викторин видит в библейских именах Сына, таких как Λόγος, указание и на Св. Дух³⁶⁵:

«Сказано также о Логосе, то есть о Сыне и Святом Духе (de λόγῳ, hoc est de filio et de sancto spiritu), что Они два в одном (in uno duo). Если же эти два, Которые суть одно (duo unum) и Которые суть в одном, суть то Одно, в котором суть два, поскольку Оно существует вместе с другим и существует с Ним от вечности, и Они всегда существуют вместе как тождественные друг другу, то два суть одно; а значит, необходимо, чтобы Они были тождественны»³⁶⁶.

Кроме того, согласно своей основной тринитарной схеме (схема № 3), Викторин представляет исхождение Духа в виде процесса самопознания, начинающегося от Отца и осуществляющегося *через* Сына, поскольку Сын является

³⁶¹ Enn. VI 8.16.19–24.

³⁶² См. Adv. Ar. I 4.9–10; I 32.3–10; III 17.15–17; IV 13.5. Следует отметить, что Викторин, подобно Плотину (Enn. VI 8.6.36.), отождествляет в Боге волю и мышление, поскольку для него, как и для Плотина, знание совпадает со стремлением к своему объекту, с *желанием* его (De gen. 22.8–10; Henry. 1950. P. 47). Августин будет первым мыслителем, кто разведет понятия мышления и воли и использует это в своем тринитарном учении, о чем речь пойдет ниже.

³⁶³ Adv. Ar. I 32.4–15; ср. De gen. 27.13.

³⁶⁴ Hadot. 1960b. P. 81.

³⁶⁵ Adv. Ar. См. I 49.2–3; III 15.43–45 и др. Ср. Hadot. 1960b. P. 56.

³⁶⁶ Adv. Ar. I 49.2–8: Dictum et de λόγῳ, hoc est de filio et de sancto spiritu, quod in uno duo. Si igitur quae duo unum et in uno duo, illud unum in quo sunt duo quoniam cum illo est et ex aeterno cum ipso, semper quae simul sunt sibi invicem eadem, duo unum sunt, necesse est igitur ista idem esse. См. Hadot. 1960b. P. 81.

«средним углом Троицы (*medius in angulo Trinitatis*), Который являет предшествующего Ему Отца и исполняет Св. Духа для полноты совершенства»³⁶⁷. Это срединное положение Сына между Отцом и Духом у Викторина напрямую связано с учением об «умопостигаемой триаде», в котором жизнь является средним термином между бытием и мышлением³⁶⁸. Таким образом, согласно Викторину, Св. Дух как Мышление происходит от Сына как Жизни, так же как и Сын — от Бога Отца, т.е. от Бытия; а значит, и Св. Дух в конечном итоге также происходит от Отца³⁶⁹. Он «рожден от Отца через Христа и во Христе» (*a Patre per Christum genitum et in Christo*)³⁷⁰. Посредством Слова (*τῷ Λόγῳ*) Св. Дух получает все необходимые Божественные атрибуты, которые Само Слово имеет непосредственно от Отца³⁷¹. Действительно, согласно Викторину,

«Святой Дух есть Дух Божий (*Dei spiritus*) и имеет все от Сына Божия (*a Dei Filio omnia habet*) ... Если Дух — это сущность Отца (*Patris substantia Spiritus*), и если Сын — Дух, а Святой Дух есть Дух Отца (*Patris est Spiritus*), то какое место занимает Святой Дух? Он и предшествует [Сыну], если Он есть Дух Отца, и следует [за Сыном], если от Сына имеет то, что Он есть (*a Filio habet quod est*)»³⁷².

Как видим, распространенное в латинской патристике представление о Духе как *общей сущности* или *общей принадлежности* Отца и Сына не чуждо и Викторину. Более того, именно Викторин впервые на теоретическом уровне формулирует учение о Св. Духе как *связи* между Отцом и Сыном (*Patris et Filii copula, connexio, complexio, communicatio*)³⁷³, тенденцию к чему мы уже не раз отмечали у других представителей латинской патристики:

«Ты, о Святой Дух, — говорит Викторин, — есть связь (*connexio*); а связь есть то, что связывает Двух; и чтобы Тебе связывать всех, Ты прежде всего связываешь Двух, и Сам Ты есть третья Соединение Двух (*tertia complexio duorum*); но и само Соединение не отступает от Единого, поскольку Ты делаешь Двух Единым»³⁷⁴.

Хотя, как мы видели, подобной связью *первично* выступает Сын, *посредством* Которого исходит Св. Дух, соединяющийся через Него с Отцом (подобно тому как жизнь посредствует между бытием и мышлением и связывает их воедино), *вторично* такой связью является Св. Дух как мышление, возвращающееся к Отцу и тем самым связывающее Сына с Отцом, замыкая круг Божественной жизни. От этого представления о Духе как *субстанциальной связи*, соединяющей Отца и Сына, а значит, и происходящей от Них обоих (чего Викторин еще не говорит *explicite*), уже совсем недалеко до учения о *Filioque*. Этот шаг вскоре после Викторина сделает Августин, заимствовавший у Викторина учение о Духе как «внутритроичной связи»³⁷⁵.

³⁶⁷ Adv. Ar. I 56.19–20.

³⁶⁸ Это учение о жизни как среднем термине Викторин заимствовал из неоплатонизма, см. *Porph. De regr. anim. Fr. 8; Procl. Theol. Plat. III 9 // Vol. III. P. 35–36; Hadot. 1960a. P. 133, 138.*

³⁶⁹ Adv. Ar. I 13.28–41.

³⁷⁰ Adv. Ar. IV 33.34–35.

³⁷¹ Adv. Ar. Adv. Ar. I 16.18–24; I 47.31–33; III 6.28–29; IV 16.25–28.

³⁷² Adv. Ar. Adv. Ar. I 16.18–24.

³⁷³ Hymn. I 4–6; III 42, 46, 50, 242–245.

³⁷⁴ Hymn. III 242–245.

³⁷⁵ *Gore. 1887. P. 1138; Aug. De fide et symb. 19; De Trinit. V 11.12; XV 17.27; XV 26.4.*

1.7. *Единство и различие в Троице. Тринитарная терминология.* Согласно Викторину, три Божественные Ипостаси составляют единого Бога:

«Всегда признается, — и это целиком тайна (*mysterium totum*), — что Отец и Сын и Дух Святой суть единый Бог (*unus Deus*)»³⁷⁶.

«Насколько Он — Жизнь, Он есть Христос; насколько Он наполняет [знанием], Он — Святой Дух, насколько Он есть Потенция жизни, Он — Бог и Отец, но все вместе — единый Бог (*totum autem unus Deus*)»³⁷⁷.

Это единство Бога Викторин понимает не в смысле общего материального субстрата (как Тертуллиан, Лактанций или Фебадий), и не в смысле универсально-родовой природы (как св. Иларий, св. Амвросий или Григорий Эльвирский), а в смысле единства *одной и той же единичной сущности* (*substantia*). Это совершенно ясно из следующих тринитарных формул Викторина:

«Сущность (*substantia*), обладающая формой и известная или только себе, или другим, или и себе и другому: О блаженная Троица!»³⁷⁸.

«Здесь в каждом отдельных [Ипостасях] истинная и здесь во всех Трех одна сущность (*una substantia*), исшедшая от Отца к Сыну и возвратившаяся в Духе, поскольку Три существуют как особые и каждое из Трех — в одном»³⁷⁹.

«Когда Ты покоишься, Ты — Отец, когда исходишь — Ты Сын, а когда связываешь всех воедино, Ты — Дух Святой!»³⁸⁰

Таким образом, в тринитарном учении Викторина Бог представляет собой одну нераздельную *единичную сущность* (*una substantia*)³⁸¹, внутри которой различаются три ее атрибута или аспекта — *бытие, жизнь, мышление*, которым соответствуют три фазы ее развития — *пребывание, исхождение, возвращение* — и которые Викторин соотносит с Ипостасями Троицы. Это подтверждается как современной Викторину неоплатонической метафизикой, в которой бытие, жизнь и мышление составляют три аспекта или три фазы существования Ума как особой ипостаси (у Плотина и Порфирия), так и «психологической тринитарной аналогией», в которой индивидуальная душа (*anima*) выступает в роли единично-конкретной бестелесной сущности (*substantia incorporalis*), обладающей двумя атрибутами или потенциями (*bipotens et gemini luminis*) — жизни и мышления (*vitalem potentiam et intellegentialem*)³⁸². Аналогичным образом в тринитарном учении Викторина Бог является «Духом, обладающим тремя потенциями в единстве» (*tripotens in unalitate spiritus, τριδύναμος*)³⁸³:

³⁷⁶ Adv. Ar. I 43.6–7.

³⁷⁷ Adv. Ar. I 47.29–31.

³⁷⁸ Гимн. III 146–149: *Formata substantia, aut sibi tantum, aut alteris, aut sibi et alteri nota est, O beata trinitas!* Очевидно, под сущностью здесь имеется в виду Отец, под ее формой — Сын, а под ее знанием себя — Св. Дух.

³⁷⁹ Гимн. I 75–78: *Hinc singulis vera, hinc tribus una substantia est, Progressa a patre filio et regressa spiritu, Quia tres existunt singuli et tres in uno singuli.*

³⁸⁰ Гимн. I 5–6.

³⁸¹ Adv. Ar. II 4.29–42.

³⁸² Adv. Ar. I 32.23–29. По мнению П. Адо (*Hadot*. 1962. P. 436), второе определение, выражающее идею бипотенциальности души — *gemini luminis* (букв. «двойного света»), заимствовано Викторином из *Халдейских оракулов* (или из порфириевского Комментария к ним), где применительно к душе использовано следующее определение: *ἀλκῆς ἀμφίφαοῦς*, «двусиательной силы» (*Orac. Chald.* Fr. 1. 3–4).

³⁸³ Adv. Ar. I 50.1–3; IV 21.26. Как мы видели выше, это представление о Боге как «Духе, обладающим тремя потенциями» (*tripotens spiritus*), заимствовано Викторином из «сифианского гностицизма».

«Бог есть τριδύναμος, то есть обладающий тремя потенциями: Бытия, Жизни и Мышления (tres potentias habens, esse, vivere, intellegere), так что хотя по отдельности Они суть три (in singulis tria sint), но каждая из Них составляет само Единое (ipsum unum), принимая [особое] имя, которым себя репрезентирует (se praestat)»³⁸⁴.

Разница между индивидуальной душой и Богом заключается в том, что в душе эти три потенции — бытия, жизни и мышления — суть просто ее атрибуты, не обладающие самостоятельным бытием и неотличимые от самой души, а в Боге они существуют как три особые «Ипостаси» (ὑποστάσεις, subsistentiae). В самом деле, в своих теологических трактатах Викторин несколько раз использует греческую тринитарную формулу:

ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις
(«из одной сущности суть три ипостаси»),

которую он переводит на латинский язык следующим образом:

*de una substantia tres subsistentias esse*³⁸⁵.

Рассмотрим значение этих терминов в тринитарной доктрине Викторина. Термин *substantia* является эквивалентом греческого термина οὐσία³⁸⁶; согласно Викторину, для каждой вещи *substantia* означает, во-первых, ее собственное бытие (suum esse, quod est esse)³⁸⁷, и, во-вторых, то, что она есть подлежащее (subjectum) различных акциденций, таких как качество или количество³⁸⁸:

«Что такое сущность (substantia)? Как определили это древние мудрецы, это то, что есть подлежащее, что есть нечто и что не находится в другом»³⁸⁹.

Очевидно, здесь имеется в виду аристотелевское определение сущности в *Категориях* как «того, что не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь»³⁹⁰. Другими словами, это «определенное нечто» (τόδε τί) или *конкретная единичная сущность* («первая сущность» *Категорий*), служащая носителем различных акциденций.

В свою очередь, термин *subsistentia* является эквивалентом греческого термина ὑπόστασις и означает у Викторина *esse formatum* («бытие вместе с формой», «бытие, получившее форму»)³⁹¹:

³⁸⁴ Adv. Ar. IV 21.26–28. Ср. Aug. De ord. II 5.16.

³⁸⁵ Adv. Ar. II 4.51–52; III 4.34–35; III 9.1–5.

³⁸⁶ Другой латинский эквивалент термина οὐσία — термин *essentia* — Викторин использует крайне редко, отождествляя его с Богом Отцом как чистым Бытием. См. Adv. Ar. III 7.28–35; IV 6.3.

³⁸⁷ Adv. Ar. III 1.19: Omne autem quod est unicuique suum esse substantia est. Adv. Ar. III 1.20–21: quod est esse. Adv. Ar. II 1.28: Esse enim illi substantia sua.

³⁸⁸ Adv. Ar. I 30.18–26; II 4.36–42; III 1.20–23; De gen. 7.20–22.

³⁸⁹ Adv. Ar. I 30.18–20: Quid dicimus esse substantiam? Sicuti sapientes et antiqui definierunt: quod subiectum, quod est aliquid, quod est in alio non esse. Ср. Adv. Ar. I 30.24–26: substantiam autem subjectum cum his omnibus quae sunt accidentia in ipsa inseparabiliter existentibus.

³⁹⁰ Aristot. Categ. 5, 2a 11–14.

³⁹¹ Adv. Ar. II 4.44–57.

«Поскольку форма тоже есть бытие, она также есть сущность, но это называется ипостасью (ὑπόστασις). Ведь ипостась (subsistentia) есть бытие, уже получившее форму (formatum esse)»³⁹².

Как мы уже говорили, это определение ипостаси как «бытия, получившего форму», имеет не аристотелевское, а неоплатоническое происхождение. Дело в том, что в неоплатонизме ипостасями назвались реализовавшиеся в виде самостоятельных сущностей или природ внешние энергии первоначала; как, например, Ум, Душа и Космос называются ипостасями как *проявления* или *реализации* Единого³⁹³. Подобно этому и в тринитарном учении Викторина Отец, Сын и Дух являются тремя проявлениями чистого Божественного бытия (purum esse, quod est esse):

«Бытие, получившее форму, есть Бог, поскольку Он есть Бог и Отец; равно как и Сын, поскольку Он есть Логос и Сын. А значит, к Ним обоим приложимо понятие “ипостась”, то есть сущность, ибо ипостасью называется первоначальное Бытие вместе с формой. Но оно называется также и сущностью. И потому сказано: “Из одной сущности три Ипостаси”, в том смысле, что то самое, что есть бытие, существует трояким образом (id ipsum quod est esse subsistat tripliciter): Сам Бог, Христос, то есть Λόγος, и Дух Святой. Следовательно, слово ὑπόστασις по праву относится и к Богу, и к Логосу, то есть к Отцу и Сыну»³⁹⁴.

Хотя из этого текста можно сделать вывод о том, что у Викторина каждое из Лиц Троицы есть Ипостась, на самом деле это далеко не так. Действительно, поскольку Викторин понимает под «ипостасью» не просто бытие, но «бытие, получившее форму» (или «определенное сущее», τὸ ὄν), то в его тринитарной доктрине Отец, Который, как мы видели, есть чистое, первоначальное и неопределенное Бытие (esse primum, purum esse, quod est esse), может быть ипостасью только *потенциально*, и лишь Сын как «истинно Сущее» и первая «Форма Бытия» является Ипостасью *актуально*³⁹⁵. Как верно заметил П. Адо, «можно сказать, что Отец есть в большей мере сущность, а Сын — в большей мере ипостась, если прибегать к излюбленному Викторинем принципу превалирования»³⁹⁶. Это полностью совпадает с учением Плотина об Уме как первой ипостаси Единого, которое само не имеет формы и проявленности, а значит, «предшествует всякой ипостаси» (πρὸ ὑποστάσεως)³⁹⁷ и может быть ипостасью лишь в несобственном смысле, будучи «как бы ипостасью» (οἷον ὑπόστασις)³⁹⁸.

Так или иначе, с указанной выше греческой тринитарной формулой Викторин стремится согласовать свое учение о Троице как «умопостигаемой триаде»:

«Поскольку, Бытие — это одно и то же, что Жизнь и Мышление, Они по сущности — одно (substantia unum), а по ипостаси — три» (subsistentia tria)³⁹⁹. «Бытие (esse), которое есть Отец, и Жизнь (vitam), которая есть Сын, и Познание (cognoscentiam), которое есть Святой Дух,

³⁹² Adv. Ar. II 4.43–46.

³⁹³ См. Plotin. Enn. V 1.3; Porph. Sent. 30; *Месяц*. 2011. С. 183; 2013. С. 327.

³⁹⁴ Adv. Ar. II 4.46–54.

³⁹⁵ Adv. Ar. II 4.30–50.

³⁹⁶ Hadot. 1969b. P. 81.

³⁹⁷ Enn. VI 8.10.37.

³⁹⁸ Enn. VI 8.7.47; *Месяц*. 2011. С. 183; 2013. С. 327.

³⁹⁹ Adv. Ar. III 4.32–35.

суть одно и одна сущность, и три ипостаси (*unam esse substantiam, subsistentias tres*), поскольку от Бытия, которое есть сущность, [родилось] Движение (ведь и оно, как мы показали, есть сама сущность), которое обладает двойной потенцией (*gemina potentia*): с одной стороны, [потенцией] жизненности, а с другой — премудрости и мышления, разумеется, таким образом, что в каждом по отдельности есть сразу все три (*in omnibus singulis terna sint*). Следовательно, Святой Дух есть Знание и Премудрость (*scientia est et sapientia*)⁴⁰⁰.

Однако, как представляется, это сходство с греческой тринитарной формулой у Викторина только внешнее. В самом деле, хотя Викторин использует греческий термин ὑπόστασις и его латинский эквивалент *subsistentia* вместо традиционного латинского термина *persona* («лицо») ⁴⁰¹, его значение у Викторина не совпадает со значением, которое этот термин имел в современном Викторину греческом богословии, в частности у «омиусиан» и Каппадокийцев, у которых он означал «частное», «индивидуальное», «единичное» в противоположность «общему», т.е. сущности. Как мы показали, Викторин понимает саму Божественную сущность (*substantia*) в единично-конкретном смысле (как «определенное нечто», «первичное подлежащее», «то, что не находится в другом»), но именно этот смысл Каппадокийцы вкладывали в термин ὑπόστασις. На самом же деле, Ипостаси Троицы для Викторина — это лишь *существенные атрибуты, потенции или формы существования* одной и той же единичной Божественной сущности. Именно поэтому тринитарное учение Викторина *принципиально* отличается не только от греческой тринитарной доктрины, но и от тринитарной доктрины таких западных «никейцев», как св. Иларий, св. Амвросий или Григорий Эльвирский. Именно здесь зарождается «латинская тринитарная парадигма», которая впоследствии благодаря авторитету Августина на Западе полностью вытеснит «греческую тринитарную парадигму».

Но вернемся к Викторину. С греческим термином ὑπόστασις он также соотносит латинский термин *exsistentia* («существование») ⁴⁰². Используя этот термин, он говорит, что Отец, Сын и Св. Дух едины *по одной и той же сущности* (*una eademque substantia*), но различны *каждый по своему существованию* (*exsistentia unusquisque sua* ⁴⁰³; *exsistentia sua propria* ⁴⁰⁴). В этом же смысле Викторин иногда использует выражение *esse suum proprium* («свое собственное бытие») ⁴⁰⁵. При этом он вполне осознает хорошо известное нам несоответствие греческой и латинской терминологии, проявляющееся в том, что греческий термин ὑπόστασις по-латыни может переводиться не только термином *subsistentia*, но и термином *substantia* ⁴⁰⁶.

⁴⁰⁰ Adv. Ar. III 9.1–7. Ср. Adv. Ar. I 63.11–16; IV 26.1–7.

⁴⁰¹ В своем тринитарном учении Викторин никогда не употребляет термин *persona* («лицо», или выражения *duae personae / tres personae*, которые он прямо отрицает, см. Adv. Ar. I 11.15; I 41.26–27), который, как мы видели, стал нормативным для латинской тринитарной теологии со времен Тертуллиана, но использует только греческий термин ὑπόστασις («ипостась») и его латинские эквиваленты — *subsistentia* и *exsistentia*).

⁴⁰² Впрочем, иногда под *exsistentia* Викторин понимает чистое Божественное бытие без всяких акциденций: Et dant differentiam exsistentiae et substantiae; exsistentiam quidem et exsistentialem praesistentem subsistentiam sine accidentibus, puris et solis ipsis quae sunt in eo quod est solum esse, quod subsistent; substantiam autem subjectum cum his omnibus quae sunt accidentia in ipsa inseparabiliter exsistentibus (Adv. Ar. I 30.20–26).

⁴⁰³ Adv. Ar. IV 33.30–42.

⁴⁰⁴ Adv. Ar. IV 30.12–14.

⁴⁰⁵ De gen. 22.12–13.

⁴⁰⁶ См. Adv. Ar. II 4.54–57. По мнению К. Морескини, «не существует особого различия между *substantia* и *subsistentia* ... при употреблении этих терминов нашим писателем» (Морескини. 2011. С. 478).

Более того, он сам не склонен проводить строго различия между ними, так же как и между такими греческими терминами, как οὐσία, ὑπαρξις, ὑπόστασις и ὄν⁴⁰⁷.

Таким образом, из анализа тринитарной терминологии Викторина можно сделать вывод, что главным принципом *единства* Троицы является единая и неделимая сущность (*una substantia, subjectum, quod est esse*), понимаемая в единично-конкретном смысле, а принципом *различия* — ее определенная форма (*subsistentia = formatum esse*) или способ ее существования (*exsistentia propria, esse suum proprium*). Очевидно, что единство Божества здесь превалирует над троичностью, которая фактически растворяется в единстве простой и неделимой Божественной сущности. Действительно, как верно заметил еще Поль Анри, Викторин впервые в латинской патристической традиции сформулировал принцип «Божественной простоты» (*divine simplicity*), легший в основу всей последующей западно-христианской философской и теологической традиции: «Все, что есть в Боге, есть Его сущность»⁴⁰⁸. В самом деле, согласно Викторину, который следует в этом за Плотин⁴⁰⁹, в Боге, где все «слитно и просто (*simul et simplex*), не может быть качеств или атрибутов, которые не суть само Его бытие, которое совпадает с сущностью; в Боге нет «иметь», но только «быть»⁴¹⁰. Другими словами, в Боге нет различия между субъектом и предикатами, субстанцией и акциденциями:

«Все, что для каждого есть его бытие, есть сущность (*substantia*). Но это бытие, о котором мы говорим, следует понимать в одном смысле как просто бытие, а в другом — как определенное бытие, как, например, одно есть [бытие] сущности, а другое — качества (*unum sit substantiae, aliud qualitatis*). Однако это так только в случае с чувственно-воспринимаемыми вещами в этом мире. В Божественных же и вечных вещах эти два [вида бытия] суть одно (*in divinis et aeternis ista duo unum*). В самом деле, в тамошних вещах все простое (*simplex*), и Бог есть то же, что и Свет, что и Наилучшее, что и Существование, что и Жизнь, что и Мышление. Об этом мы сказали и в других [книгах]. Следовательно, в тамошнем мире все сущностно простое (*substantialiter simplicia*), несоставное (*inconexa*), единое, единое по числу, [точнее], единое не по числу, а еще прежде числа, то есть прежде единого, которое заключается в числе; это значит, совершенно простое (*plane simplex*) и единственное (*solum*) без представления о чем-либо ином»⁴¹¹.

Следуя этому принципу абсолютного субстанциального единства и простоты, Викторин отождествляет в Боге сущность и бытие:

«Для Него бытие есть Его сущность (*esse illi substantia sua*), не та, которая известна нам, но Он Сам есть само Бытие (*ipsum esse*), и Он не из сущности, но сама сущность (*ipsa substantia*)»⁴¹².

⁴⁰⁷ Hadot. 1960b. Commentaire. P. 907.

⁴⁰⁸ Henry. 1950. P. 52. Подробнее см. ниже во втором разделе этой главы, где речь пойдет об Августине.

⁴⁰⁹ См. Плотин. *Enn.* II 6.1: «Там [в умопостижимом мире] все — сущность (τὰ ἐκεῖ πάντα οὐσία)» (о простоте Ума см. также *Enn.* V 3.12). Это еще более очевидно в случае с Единым, которое абсолютно лишено какой-либо формы и превосходит любые категории, в том числе «единое» и «благо»; или же все они в нем сливаются в неразличимое единство, так что Единое полностью тождественно самому себе и своей сущности; его сущность тождественна его силе, энергии и воле, а мышление у него отсутствует ввиду своего двойственного или даже тройственного характера (см. *Enn.* VI 7.17; VI 7.41; VI 8.7–8; VI 8.12–13; VI 8.15; VI 8.21).

⁴¹⁰ Adv. Ar. I 4.11–15.

⁴¹¹ Adv. Ar. III 1.19–30.

⁴¹² Adv. Ar. II 1.28–32.

То же самое можно сказать и о других Божественных атрибутах, таких как *движение* («одно и то же есть движение и сущность», *idem motusque substantia*)⁴¹³, *действие* («само действие есть бытие, так что это бытие есть то же, что действие») ⁴¹⁴, *воля* («воля была самим действием, ибо там все простое, *simplex omne ibi*)»⁴¹⁵ и т. п. Таким образом, принцип «Божественной простоты» у Викторина подразумевает полное тождество или совпадение в Боге сущности и всех ее атрибутов, а также атрибутов между собой.

Этот важный принцип требовал от Викторина искать новые способы описания соотношения единства и различия в Божественной Троице. И он нашел этот способ в хорошо известных ему неоплатонических принципах «импликации и превалирования»⁴¹⁶, встречающихся уже в среднем платонизме. Так, Нумений⁴¹⁷ полагал, что бестелесная сущность является «во всех частях подобной самой себе, тождественной и единой» (*ὁμοιομερῆ καὶ τὴν αὐτὴν καὶ μίαν*); поэтому в ней «все тождественно находится во всем» (*πάντα ἐν πᾶσιν ὡσαύτως πάντα εἶναι*), однако «особым образом в каждом согласно его сущности» (*οἰκειῶς μὲντοι κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἑκάστοις*). Подобным образом Плотин учил, что в умопостигаемом мире сущее, движение, покой, тождество, различие не есть элементы сущности, но там все — сущность (*τὰ ἐκεῖ πάντα οὐσία*), подобно тому, как в семени одновременно все члены тела соединены вместе, но каждый остается самим собой (*ὁμοῦ πάντα καὶ ἑκάστον πάντα*)⁴¹⁸. В сущем вместе существуют мышление, жизнь и бытие; ведь если оно сущее, то одновременно и ум, а если ум, то одновременно и сущее, и мышление в нем существует вместе с бытием⁴¹⁹. Наконец, Прокл придал этому учению законченную форму:

«Все во всем (*πάντα ἐν πᾶσιν*), но особым образом в каждом (*οἰκειῶς ἐν ἑκάστῳ*); ибо в сущем есть жизнь и ум, в жизни есть бытие и мышление, а в уме есть бытие и жизнь, но в одном случае все сущее существует бытийно (*ὄντως*), в другом — жизненно (*ζωτικῶς*), а в третьем — мысляще (*νοετικῶς*)»⁴²⁰.

Эти метафизические принципы «импликации и превалирования» Викторин прямо приспособляет к своему учению о Троице как «умопостигаемой Триаде»:

«Если Христос — Жизнь, а то, что есть Жизнь, — это Логос; и если сама Жизнь есть то же, что и Бытие, а то, что есть Бытие, — это Отец, и, наконец, если сама Жизнь есть то же, что и Мышление, а это есть Святой Дух, то эти три суть все, и в каждом — три, и три — одно и Они во всем единосущны»⁴²¹.

«Их следует считать тремя по отдельности (*ut singula*), но так, что им дается имя и определяется их собственное бытие в соответствии с тем,

⁴¹³ Adv. Ar. III 2.52–55.

⁴¹⁴ De gen. 22.16–23.10; Adv. Ar. I 4.11–15.

⁴¹⁵ De gen. 22.8–10.

⁴¹⁶ Hadot. 1960b. P. 80; 82; подробнее см. выше, п. 1.2.

⁴¹⁷ Numenius. Fr. 41.8–9

⁴¹⁸ Plotin. Enn. II 6.1.

⁴¹⁹ Enn. V 6.6. Это же учение встречается у Порфирия и в «сифианском гностицизме», хорошо знакомом Викторину (см. *Allogenes*, 49.26–37); подробнее см. выше, п. 1.2.

⁴²⁰ Procl. Elem. theol. 103.1–4; ср. Theol. Plat. III 9 // Vol. III. P. 35–36.

⁴²¹ Adv. Ar. I 63.11–16; ср. Adv. Ar. III 9.1–7; IV 26.1–7.

что в них преобладает (*qua suo plurimo sunt*). Ведь среди них нет ничего, что не было бы тремя. В самом деле, если Бытие (*esse*) есть Бытие, только если живет, то есть существует в Жизни (*in vita sit*); а сама Жизнь (*vivere*) не есть Жизнь, если она живет, не обладая Мышлением (*intelligentia*). Поэтому эти три как бы смешаны (*quasi mixta*) [друг с другом] и, как обстоит дело, просты в тройной простоте (*triplici simplicitate simplicia*). Ибо одно, благодаря тому, что существует, есть и другое; и нельзя сказать, что оно когда-то удвоенное (*geminum*), но всегда единое (*semper unum*)»⁴²².

Так Викторину удастся показать наличие в Троице одновременно «тождества в различии» (*identitas in alteritate*) и «различия в тождестве» (*alteritas in identitate*), поскольку, так же как все истинно сущее, Божественные Ипостаси

«суть различные и иные, но в то же время благодаря некоторой общности (*quadam communione*) суть и тождественные (*eadem*), и таким образом они одновременно и тождественные, и иные (*et eadem et altera*); и это двояким образом: они или иные в тождестве (*altera in identitate*) или тождественные в различии (*eadem in alteritate*). И если они тождественны в различии, то более (*magis*) склоняются к различию, а если иные в тождестве, то с особой силой (*maxime*) открывается тождество»⁴²³.

Из этого становится ясным, что принцип *импликации* (или *тождества*), обеспечивающий в тринитарном учении Викторина единство Ипостасей Троицы, основывается на тождестве единой и неделимой Божественной сущности, в которой исчезают любые различия между ее атрибутами; в свою очередь, принцип *превалирования* (или *различия*), обеспечивающий ипостасные различия в Троице, заключается в том, что каждая Ипостась, будучи тождественна двум другим по сущности и бытию, «обладает тем, что она есть (*id quod sit*), согласно тому, что она есть в наибольшей степени» (*iuxta quod maxime est*)⁴²⁴. В результате получается, что, согласно принципу импликации, в каждой Ипостаси есть и две другие (точнее — сразу все три), а, согласно принципу превалирования, она отличается от двух других преобладанием в ней того или иного элемента «умопостигаемой триады»:

«Эти три, которые суть одно, образуют три потенции — Существование, Жизнь и Мышление. Но поскольку эти три суть одно, — и я уже показал, каким это образом: эти три суть одно таким образом, что любое из них есть три; но в Боге [Отце] эти три суть Бытие, в Сыне Жизнь, в Духе Святом Мышление, — следовательно, в Боге быть, жить и мыслить — это то же самое, что быть, а существование, жизнь и мышление суть Форма, ведь они происходят благодаря внутреннему и сокрытому акту от того, что есть быть, жить и мыслить»⁴²⁵.

Как верно заметил К. Морескини, в основе тринитарного учения Викторина «лежит фундаментальное уравнивание трех Лиц, составляющих Троицу, Которые дифференцируются вследствие преобладания той или иной характеристики — и это,

⁴²² Adv. Ar. IV 5.39–46; cp. III 7.2–4.

⁴²³ Adv. Ar. I 48.22–26; cp. Adv. Ar. IV 21.26–28.

⁴²⁴ Adv. Ar. I 20.12–15; cp. Adv. Ar. II 3.34–44.

⁴²⁵ Adv. Ar. IV 25.44–26.7: Id autem est esse et intellegere, quae ista unum tria conficiunt potentias tres, existentiam, vitam, intellegentiam. sed quia illa tria unum quomodo sunt, docui: ut unum quodlibet tria sit, sic et ista tria unum sunt, sed in deo haec tria esse sunt, in filio vivere, in spiritu sancto intellegere, ergo esse, vivere, intellegere in deo esse sunt, existentia autem, vita, intellegentia forma sunt, actu enim interiore et occulto eius quod est esse, vivere, intellegere.

несомненно, является наиболее оригинальной чертой спекуляции Викторина»⁴²⁶. Кроме того, иногда Викторин сближает принципы «импликации и превалирования» (или «тождества и различия») с уже известными нам понятиями *потенции и акта*, а также *сокрытости и проявленности*:

«Бытие есть Жизнь и Мышление. Так и каждое по отношению к [двум] другим. Итак, Они тождественны и синонимичны. Значит, Они единосущны и единосущны. Но как же тогда в Них появляется различие (*alteritas*)? И в высшей степени (*maxime*), и потому они тождественны, а не само [тождество]. Ведь некоторые вещи [тождественны] по своей потенции в сокрытом состоянии (*sua potentia in occulto*), а будучи проявленными, они и существуют, и мыслятся как иные (*manifesta alia et sunt et intelleguntur*)⁴²⁷.

Кроме того, по мнению П. Анри, упомянутое выше учение Плотина о «двойном действии» также объясняет, каким образом у Викторина *особенное действие* (*proprius actus*) каждой Божественной Ипостаси (у Отца это бытие, у Сына — жизнь, у Св. Духа — мышление) может быть одновременно и *общим действием* (*communis actus*) всей Троицы⁴²⁸. Согласно П. Адо⁴²⁹, принцип превалирования, который у Викторина обеспечивает ипостасные различия в Троице, относится скорее не к сфере качества или количества, а к сфере действия или движения. Это есть активный процесс Божественного самоутверждения, самоопределения и самопорождения. Превалирование как основание ипостасного различия есть своего рода самодвижение Божества, посредством которого каждая Ипостась *есть* одновременно все другие, но своим *особым образом*. Отметим, что учение Викторина о «импликации и превалировании» в Троице предвосхищает позднейшее схоластическое учение об «аппроприации» (*appropriatio*), когда общие Божественные имена одновременно усваиваются и всей Троице, и какому-то одному из ее Лиц (подобный принцип вскоре будет использован Августином). Кроме того, учение Викторина отчасти напоминает учение о «взаимопроникновении Ипостасей» (*περιχώρησις*) в греческой тринитарной теологии IV–VIII вв.⁴³⁰ Действительно, Викторин часто говорит о том, что Ипостаси Троицы существуют «одна в другой» (*alter in altero*)⁴³¹, например:

«Если Сын, согласно тому, что Он — Дух, есть одно с Отцом, и Отец есть в Сыне и все взаимно существуют друг в друге (*est in filio pater et omnes in alternis existentes*), следовательно, Они единосущны, имея одну и ту же сущность, и единосущны [в смысле того, что] всегда вместе, имея каждый свою особую Ипостась по Божественному порядку согласно [своему особому] действию»⁴³².

Однако, как мы убедительно показали, основания такого представления о «взаимопроникновении» Ипостасей Троицы у Викторина совершенно иные — это философские принципы «субстанциальной простоты» и «импликации».

1.8. *Выводы*. Итак, мы видели, что Марий Викторин впервые в истории патристической мысли сформулировал *чисто рационалистическое* учение о Троице,

⁴²⁶ Морескини. 2011. С. 459.

⁴²⁷ Adv. Ar. I 54.10–16.

⁴²⁸ См. Henry. 1950. P. 46.

⁴²⁹ Hadot. 1969b. P. 81.

⁴³⁰ См. Greg. Nyss. Adv. Ar. et Sab. // GNO. III.1. P. 83.20–84.3; De dif. essen. et hyp. 8.24–26; Dionys. Areop. De div. nom. II 4; Ioann. Damasc. De fide orth. I 8.262–264.

⁴³¹ См. Adv. Ar. I 16.25–29; 37.31; 42.33–35; 43.41–42; II 3.34–44; II 4.23–29; 6.19–26; 12.6–7 и др.

⁴³² Adv. Ar. I 16.25–29.

которое строится на логическом анализе таких метафизических категорий неоплатонизма и аристотелевской логики, как *единое – многое, потенция – акт, сущность – явление, содержание – форма, тождество – различие, покой – движение, бытие – жизнь – мышление*. При этом в качестве наиболее перспективной концепцией для построения тринитарной доктрины Викторин выбрал неоплатоническое учение об «умопостигаемой триаде», согласно которому, Бог (в интерпретации Викторина) есть единство трех необходимых Божественных атрибутов: *бытия, жизни и мышления*, которые логически и онтологически вытекают один из другого и соответствуют Ипостасям христианской Троицы⁴³³. Соотношение между этими атрибутами у Викторина, как и у Плотина, имеет динамический характер, основанный на логике вечного вневременного процесса свободного самополагания и самоопределения Бога как чистого Бытия (Отца), не имеющего определения и формы, которое определяет себя сначала как Жизнь (Сын), исходящая от Него, а затем возвращается к Себе как Мышление (Дух), чем достигается полнота Божественного самосознания и самоопределения. Такая тринитарная схема или модель у Викторина подразумевает, с одной стороны, строгое *единство* Бога как *одной и той же единичной сущности* (*una substantia*), которая существует, живет и мыслит саму себя, обретая в этом процессе самоопределения свою форму и определенность. В ней Бог представлен как динамичная, саморазвивающаяся и самоопределяющаяся реальность, проходящая в своем развитии три фазы: *пребывание – исхождение – возвращение*. Так, основываясь на одном лишь логическом анализе метафизических понятий, Викторин впервые смог построить учение об «имманентной Троице» (как это будет названо впоследствии), поскольку в нем троичность аналитически выводится из понятия о едином Боге как абсолютном Духе, свободно самополагающем и самоопределяющем свою внутреннюю жизнь совершенно независимо от каких-либо отношений к творению. Викторин сумел, так сказать, «обратить Троицу вовнутрь»⁴³⁴, рассмотреть ее изнутри, не привнося в это рассмотрение ни малейшего следа древнего иринео-тертуллиановского представления о «Божественной икономии», объяснявшей переход Единицы в Троицу нуждами творения мира или Божественного промысла. Другой важной заслугой Викторина было то, что он сумел отказаться от христианизации учения Плотина о трех иерархически подчиненных Первоначалах: Едином, Уме и мировой Душе, на которые христианские мыслители IV–V вв. нередко ссылались в защиту церковного учения о Троице⁴³⁵. Вместо этого он выбрал (по всей видимости, под влиянием философии Порфирия и платонизирующих гностиков) в качестве аналога христианской Троицы «умопостигаемую триаду», элементы которой располагаются *горизонтально* на одном и том же уровне истинного, умопостигаемого бытия и всецело взаимопределяют и обуславливают друг друга. Это позволило Викторину не только эффективно опровергнуть арианское учение о неравенстве Отца и Сына по сущности, но и философски обосновать полное равенство и единосущие всех Ипостасей Троицы. По верному замечанию Дж. Диллона, «“умопостигаемая триада” релевантна христианской Троице в том отношении, в котором другие модели не релевантны, а именно, в том, что ее элементы не расположены в иерархию, но скоординированы, хотя Бытие и занимает место старшинства, будучи в действительности проявлением

⁴³³ Как верно заметил Клаудио Морескини, «рецепция и приложение к христианскому тринитарному догмату схемы: бытие – жизнь – мышление, составляют одну из интереснейших черт философской спекуляции Викторина, во-первых, с гипостазированием трех ее членов и, во-вторых, с установлением их различия по преимущественному признаку, так что в недрах Троицы каждое Лицо характеризуется превалированием того или иного аспекта» (*Морескини*. 2011. С. 467).

⁴³⁴ *Henry*. 1950. P. 54

⁴³⁵ См. *Eus.* Praep. euang. XI 20.1–3; *Cyrill. Alex. Contra Julian*. I 46–47; VIII 270–273; *Theodoret. Graec. affect. cur.* II 84–86.

Единого»⁴³⁶. Подобное мнение высказывает и К. Морескини: «Викторину удалось построить иерархию “горизонтального”, а не “вертикального” типа, как было у Плотина, которая строилась не на принципе субординации, но, в согласии с Никейским учением, на принципе равенства между тремя Лицами Троицы»⁴³⁷. Кроме того, основываясь на неоплатонических принципах «субстанциальной простоты» и «импликации и превалирования», Викторин убедительно продемонстрировал, каким образом Ипостаси Троицы могут быть и тождественными друг другу, и одновременно отличаться друг от друга преобладанием в каждой из Них того или иного элемента «умопостигаемой триады», который отражает функцию этой Ипостаси в едином процессе саморазвития и самоопределения Божественного Бытия. При этом, поскольку главным принципом единства Троицы у Викторина выступает Божественная сущность (*substantia, essentia*), с которой совпадают все ее атрибуты, такое тринитарное учение можно назвать *субстанциализмом* (или *эссенциализмом*), поскольку в нем Ипостаси Троицы производны по отношению к сущности, не будучи Ипостасями в смысле самостоятельных индивидов (как в тринитарном учении Каппадокийцев и многих западных «никейцев»), но представляя собой своего рода *потенции, функции, атрибуты* или *проявления* одной и той же единично-конкретной Божественной сущности⁴³⁸. Кроме того, для подтверждения своего тринитарного учения Викторин опирается не на «социальную аналогию», как Каппадокийцы и западные «никейцы», а на «психологическую аналогию», в которой Троица представляется аналогично внутренней структуре индивидуальной души. Таким образом, именно благодаря Марию Викторину на Западе возникает абсолютно *новая тринитарная парадигма*, которую мы вслед за Теодором Де Реньоном и другими западными учеными будем называть «латинской тринитарной парадигмой»⁴³⁹, где отправным пунктом рассуждения служит единая Божественная сущность, внутри которой различаются три Лица как ее существенные атрибуты или функции (у Викторина — это *бытие, жизнь и мышление*). Кроме того, в тринитарном учении Викторина, распадающегося, как мы видели, на учение о «двух диадах» (Отец – Сын, Сын – Дух), третья Ипостась Троицы, Святой Дух, рассматривается скорее не в качестве самостоятельной Ипостаси, а в качестве одного из составных моментов бытия Сына как единого Божественного действия, имеющего разную направленность (*от Бытия и к Бытию*). Более того, учение Викторина о Духе как *субстанциальной связи* между Отцом и Сыном создало все необходимые теоретические предпосылки для возникновения западного учения о *Filioque*. Многие из этих новаторских идей Викторина органично влились в тринитарную доктрину Аврелия Августина, который придал «латинской тринитарной парадигме» ту окончательную форму, которая благодаря его авторитету закрепилась на Западе на многие столетия вперед и очень скоро полностью вытеснила собой «греческую тринитарную парадигму», привитую в западной патристике усилиями таких ее выдающихся представителей, как св. Иларий Пиктавийский и св. Амвросий Миланский.

2. Окончательное оформление «латинской тринитарной парадигмы»: тринитарная доктрина Аврелия Августина

2.1. *Христианский платонизм Августина и источники его тринитарной доктрины*. Как хорошо известно, Аврелий Августин (354–430 гг.), в юности ритор и преподаватель латинской словесности в Карфагене и Милане, а в зрелые годы —

⁴³⁶ Dillon. 1989. P. 9.

⁴³⁷ Морескини. 2011. С. 461.

⁴³⁸ Ср. Hadot. 1960b. P. 78–79. П. Адо связывает это учение со стоическим представлением о сущности как конкретном существовании, движущемся к самоопределению.

⁴³⁹ De Régnon 1892. Vol. 1. P. 433; Henry. 1950. P. 53.

умудренный опытом и почитаемый всеми епископ североафриканской Церкви, был самым выдающимся христианским мыслителем на латинском Западе не только в эпоху патристики, но и в период раннего Средневековья. Он создал поистине грандиозную систему христианской мысли, в которой успешно соединил лучшие достижения античной философской традиции с глубоко продуманным христианским вероучением. Хотя Августин как религиозный мыслитель прошел долгую интеллектуальную и духовную эволюцию, начиная с увлечения манихейством, через период скептицизма к неоплатонизму, а через него и во многом благодаря ему — к обращению в ортодоксальное христианство в 386 году⁴⁴⁰, эту систему мысли можно с полным правом назвать «христианским платонизмом».

В самом деле, хотя Августин упоминает, что в юности изучал разные философские системы (*multa philosophorum*)⁴⁴¹, а подлинный интерес к философии в нем пробудило чтение Цицероновского «Гортензия»⁴⁴², нет никаких сомнений в том, что основное философское формирование Августина было платоническим⁴⁴³, да и сам он признается, что считает платонизм наиболее близкой к христианству философской системой⁴⁴⁴. Более того, по верному замечанию Этьена Жильсона, «вся философская составляющая творчества Августина отражает усилия христианской веры в максимальной степени воспользоваться собственным содержанием мышления с помощью философской техники, основные элементы которой заимствованы у неоплатоников»⁴⁴⁵. Вместе с тем Клаудио Морескини совершенно прав, когда утверждает, что «удивительная сопособность Августина воспринимать и перерабатывать разные традиции, пришедшие к нему через Плотина и Порфирия, через Мариа Викторина и Амвросия, делает нелегким очерчивание некоей “системы” платонизма Августина»⁴⁴⁶. Поскольку это не входит в задачи нашего исследования, а интеллектуальная эволюция Августина хорошо изучена как в мировой, так и в отечественной историко-философской науке⁴⁴⁷, нам нет необходимости останавливаться на этом вопросе подробно. Отметим лишь тех философов, идеи которых оказали влияние на формирование тринитарной доктрины Августина, а также в хронологическом порядке рассмотрим те его сочинения, в которых эта доктрина излагается.

В своей «краткой истории философии», изложенной в восьмой книге трактата «О граде Божием»⁴⁴⁸, Августин подробно рассуждает о платоновской школе, ее происхождении и учении, которое, по его мнению, вобрало в себя все лучшее из остальных философских школ и направлений, и потому, по его глубокому убеждению, оно намного превосходит их всех и наиболее близко к христианству⁴⁴⁹. В самом деле, по словам Августина,

⁴⁴⁰ О своей интеллектуальной и духовной эволюции Августин рассказывает в первых восьми книгах своей знаменитой «Исповеди», а также в позднем труде под названием *Retractationes*.

⁴⁴¹ *Aug. Confess.* V 3.3. *Sp. Confess.* IV 16.30: *Et quid mihi proderat quod omnes libros artium quas liberales vocant, tunc nequissimus malarum cupiditatum servus per meipsum legi et intellexi, quoscumque legere potui?*

⁴⁴² *Confess.* III 4.7. Как справедливо отмечает Гульвен Мадек, влияние, оказанное на Августина этим утраченным диалогом Цицерона, написанным в жанре философского протретики, было не менее глубоким и решающим для развития личности и творчества Августина, чем чтение книг неоплатоников (*Madec.* 1996. P. 29).

⁴⁴³ См. *Confess.* VII 9.13; VII 20.26; *Boyer.* 1920. P. 193; *Морескини.* 2011. С. 510.

⁴⁴⁴ См. *Contra Acad.* III 19.42–20.43; *Ep.* 118.3.21; *De civ. Dei* VIII 11; IX 9; X 2.

⁴⁴⁵ *Жильсон.* 2004. С. 97. Подробнее о влиянии неоплатонизма на разные аспекты учения Августина см. *Portalié.* 1913. P. 2325–2331.

⁴⁴⁶ *Морескини.* 2011. С. 511.

⁴⁴⁷ См. *Alfaric.* 1918. P. 65–527; *Boyer.* 1920. P. 24–147; *Du Roy.* 1966. P. 25–106; *Madec.* 1996. 15–84; *Попов.* 2006. С. 66–206.

⁴⁴⁸ *Aug. De civ. Dei* VIII 1–9. Как считается, сведения о древнегреческих философах и их учениях Августин почерпнул в основном из сочинений Цицерона и Варрона (*Courcelle.* 1948. P. 155).

⁴⁴⁹ *De civ. Dei* VIII 4–5. *Sp. Soliloq.* I 4.9.

«Не только все то, что составляет содержание двух теологий — мифологической и политической⁴⁵⁰ — должно уступить платоническим философам, которые признавали истинного Бога и Творцом вещей, и Источником света истины, и Подателем блаженства, но этим мужам, таким великим и такого великого Бога исследователям, должны уступить также те философы, которые поработанным телу умом усматривали для природы одни лишь телесные начала ... Вместе с ними должны уступить и те, которым хотя и стыдно было утверждать, что Бог есть тело, но которые полагали, что наши души такой же природы, как и Он. Их не удержала эта крайняя изменчивость души, которую преступно приписывать природе Бога»⁴⁵¹.

Из этого, а также других высказываний Августина можно заключить, что в платонизме его привлекали такие идеи, как представление об абсолютной бестелесности Бога, Его вечности и неизменности; Его понимание как Истины (*veritas*), постигаемой одним лишь умом в бестелесном свете (*lumen veritatis, lumen mentium, lux incorporea*); Его полагание в качестве высшего Блага (*summum bonum*) — источника блаженства и цели духовно-нравственной жизни⁴⁵². При этом то истинное, что Августин обнаружил в философии Платона и его последователей, он объяснял как с помощью известной ему от св. Амвросия «теории заимствования», согласно которой Платон, будучи в Египте, мог познакомиться там с библейской мудростью⁴⁵³; так и с помощью идущего от апостола Павла (Рим 1:20) представления о «естественном богопознании», т.е. о возможности познать Бога через сотворенный Им мир⁴⁵⁴.

Какие произведения Платона были известны Августину? Среди них следует упомянуть диалоги «Федон»⁴⁵⁵, «Менон»⁴⁵⁶, «Пир»⁴⁵⁷, «Тимей»⁴⁵⁸ и «Государство»⁴⁵⁹. Однако с большой долей вероятности можно утверждать лишь то, что Августин непосредственно читал только диалог «Тимей», да и то в латинском переводе Апулея; содержание же остальных упомянутых диалогов Платона он знал из других источников — из сочинений Цицерона, Варрона, Апулея, Киприана, Амвросия и Порфирия⁴⁶⁰. Из сочинений средних платоников Августину были хорошо известны

⁴⁵⁰ Речь идет о делении Марком Теренцием Варроном (116–27 гг. до н. э.) теологии на три вида (*theologia tripartita*): мифологический, гражданский и физический (см. *Varro. Antiquitates rerum divinarum*. Fr. 7–10).

⁴⁵¹ *De civ. Dei* VIII 5: *Non solum ergo ista, quae duae theologiae, fabulosa continet et civilis, Platonicis philosophis cedant, qui verum Deum, et rerum auctorem, et veritatis illustratorem, et beatitudinis largitorem esse dixerunt: sed alii quoque philosophi, qui corporalia naturae principia corpori deditis mentibus opinati sunt, cedant his tantis et tanti Dei cognitoribus viris ... Cedant ergo et isti, ut dictum est Platonicis: cedant et illi, quos quidem puduit dicere Deum corpus esse, verumtamen ejusdem naturae, cujus ille est, animos nostros esse putaverunt. Ita non eos movit tanta mutabilitas animae, quam Dei naturae tribuere nefas est.*

⁴⁵² *Contra Acad.* III 19.42; *De civ. Dei* VIII 4; 6–8; *Confess.* VII 10.16; 20.26; *Понов.* 2005. С. 146–148.

⁴⁵³ *De doct. christ.* II 28.43; *De civ. Dei* VIII 11–12; *Retract.* II 4.2.

⁴⁵⁴ *De civ. Dei* VIII 12.

⁴⁵⁵ *De civ. Dei* I 22.1; X 30; XIII 19; *De consens. Euang.* I 7.12.

⁴⁵⁶ *De civ. Dei* XIV 8.3; *De Trinit.* XII 15.24.

⁴⁵⁷ *De civ. Dei* VIII 18; *Ep.* 3.2.

⁴⁵⁸ *De civ. Dei* VIII 11; X 29.2.

⁴⁵⁹ *De civ. Dei* V 18; VIII 13; XXII 28.

⁴⁶⁰ *Courcelle.* 1948. P. 156–159; *Drecoll.* 2007. S. 66–67. Хорошо известно, что Августин не любил греческий язык и учил его с большим трудом и неохотой (см. *Confess.* I 13.20; I 14.23). Как признается он сам в своем зрелом трактате «О Троице»: «Греческий язык нам не настолько знаком, чтобы мы оказались каким-либо образом способными читать и понимать книги о подобных вещах» (т.е. о Троице, *De Trinit.* III 1; ср. *Contra litt. Petilian.* II 91). О степени владения Августина греческим ведется длительная дискуссия; большинство исследователей придерживаются «среднего пути», не находя оснований приписывать Августину ни полное незнание греческого, ни совершенное владение этим языком (*Courcelle.* 1948. P. 137–138). Впрочем, к концу жизни Августин достиг определенного уровня

труды упомянутого Апулея⁴⁶¹, написанные на латыни: это трактаты *De deo Socratis* и *De Platone et ejus dogmate*. Если с демонологией, изложенной в первом трактате, он ведет долгую полемику в восьмой книге трактата «О граде Божиим»⁴⁶², то из второго трактата Апулея Августин не только получил общие сведения об учении Платона, но и прямо заимствовал сведения о делении платоновской философии на три части: физическую, логическую и нравственную — деление, которое он, вслед за Апулеем приписывает самому Платону⁴⁶³ и которое, как мы покажем впоследствии, стало одним из источников ранней тринитарной доктрины Августина.

Из неоплатоников Августину, по его собственному признанию, были известны Плотин, Порфирий и Ямвлих⁴⁶⁴. Действительно, как сообщает Августин в диалоге «О блаженной жизни», к тому времени, т.е. к 386 г., он прочитал «совсем немного книг Плотина» (*lectis autem Plotinis paucissimis libris*)⁴⁶⁵. В диалоге «Против Академиков» он восхваляет Плотина как нового Платона⁴⁶⁶, а в «Монологах» утверждает, что Плотин и Платон имели истинное предстание о Боге⁴⁶⁷. Какие же трактаты из *Эннеад* Плотина читал Августин, которые были доступны ему в латинском переводе Мария Викторина?⁴⁶⁸ Предположительно, это могли быть следующие трактаты: I 2; I 6; I 7; I 8; III 2; III 3; IV 7; V 1; V 2; V 3; V 5; VI 4; VI 5; VI 6 и VI 9⁴⁶⁹. Как убедительно продемонстрировал Поль Анри, точная цитата из трактата «О прекрасном» (*Enn.* I 6.8.16–27) приводится Августином в девятой книге трактата «О граде Божиим» (*De civ. Dei* IX 17)⁴⁷⁰; в том же трактате встречается еще несколько прямых ссылок на *Эннеады*⁴⁷¹. Пьер Курсель добавил к этому перечню прямые заимствования из *Enn.* V 1.4 и V 1.7 в трактате Августина «О согласии евангелистов» (*De consensu Euangelistarum* I 23.35) и в «Исповеди» (*Confess.* IX 10.24)⁴⁷². В целом, именно в *Эннеадах* Плотина Августин обнаружил такие важные для него темы, как наличие внутреннего мира души, важность самопознания для познания истины, бестелесность и вездесущие Бога, учение о Логосе⁴⁷³. Действительно, как признается Августин в «Исповеди»,

«Тогда, прочитав эти книги платоников (*lectis Platoniorum illis libris*) и подвигнутый ими искать бестелесную истину (*incorpoream veritatem*), я увидел “невидимое Твое, постигаемое через творения”.

владения греческим, так что мог при необходимости уточнять какие-то места Нового Завета в оригинале (см. *Retract.* I 7.2–3; 19.4; II 24.2; 32).

⁴⁶¹ *De civ. Dei* VIII 12; 14; 19; *Ep.* 138.4.19 (*Apuleius enim, ut de illo potissimum loquamur, qui nobis Afris Afer est notior*).

⁴⁶² *De civ. Dei* VIII 14–22.

⁴⁶³ *De civ. Dei* VIII 4; *Apuleus. De Plat.* I 3.

⁴⁶⁴ *De civ. Dei* VIII 12. Как утверждает П. Анри, вероятность знакомства Августина с трудами Ямвлиха практически равна нулю (*Henry*. 1934. P. 69).

⁴⁶⁵ *De beat. vit.* I 4, CSEL LXIII, 92.8. Как убедительно показал П. Анри, в оригинальном тексте у Августина стояло именно *Plotinis*, а не *Platonis*, как в PL 32, 961 (*Henry*. 1934. P. 82–83).

⁴⁶⁶ *Contra Academ.* III 18.41.

⁴⁶⁷ *Soliloq.* I 4.9.

⁴⁶⁸ *Confess.* VII 9.13; 20.26.

⁴⁶⁹ *Solignac A.* Introduction // *Oeuvres de saint Augustin. Les Confessions.* Bibliothèque Augustinienne, 13. Paris, 1962. P. 110–111; *Du Roy.* 1966. P. 70; *Морескини.* 2011. С. 500. П. Анри выдвинул гипотезу о том, что Августин ок. 415 г. мог прочесть текст *Эннеад* целиком (*Henry*. 1934. P. 137). Однако это маловероятно ввиду плохого владения Августина греческим языком.

⁴⁷⁰ *Ubi est illud Plotini, ubi ait, Fugiendum est igitur ad charissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia? Quae igitur, inquit, classis aut fuga? Similem deo fieri.*

⁴⁷¹ *Enn.* I 6.7.30–39 = *De civ. Dei* X 16; . *Enn.* III 2.13.18–29 = *De civ. Dei* X 14; *Enn.* IV 3.12.1–10 = *De civ. Dei* IX 10; *Enn.* IV 3.12.17–25, 35–39 = *De civ. Dei* X 30; *Enn.* V 1.10.1–4 = *De civ. Dei* X 23; *Enn.* V 1.10.10–18 = *De civ. Dei* X 2; *Enn.* V 6.4.16–22 = *De civ. Dei* X 2. См. *Henry*. 1934. P. 104–133.

⁴⁷² *Courcelle.* 1948. P. 162–163.

⁴⁷³ См. *Попов.* 2005. С. 140–149; *Морескини.* 2011. С. 500–501.

Пораженный, я почувствовал то, что не позволял созерцать мне мрак души моей, и получил уверенность, что Ты существуешь, что Ты бесконечен и, однако, не разлит в конечном или бесконечном пространстве; что Ты, всегда себе тождественный и неизменный ни в какой части, ни в каком движении, существуешь в истинном смысле (*vere te esse*)»⁴⁷⁴.

«В некоторых книгах платоников (*quosdam Platoniorum libros*), переведенных с греческого на латинский, я прочитал — не в тех же, правда, словах, но то же самое со множеством разнообразных доказательств, убеждающих в том же самом, а именно: “Вначале было Слово и Слово было у Бога и Слово было Бог. Оно было вначале у Бога. Всё через Него начало быть и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его” (Ин. 1:1–5). И то, что человеческая душа хотя и свидетельствует о свете, но сама не есть свет; но лишь Слово Божие, Бог, (*Verbum Dei Deus*) — вот “Свет истинный (*lumen verum*), просвещающий всякого человека, приходящего в этот мир”»⁴⁷⁵.

Как считает большинство исследователей, здесь под выражением «книги платоников» (*Platonicorum libri*) имеются в виду *Эннеады* Плотина⁴⁷⁶. Однако не исключено, что это были также книги другого видного неоплатоника — Порфирия, влияние философии которого испытал на себе Августин; в связи с этим под выражением *Platonicorum libri* могут иметься в виду книги обоих этих философов⁴⁷⁷. По мнению Вилли Тайлера, между Плотиним и Августином следует поместить Порфирия, игравшего роль своего рода посредника между мыслью Плотина и «простых смертных»⁴⁷⁸. В самом деле, Августин часто упоминает Порфирия, называя его «выдающимся языческим философом» (*nobilissimus philosophus Paganorum*)⁴⁷⁹, хотя и оспаривает многие его представления о языческих богах и демонах на протяжении десятой книги трактата «О граде Божием». Как предполагают исследователи⁴⁸⁰, благодаря переводам Мариа Викторина Августин познакомился с такими трудами Порфирия, как Комментарий к «Категориям» Аристотеля (*Ἐισαγωγή*)⁴⁸¹, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*⁴⁸² и *De regressu animae*⁴⁸³. Сам Августин упоминает еще одно сочинение Порфирия, доступное ему в латинском переводе — «О философии из Оракулов» (*Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* = *De philosophia ex oraculis haurienda*), где Порфирий благосклонно отзывался о вере

⁴⁷⁴ Confess. VII 20.26. Здесь и далее цитаты из «Исповеди» мы приводим в переводе М. Е. Сергеенко с незначительными изменениями.

⁴⁷⁵ Confess. VII 9.13–14.

⁴⁷⁶ *Grandgeorge*. 1896. P. 39–40; *Alfaric*. 1918. P. 375–376; 517–518; *Boyer*. 1920. P. 81; *Henry*. 1934. P. 46; *Hadot*. 1971. P. 209–210 и др.

⁴⁷⁷ *Courcelle*. 1948. P. 167; 1950. P. 157–159; 1963. P. 27–58; *Madec*. 1996. P. 38; *Морескини*. 2011. С. 454–455; 500–501. По мнению В. Тайлера, под выражением *Platonicorum libri* Августин имел в виду исключительно труды Порфирия, вероятнее всего — комментарии к *Эннеадам* Плотина (*Theiler*. 1933. P. 3).

⁴⁷⁸ *Theiler W.* Comptes rendus de E. Benz: Marius Victorinus, Gnomon, X (1934). P. 493. Cp. *Dörrie*. 1962. S. 26–47.

⁴⁷⁹ De civ. Dei XXII 3.

⁴⁸⁰ См. *Theiler*. 1933. S. 2, 27, 43; *Courcelle*. 1948. P. 164–168; *Du Roy*. 1966. P. 71; *Hadot*. 1971. P. 209–210; *Морескини*. 2011. С. 500–501.

⁴⁸¹ О своем знакомстве с *Категориями* Августин рассказывает в «Исповеди» (Confess. IV 16.28–29). Вероятно, *Категории* были единственным сочинением Аристотеля, с которым Августин был знаком непосредственно (*Courcelle*. 1948. P. 156; *Морескини*. 2011. С. 496).

⁴⁸² *Aug.* De musica VI 13.40; ср. *Porph.* Sent. 40.5.

⁴⁸³ *Aug.* De civ. Dei X 29.2: Hoc fortasse credere recusatis, intuentes Porphyrium in his ipsis libris, ex quibus multa posui, quos de regressu animae scripsit, tam crebro praecipere, omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo. Cp. De civ. Dei X 32; XXII 26; *Retract.* I 4.3.

иудеев и христиан в истинного Бога и называл Христа «благочествейшим и ставшим бессмертным» (*piissimum et immortalem factum*)⁴⁸⁴. Как показал П. Курсель⁴⁸⁵, в своей критике языческой религии Августин заимствовал немало сведений и мыслей из таких сочинений Порфирия, как *De imaginibus*⁴⁸⁶ и *Epistola ad Anebonem*⁴⁸⁷.

Еще в 1933 году Вилли Тайлер⁴⁸⁸ выдвинул тезис, поддержанный и некоторыми современными исследователями⁴⁸⁹, о том, что именно Порфирий оказал определяющее влияние на тринитарную мысль Августина. Так, в одном месте трактата «О граде Божиим» Августин сравнивает учение Плотина о трех первоначальных ипостасях (*Единое – Ум – Душа*) с учением Порфирия о триаде из «Халдейских оракулов»: *Отец – Сила – Ум*⁴⁹⁰, не понимая принципиальной разницы между ними:

«Порфирий говорит о Боге Отце и Боге Сыне, которого по-гречески называет “отеческий Интеллект” или “отеческий Ум” (*paternum intellectum vel paternam mentem*)⁴⁹¹. А о Святом Духе он либо не говорит ничего, либо говорит что-то неясно, хотя я не понимаю, кого он называет средним между Ними (*horum medium*). Ведь если бы он хотел, чтобы под третьей [ипостасью] понималась природа души, как это [делает] Плотин, когда рассуждает о трех первоначальных ипостасях, то он не назвал бы ее средним между Ними, то есть средним между Отцом и Сыном»⁴⁹².

По мнению Г. Мадека, Августин не сомневался, что в этих словах «Порфирий указал именно на Троицу, хотя и в неадекватных выражениях; ведь существенно то, что в вопросе о Боге едином и троичном неоплатонизм и христианство согласны: “nobiscum sentiunt” (*De civ. Dei VIII 10.2*)»⁴⁹³. Как отметил другой французский специалист по неоплатонизму, П. Адо, в тринитарном учении Августина можно найти и другие концептуальные схемы, восходящие к Порфирию, например, триады: *бытие – жизнь – мышление* и *сущность – форма – порядок*; однако они не занимают у Августина центрального места, как это было у Марии Викторина⁴⁹⁴. Жан Пепэн также указывает ряд текстов, могущих говорить в пользу того, что учение Порфирия о «неслитном единстве» души и тела и о самопознании души, встречающееся в сочинениях *Symmikta zētēmata* и *Sententiae*, повлияло на концепцию «психологической триады»: *ум – знание – любовь* как образа Божественной Троицы в IX книге трактата Августина «О Троице»⁴⁹⁵. Пепэн также обращает внимание на учение Плотина и Порфирия о самопознании ума, повлиявшее на «психологическую теорию» Августина, в частности, на представление о том, что ум в действительности неделим и целиком содержится в каждой своей части⁴⁹⁶.

⁴⁸⁴ *Aug. De civ. Dei XIX 23; De consens. Euagn. I 15.23. В De civ. Dei X 30 Августин упоминает, что Порфирий не разделял мнения Платона и Плотина о метемпсихозе.*

⁴⁸⁵ *Courcelle. 1948. P. 170–173.*

⁴⁸⁶ *De civ. Dei X 21 = De imag. Fr. 5; De civ. Dei VII 25 = De imag. Fr. 7.*

⁴⁸⁷ *De civ. Dei X 11.1–2 = Ep. ad Aneb. 2.8.*

⁴⁸⁸ *Theiler. 1933. S. 48–52.*

⁴⁸⁹ *См. Hadot. 1962. P. 435–437; Hadot. 1968. Vol. I. P. 477–478; Pepin. 1977. P. 252–267; 2000. S. 105–126; Fattal. 2006. P. 80–118.*

⁴⁹⁰ *Orac. Chald. Fr. 3.1–4.1; ср. Fr. 22.*

⁴⁹¹ *Выражение: «отеческий Ум» (греч. πατρικός) взято из «Халдейских оракулов» (Orac. Chald. Fr. 38.1; см. выше, в главе о Марии Викторине).*

⁴⁹² *Aug. De civ. Dei X 23 = Porphyr. De regressu animae. Fr. 8. Ср. Aug. De civ. Dei X 29.*

⁴⁹³ *Madec G. Deus // Augustinus-Lexikon / Ed. C. Mayer et al. Basel, 1996–2002. P. 342.*

⁴⁹⁴ *Hadot. 1968. Vol. I. P. 477–478.*

⁴⁹⁵ *Pepin. 1977. P. 252–267.*

⁴⁹⁶ *Pepin. 2000. S. 105–126.*

Вероятно, влияние учения Порфирия на тринитарную доктрину Августина могло быть не только непосредственным, но и опосредованным: Августин прекрасно знал теологические трактаты Мариа Викторина, откуда мог заимствовать определенные порфириевские идеи. Действительно, мы встречаем у Августина развитие таких идей Викторина, как совпадение в Боге сущности и атрибутов; «латинская тринитарная парадигма» (умозаключение от единой сущности к Троице Лиц); «психологическая модель» Троицы (в форме «тринитарного *cogito*»); устранение «икономии» из тринитарного учения; «двойное исхождение» Святого Духа и представление о Нем как «субстанциальной связи» в Троице и др.⁴⁹⁷ Как показали исследования Нелло Чиприани, эти и другие идеи Викторина присутствуют как в раннем, так и в зрелом тринитарном учении Августина, хотя зачастую Августин ведет полемику с теми или иными концепциями Викторина, которые казались ему слишком неоплатоническими, или же подвергает их радикальной трансформации⁴⁹⁸. По мнению Эрнста Бэнца, истоки «метафизики воли», развитой в трактате Августина *De Trinitate*, находятся именно у Викторина, учение которого является ключом к пониманию того, как совершился переход от «греческого интеллектуализма» к «новому волюнтаризму», то есть к новой концепции личности, разработанной Августином в размышлении над тайной Троичности, — концепции, в которой человеческая личность предстает как образ Божественной Троицы: триединство бытия, мышления и воли⁴⁹⁹. Под влиянием Порфирия Викторин и Августин устранили то различие, которое Плотин проводил между Единым и Бытием, тем самым задав новый горизонт для развития онто-теологии⁵⁰⁰. Однако, по мнению П. Адо, в отличие от Викторина, мысль Августина гораздо более сосредоточена на анализе внутренней жизни души, чем на диалектике метафизических понятий, и в этом Августин стоит ближе к Плотину, чем Викторин⁵⁰¹.

Другим христианским мыслителем, который, по выражению П. Курселя, «посвятил Августина одновременно в христианскую духовность и учения Плотина»⁵⁰², был св. Амвросий Миланский, от которого Августин принял крещение в Милане в 387 году⁵⁰³. Как установил Н. Чиприани⁵⁰⁴, Августин был хорошо знаком с такими трудами Амвросия, посвященными тринитарной проблеме, как *De fide* и *De Spiritu Sancto*⁵⁰⁵. Из них Августин почерпнул сведения об учении савеллиан и ариан и основных контраргументах против них, выдвигавшихся сторонниками учения о «единосущии» Отца и Сына. У Амвросия Августин также мог заимствовать представление о Святом Духе как общей сущности Отца и Сына⁵⁰⁶, а также о том, что Дух как Божественный Свет (*claritas Dei*) через Христа ведет людей к познанию Бога⁵⁰⁷. Знал Августин и некоторые тринитарные формулы Амвросия⁵⁰⁸. Помимо Миланского епископа, еще одним источником тринитарной доктрины Августина был св. Иларий Пиктавийский. Так, разбору упоминавшейся нами тринитарной формулы Илария: *infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere*⁵⁰⁹ Августин посвятил

⁴⁹⁷ См. *Gore*. 1887. Col. 1138; *Henry*. 1950. P. 52–54.

⁴⁹⁸ *Cipriani*. 1994. P. 264–312; 1997. P. 431–439; 2002. P. 261–313.

⁴⁹⁹ *Benz*. 1932. S. 382–383.

⁵⁰⁰ *Huber*. 1955. S. 89–116.

⁵⁰¹ *Hadot*. 1960b. P. 86.

⁵⁰² *Courcelle*. 1950. P. 138.

⁵⁰³ *Confess.* IX 3.6; *Possid.* Vita Aug. 1.

⁵⁰⁴ *Cipriani*. 1994. P. 259.

⁵⁰⁵ См. *Aug.* De doct. christ. IV 21; Ep. 147.23 (здесь также упоминается Иероним Стридонский); 148.2.

⁵⁰⁶ *Aug.* De fide et symb. 9.18; см. *Du Roy*. 1966. P. 227.

⁵⁰⁷ *Ambr.* De Sp. St. III 12.88–89; *Cipriani*. 1994. P. 279.

⁵⁰⁸ Окончание второго гимна св. Амвросия (*Fove precantes Trinitas! Ambr.* Гимн. II) цитируется Августином в *De beat. vit.* IV 35.

⁵⁰⁹ *De Trinit.* II 1.

несколько глав шестой и пятнадцатой книги своего трактата *De Trinitate*⁵¹⁰. Однако, в отличие от Амвросия и Илария, Августин не воспринял через них характерные черты «греческой тринитарной парадигмы», и более того, как мы покажем далее, сознательно от нее отказался.

Итак, мы установили, что основными источниками тринитарной доктрины Августина были труды западных «никейцев» — Викторина, Амвросия и Илария, а также труды философов-неоплатоников — Плотина и Порфирия, под влиянием идей которых эта доктрина формировалась с самого начала⁵¹¹. В связи с этим мы склонны согласиться с мнением К. Хорна о том, что «Августин не считал тринитарную доктрину специфически христианским изобретением и еще менее — темой, произвольно извлеченной из Св. Писания. Напротив, Троица в его глазах представляет собой интеллектуальную интуицию, которой уже обладали языческие философы. И с такой же ясностью она равным образом присутствует в Св. Писании»⁵¹².

Нам осталось рассмотреть, следуя хронологическому порядку, основные сочинения Августина, посвященные тринитарной проблеме. Интерес к этой проблеме у Августина появляется очень рано — начиная с самых ранних философских диалогов, написанных в Кассидиаке в 386–387 гг.⁵¹³, и продолжается вплоть до поздних монументальных трудов, созданных им в зрелые годы своего епископства (400–420-е гг.)⁵¹⁴. Из ранних философских диалогов, где в той или иной степени затрагивается тринитарная проблематика или используются тринитарные формулы, можно назвать *De beata vita* (386 г.)⁵¹⁵, *De ordine* (386 г.)⁵¹⁶, *Soliloquia* (386–387 гг.)⁵¹⁷ и *De quantitate animae* (387–388 гг.)⁵¹⁸. В этих сочинениях влияние неоплатонизма особенно очевидно. Тринитарную доктрину Августин обсуждает в своей полемике с манихеями в трактатах *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (387–388 гг.)⁵¹⁹, *De Genesi adversus Manichaeos* (388–391 гг.)⁵²⁰, *De vera religione* (390 г.)⁵²¹ и *Contra Faustum Manichaeum* (ок. 400–404 гг.)⁵²². Вопрос о Троице разбирается Августином в 11-ом послании к Небридию (между 388 и 391 гг.)⁵²³, в сборнике *De diversis quaestionibus LXXXIII* (388 г.)⁵²⁴, в небольшом догматическом трактате *De fide et symbolo* (393 г.)⁵²⁵, представляющем собой краткое толкование на Апостольский Символ веры, а также в кратком руководстве *De agone christiano* (396 г.)⁵²⁶ и в первой книге большого теоретического трактата *De doctrina christiana* (397 г.)⁵²⁷.

Особенно следует отметить 13-ю книгу «Исповеди» (ок. 400 г.), где впервые появляется «психологическая аналогия» Троицы: *бытие – мышление – воля* (*esse, cogitare, volere*).

⁵¹⁰ Aug. De Trinit. VI 10.11; XV 3.4.

⁵¹¹ Schindler. 1965. S. 13–15, 30–33.

⁵¹² Horn Ch. Saint Augustin (354–430) // Petit dictionnaire des philosophes de la religion / Éd. F. Niewöhnen, Y. Labbé. Paris, 1996. P. 174.

⁵¹³ Датировку сочинений Августина мы приводим по современному справочнику: Augustin Handbuch / Hrsg. V. H. Drecoll. Tübingen, 2007. S. 253–261. Недостающие там датировки мы приводим по новейшему исследованию Л. Айреса (Ayres. 2010).

⁵¹⁴ Kelly. 1968. P. 271; Drecoll. 2007. S. 446.

⁵¹⁵ De beat. vit. IV 35.

⁵¹⁶ См. De ord. II 5.16.

⁵¹⁷ Soliloq. I 3.

⁵¹⁸ De quant. anim. 31.77.

⁵¹⁹ De moribus. I 12.21–24; I 15.25; I 24.44; I 30.62.

⁵²⁰ De Gen. contra Manich. I 16.26.

⁵²¹ De vera rel. 7.13; 55.112–113.

⁵²² Contra Faust. 15.6; 20.2; 20.7–12.

⁵²³ Ep. 11.2–4.

⁵²⁴ De div. quaest. 16, 18, 23, 37, 38, 50, 63.

⁵²⁵ De fide et symb. 2.3–4.6, 9.16–20

⁵²⁶ De agone chr. 13.15–16.18.

⁵²⁷ De doct. christ. I 5.5.

posse, velle)⁵²⁸, а также 52-ю проповедь Августина (ок. 405 г.), в которой впервые встречается другая знаменитая аналогия: *память – мышление – воля* (*memoria, intellectus, voluntas*)⁵²⁹. Учение о Троице рассматривается в 169-ом послании (после 411 г.) к епископу Еводию на основе той же «психологической аналогии» (*memoria, intellectus, voluntas*)⁵³⁰; в послании 170-ом (ок. 414 г.) к Максиму, обратившемуся из арианства; в посланиях 238–239 (ок. 414 г.) о термине ὁμοούσιος («единосущный») к комиту Пасцентию, исповедовавшему арианство; в Комментариях на Евангелие от Иоанна (*Tractatus in Euangelium Ioannis*, ок. 413–413 гг.), «Изыяснениях Псалмов» (*Enarrationes in Psalmus* 68.1.5, 414 г.), а также в таком монументальном труде Августина, как трактат «О граде Божием» (ок. 412–427 гг.), где тринитарному вопросу посвящено несколько глав 11-ой книги⁵³¹ и предложена еще одна «психологическая аналогия»: *бытие – мышление – любовь* (*esse, posse, amare*). Наконец, следует указать на главный труд, представляющий собой сумму зрелой тринитарной доктрины Августина, — это трактат *De Trinitate*, состоящий из пятнадцать книг, на написание которых Августин потратил более двадцати лет (ок. 399/400–422/425 гг.)⁵³². Рассмотрим структуру этого трактата подробнее. В нем можно выделить четыре части⁵³³. В первой части (книги I–IV) на основании целого ряда библейских текстов излагается церковное учение о Троице и единосущии ее Лиц; эту часть можно рассматривать как «историко-догматическую». Во второй части (книги V–VII) он проводит анализ тринитарной терминологии и доказывает равенство Троицы с помощью логических аргументов; эту часть можно назвать «формально-логической». В третьей части (книги VIII–XI) рассматриваются различные «психологические» и иные «тринитарные аналогии» (*amans – quod amatur – amor; mens – notitia – amor; memoria – intellectus – voluntas* и др.); эту часть можно назвать «психологическо-аналогической». Наконец, в четвертой части (книги XII–XV) речь идет о восхождении («анагогии») от психологических моделей к самой Троице и ее чистому интеллектуальному созерцанию, а также рассматривается вопрос о роли Святого Духа в Троице как взаимной любви и связи между Отцом и Сыном и о Его исхождении от Них; эту часть можно рассматривать как «анагогическую». Впоследствии трактат Августина *De Trinitate* послужил классическим образцом средневековых трактатов о Троице на Западе, что хорошо видно уже в VI веке на примере Боэция. На христианском Востоке он стал известен только в поздневизантийский период, когда был переведен на греческий язык Максимом Планудом в конце XIII века⁵³⁴. Помимо этого трактата в поздний период Августин написал два сочинения, специально посвященные полемике с арианством, которое обрело новую силу в Европе и северной Африке после прихода туда готов и вандалов, исповедовавших арианство. Это трактаты *Contra sermonem Arianorum* (419 г.) и *Contra Maximinum* (в двух книгах, 428 г.); последний направлен против арианского епископа Максимиана, с которым Августин вступил в публичный диспут в Гиппоне⁵³⁵. В целом, как многочисленностью своих трудов, посвященных тринитарной проблеме, так и глубиной и фундаментальностью своего подхода Августин оставил далеко позади

⁵²⁸ Confess. XIII 11.12.

⁵²⁹ Sermo 52.7.19–10.23.

⁵³⁰ Ep. 169.2.5–3.11.

⁵³¹ De civ. Dei XI 10; 24–29.

⁵³² Brachtendorf. 2007. S. 363. Точно известно, что в 416 г. были закончены первые 12 книг трактата (см. Ep. 174).

⁵³³ Существуют различные варианты деления трактата *De Trinitate*: на две части (кн. I–VII, кн. VIII–XV, см. Hill. 1973. P. 280; Brachtendorf. 2007. S. 369), на три части (кн. I–IV, кн. V–VII, кн. VIII–XV, см. Schindler. 1965. S. 119), на девять частей (Brachtendorf. 2000) и др.

⁵³⁴ Fisher E. Planoudes' *De Trinitate*, the Art of Translation, and the Beholder's Share // *Orthodox Readings of Augustine* / Ed. G. E. Demasopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. P. 41.

⁵³⁵ Краткий отчет об этом диспуте известен под названием *Collatio cum Maximino* (PL 42, 709–742).

всех предшествующих латинских христианских писателей и предопределил развитие тринитарной доктрины на Западе на многие века вперед. Перейдем теперь к непосредственному анализу тринитарной доктрины Августина, в формировании которой можно выделить два периода: ранний (386–400 гг.) и зрелый (400–428 гг.).

2.2. *Ранняя форма тринитарной доктрины Августина: неоплатонизм, «философская аналогия» и «тринитарная онтология».* Как ясно из предыдущего обзора, тринитарный вопрос занимает в мировоззрении Августина совершенно особое место, а интерес к нему Августин проявлял, начиная с самых ранних философских диалогов. Как справедливо утверждает К. Морескини, «проблема трех Лиц и Их интерпретация в терминах, принадлежащих Плотину, восходит к самому начальному периоду мысли Августина»⁵³⁶. Действительно, уже в диалоге «О блаженной жизни» (386 г.), написанном вскоре после своего обращения в христианство⁵³⁷, Августин ставит достижение человеком блаженства в тесную связь с познанием Божественной Троицы, которую он мыслит не только в библейских образах, но и в философских категориях:

«Итак, всякий кто имеет свою меру, то есть мудрость (*modum suum, id est sapientiam*), блажен. Какая же мудрость должна быть названа мудростью, если не Мудрость Божия (*Dei Sapientia*)? Благодаря Божественному авторитету мы признали, что Сын Божий есть не что иное, как Премудрость Божия (1 Кор. 1:24), а этот Сын Божий, конечно, есть Бог. Поэтому всякий, имеющий Бога, блажен, — положение, с которым мы согласились уже прежде, когда собрались на это наше собрание. Но что такое, по вашему мнению, мудрость, если не истина? Ибо и это сказано: “Я есмь Истина” (Ин. 14:6). Истина же, чтобы быть Истиною (*veritas autem ut sit*), получает бытие от некоей высочайшей Меры (*per aliquem summum modum*), от которой она происходит и к которой как совершенная возвращается (*a quo procedit, et in quem se perfecta convertit*). Для самой же высочайшей Меры не полагается уже никакой другой меры; ибо если высочайшая Мера измеряется высочайшею же Мерою, то измеряется сама собою. Но необходимо, чтобы высочайшая Мера была и мерою истинной, чтобы как Истина рождается от Меры, так и Мера познавалась Истиной. Кто таков Сын Божий? Сказано: “Истина”. Кто же есть Тот, Кто не имеет Отца, Кто иной, как не высочайшая Мера? Итак, кто приходит к высочайшей Мере через Истину, тот блажен, а это значит — иметь Бога в душе, т. е. услаждаться Богом (*Deo frui*)... Итак, полное душевное насыщение и настоящая блаженная жизнь состоит в том, чтобы благочестиво и совершенно познать, Кто ведет тебя к Истине (*a quo inducaris in veritatem*), какой Истиной ты услаждаешься (*qua veritate perfruaris*) и посредством чего ты соединяешься с высочайшей Мерой (*per quid connectaris summo modo*). Эти Три (*quae tria*) по устранению тщеты разнообразного суеверия, указывают понимающим на единого Бога и единую сущность (*unum Deum unamque substantiam*) ... Сохрани молящихся, Троица (*fove precantes Trinitas*)!»⁵³⁸

Очевидно, мы находим здесь одну из самых первых попыток Августина рационально постичь тайну Троицы и выразить ее с помощью определенных

⁵³⁶ Морескини. 2011. С. 515.

⁵³⁷ См. *Retract.* I 2.

⁵³⁸ *Aug. De beat. vit.* IV 34–35. Последняя фраза заимствована Августином из 2-го гимна св. Амвросия Миланского (*‘Deus creator omnium’*).

философских категорий. Если свести их вместе, мы получим следующую тринитарную формулу:

Отец	Сын	Дух
Высочайшая Мера	Премудрость и Истина	Ведущий к Истине, Посредствующая связь
(Источник)	исхождение	возвращение
единый Бог и единая сущность		

Рассмотрим теперь, какие философские источники можно установить для этой формулы⁵³⁹. Прежде всего, редкое выражение «высочайшая мера» (*summus modus*)⁵⁴⁰, которое Августин относит к Богу Отцу, имеет явно небиблейское происхождение и заимствовано, скорее всего, у Плотина. В самом деле, Плотин называет Единое–Благо, с которым Бога Отца соотнес еще Марий Викторин, как мы показали выше, «мерой и пределом всего» (*μέτρον πάντων καὶ πέρας*), от которого все зависит и к которому все стремится, но которое само ни в чем не нуждается (*ἀνευδέεος*), будучи самодавяющим (*ἰκανὸν ἑαυτῷ*) и «производя из себя ум, сущность, душу, жизнь и умственную деятельность» (*δοῦς ἐξ αὐτοῦ νοῦν καὶ οὐσίαν καὶ ψυχὴν καὶ ζωὴν καὶ περὶ νοῦν ἐνέργειαν*)⁵⁴¹. В другом месте Плотин называет Единое «мерой, которая сама не имеет меры» (*μέτρον γὰρ αὐτὸ καὶ οὐ μετρούμενον*), поскольку оно не имеет ничего предшествовавшего себе в качестве первопричины и не может быть поставлено в один ряд с остальными сущими⁵⁴². Это очень сходно с приведенным выше выражением Августина: «Для самой же высочайшей Меры не полагается уже никакой другой меры». Далее, что касается представления Августина о Сыне как Божественной Мудрости и Истине, Которая получает бытие от этой высочайшей Меры, *происходя от* нее и *возвращаясь к* ней как уже совершенная, то здесь за библейскими понятиями видится явная параллель с учением Плотина о происхождении Ума от Единого, которое мы уже рассматривали в связи с Марием Викториним и согласно которому Ум сначала происходит от Единого в качестве бытия, подобно зрению, не видящему свой объект, а затем возвращается к нему и взирает на него, становясь действительным Умом⁵⁴³. Представление же о Сыне как Божественной Мудрости хотя и взято Августином из первого послания апостола Павла к Коринфянам, однако имеет параллели и у Плотина, который утверждает, что «Ум породил Мудрость» (*ὁ νοῦς ἐγέννησε τὴν σοφίαν*), которая есть он сам и которая совпадает с самой его истинной сущностью (*ἀληθινὴ σοφία οὐσία*)⁵⁴⁴. Наконец, роль Св. Духа как «ведущего к Истине» и «посредствующей связи» между людьми и Богом может быть рассмотрена в контексте учения Плотина о мировой Душе как Логосе, открывающемся в индивидуальных душах и посредством интеллектуального познания возводящем к Уму, а через него — к Единому⁵⁴⁵. Подобное учение о «иллюминации» (*illuminatio*), т.е. просвещении душ людей к познанию Бога, мы встречаем в другом раннем сочинении Августина — «Монологах»

⁵³⁹ См. *Du Roy*. 1966. P. 155–161; *Ayres*. 2010. P. 31–33; *Морескини*. 2011. С. 516.

⁵⁴⁰ См. также *Aug. Contra Acad.* II 2; *De div. quaest.* 6; *De nat. bon.* 22, 41; *Contra Secundin.* 9.

⁵⁴¹ *Plotin. Enn.* I 8.2.2–7.

⁵⁴² *Enn.* V 5.4.12–16.

⁵⁴³ См. *Enn.* V 1.5–7; V 3.11; V 4.2–3; VI 7.16; подробнее см. выше. Как мы уже видели, Викторин также учил о происхождении Сына от Отца и возвращении к Нему (см., например, *Adv. Ar.* I 13; I 51 и др.), которое у него, как мы показали, тоже имеет неоплатонические истоки. Мы еще вернемся к этой теме, когда будем анализировать «квази-психологические тринитарные модели» Августина.

⁵⁴⁴ *Enn.* V 8.5.13–17.

⁵⁴⁵ См. *Enn.* IV 3.5; IV 7.14–18; V 1.2–3; V 1.11 и др.

(386–387 гг.). В первой книге этого сочинения проводится аналогия между чувственным познанием вещей и интеллектуальным познанием идей при помощи Божественного Света, для чего используется знаменитый платоновский образ солнца⁵⁴⁶. Августин рассуждает следующим образом:

«И Бога мы постигаем умом, и известные научные положения мы также постигаем умом, тем не менее они весьма различны между собой. И земля видима, и свет видим; но землю видеть нельзя, если она не освещена светом. Так и относительно научных положений, которые всякий, понимающий их, признает без всякого колебания за самые истинные, следует думать, что их нельзя было бы осознать, если бы они не были освещены как бы некоторым своим солнцем (*ab alio quasi suo sole illustrentur*). Поэтому как в отношении к видимому солнцу следует различать три вещи, а именно: что оно существует, что оно светит и что оно освещает (*quod est, quod fulget, quod illuminat*), так и в этом таинственнейшем Боге, Которого ты хочешь уразуметь, присутствуют вот эти Три: что Он существует, что Он познается и что Он дает познавать все остальное (*tria quaedam sunt; quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi*)»⁵⁴⁷.

По мнению К. Морескини, с которым мы склонны согласиться, здесь под «умопостигаемым Солнцем» имеется в виду Отец, под Его «умопостигаемостью», или Умом — Сын, а под умственным «просвещением», изливающимся от Него на творения — Св. Дух⁵⁴⁸. Другой исследователь, Оливье Дю Руа⁵⁴⁹, сопоставил роль, которую Августин приписывает разуму (*ratio*) в познании истины в диалоге «О порядке», с той ролью, которую Плотин приписывает логосу (*λόγος*)⁵⁵⁰, являющемуся порождением Ума и высшей частью мировой Души⁵⁵¹. Так, в первом трактате пятой *Эннеады* (V 1), который, как мы видели, был хорошо известен Августину, Плотин утверждает:

«Как слово произносимое есть подобие слова в Душе (*λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ*), так и она есть слово Ума (*αὐτὴ λόγος νοῦ*) и вся та энергия и жизнь, которую он изливает ради гипостазирования другого (*ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἦν προῖεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν*) ... Ум родил душу, будучи совершенным умом... Порождение ума есть некое слово и проявление (*λόγος τις καὶ ὑπόστασις*), нечто размышляющее (*τὸ διανοούμενον*). А таковым является то, что движется вокруг ума, и есть свет ума и след, тянущийся к нему; с одной стороны, это соприкасается с ним и так наполняется и наслаждается им, и приобщается к нему; а с другой — касается того, что после него, а вернее рождает то, что по необходимости хуже души; и вплоть до сих пор — область божественного» (*τὰ θεῖα*)⁵⁵².

⁵⁴⁶ *Plato. Resp.* 508b–509c; ср. *Plotin. Enn.* VI 7.16.

⁵⁴⁷ *Soliloq.* I 8.15. Ср. *De Gen. ad litt.* XII 31; *De Trinit.* XII 15.24; XV 6.10.

⁵⁴⁸ *Морескини.* 2011. С. 515.

⁵⁴⁹ *Du Roy.* 1966. P. 130–134.

⁵⁵⁰ Ср. *Aug. De div. quaest.* 63: «То, что по-гречески называется *λόγος*, означает по-латыни и разум (*ratio*), и слово (*verbum*)».

⁵⁵¹ См. *Enn.* III 2.2; III 2.16; V.1.3; V 1.7 и др.

⁵⁵² *Enn.* V 1.3.7–10; 7.36–49. Ср. *Enn.* III 2.2.15–18: *ὁ λόγος ἐκ νοῦ ὄυείς*.

Если мы теперь обратимся к диалогу Августина «О порядке», то обнаружим там следующее определение разума, который, по мнению Августина, свойственен как каждой индивидуальной, так и всеобщей Душе⁵⁵³:

«Разум (ratio) — это движение духа (mentis motio), имеющее силу различать и соединять то, что подлежит изучению. Однако пользоваться его руководством для познания Бога, равно как и самой души, которая существует как в нас, так и повсюду (aut in nobis, aut usquequaque est animam), род человеческий может чрезвычайно редко. И это потому, что всякому, вступившему в область этих [телесных] чувств, трудно возвратиться в себя самого (redire in semetipsum). Поэтому, хотя люди в этих обманчивых условиях и стараются делать все согласно с разумом, они не знают, за исключением весьма немногих, что такое сам разум и каковы его свойства (quid sit ipsa ratio, et qualis sit)»⁵⁵⁴.

Ясно, что Августин мыслит здесь разум в качестве сверхиндивидуального или всеобщего начала мышления. Августин так характеризует человека, вступившего на «путь разума», ведущий его к познанию наук:

«Вступивший в эту дверь без всякого колебания следует правилам наилучшей жизни; став же благодаря им способным учиться, он потом узнает, насколько разумно все то, чему он следовал прежде [обращения к] разуму; и что такое сам этот Разум (ipsa ratio), которому он следует и который познает теперь, выйдя из колыбели авторитета крепким и зрелым; и что такое Ум, в котором — все, или, лучше сказать, который сам — все (intellectus, in quo universa sunt, vel ipse potius universa); наконец, что, будучи вне всего, служит Началом всего (praeter universa universorum principium)»⁵⁵⁵.

«Истинная и, так сказать, подлинная философия (germana philosophia) своей задачей имеет не что иное, как научить тому, что служит безначальным Началом всех вещей (omnium rerum principium sine principio), какой в Нем пребывает Ум (quantusque in eo maneat intellectus) и Что от Него без всякого умаления исходит для нашего спасения (quidve inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit). Об этом едином всемогущем Боге, имеющем три силы (unum Deum omnipotentem eumque tripotentem) — Отца, Сына и Святого Духа — учат религиозные таинства, освобождающие народы благодаря чистой и непоколебимой вере»⁵⁵⁶.

⁵⁵³ О существовании всеобщей души Августин говорит и в других ранних диалогах, см., например, *De immort. an.* 8.14–15. Ср. *Plotin. Enn.* IV 7.

⁵⁵⁴ *De ord.* II 11.30.

⁵⁵⁵ *De ord.* II 9.26.

⁵⁵⁶ *De ord.* II 5.16. Ср. *Ibid.* II 11.31: Ergo procedit ratio ab anima rationali, scilicet in ea quae vel fiunt rationabilia, vel dicuntur. Согласно К. Морескини, фраза Августина: «Разум происходит от разумной Души», означает эманацию: «Итак, он исходит от разумной Души. В этом, быть может, и заключена причина отжествления Августином разумной Души с Духом: Августин имеет в виду третью ипостась Плотина в ее функции универсального разума и фактора, упорядочивающего мир» (*Морескини.* 2011. С. 517). Другое возможное указание на Св. Дух встречается в *De ord.* II 19.51: Cum autem se composuerit et ordinauerit, ac concinnam pulchramque reddiderit, audebit jam Deum videre, atque ipsum fontem unde manat omne verum, ipsumque Patrem Veritatis, где под «всем истинным, что изливается из самого Источника истины» О. Дю Руа, а вслед за ним К. Морескини предлагают понимать Св. Дух, под «Источником = Истиной» — Сына, а под «Отцом Истины» — Бога Отца (*Du Roy.* 1966. P. 142; *Морескини.* 2011. С. 515–516).

Итак, наряду со знакомым нам через Викторина представлением о Боге как «обладающем тремя силами» (tripotens) мы видим здесь следующую тринитарную схему Августина, параллельную схеме Плотина:

Единое	Ум	Логос (Душа)
Начало (princīpium)	Ум (intellectus)	Разум (ratio)
Безначальное Начало	Пребывающий Ум	Исходящее для нашего спасения
Отец	Сын	Дух
единый Бог – трехсильный Бог		

Таким образом, с большой долей вероятности можно заключить, что ранняя форма тринитарной доктрины Августина напрямую зависела от учения Плотина о трех первоначальных сущностях или ипостасях (substantiae) — Едином, Уме и Душе, о которых, как мы видели выше, Августин говорит и в своем позднем трактате «О граде Божиим», прямо соотнося их с христианской Троицей⁵⁵⁷. По мнению О. Дю Руа⁵⁵⁸, найденный у Плотина⁵⁵⁹ и усвоенный Августином путь обращения человека из внешнего мира внутрь себя (или *интроспекции*), к своей душе и находящемуся в ней умопостигаемому миру чистых идей, а затем — интеллектуального восхождения к Богу (или *философской анагогии*) через усваиваемый разумом «порядок наук» (ordo eruditionis), заключается в нахождении внутри самого себя присутствия Бога, Который открывается как Первоначало (princīpium) через порожденный Им Ум (intellectus, sapientia, veritas), содержащий в себе полноту идей (ideae, principales formae, rationes), и исходящий от Ума Разум (ratio = λόγος = мировая Душа), как Божественный Дар (donum Dei, munus) просвещающий частные души и делающий их способными к познанию идей в их совокупности — Божественной Премудрости, а затем — и ее Первоначала, Бога Отца и высочайшей Меры⁵⁶⁰. Таким образом, по мнению Дю Руа, которое разделяли и разделяют большинство как зарубежных, так и отечественных исследователей, именно у Плотина Августин обнаружил особый внутренний способ познания тайны Божественной Троичности, что побудило его рассматривать христианское учение о Троице в свете платиновского учения о трех ипостасях⁵⁶¹.

Помимо этого «анагогического» способа познания и выражения тайны Троичности в процессе познания истины, для ранней тринитарной доктрины Августина характерна еще одна форма, которую О. Дю Руа назвал «тринитарной онтологией»⁵⁶², а К. Морескини — «тринитарной метафизикой»⁵⁶³. Речь идет о том, что Божественная Троица открывается в мире как Первопричина трех состояний или трех параметров всех сотворенных вещей; в свою очередь, обнаружение в мире подобной тринитарной онтологической структуры может привести человека к познанию ее Первообраза — самой Божественной Троицы⁵⁶⁴. По мнению Дю Руа, так

⁵⁵⁷ De civ. Dei X 23; X 29 (цитату см. выше).

⁵⁵⁸ Du Roy. 1966. P. 143–147.

⁵⁵⁹ См. Plotin. Enn. III 8.8; V 1.1–3; V 3.1; V 3.5–6 и др.

⁵⁶⁰ См. Soliloq. I 8.15 De ord. I 9.27–10.30; II 5.16; II 8.25–18.48; De ver. rel. 7.12; 29.52–55.112–113 и др.

⁵⁶¹ Du Roy. 1966. P. 128, 148, 414–415; см. также Верецатский. 1911. С. 305, 311, 325; Boyer. 1920. P. 87–114; Legrand. 1931. P. 49–116; Dahl. 1945; Wassmer. 1960. P. 261–268; Зяблицев. 1991. С. 73–74; Fattal. 2006. P. 88–96, 106–121; Морескини. 2011. С. 515–516.

⁵⁶² Du Roy. 1966. P. 419. Ср. Gerber. 2012. P. 156–161.

⁵⁶³ Морескини. 2011. С. 529.

⁵⁶⁴ Морескини. 2011. С. 523. Современный отечественный автор, В. В. Ноздрин, предложил называть это «репрезентационизмом», предполагающим «способности творения реально отображать в своих свойствах природу своего Творца. Это метафизическое положение, в основе которого лежит взгляд на

Августину удалось объединить два пути познания Троицы, взаимодополняющих друг друга: «путь внутреннего просвещения», основанный на платиновской «анагогии», и «путь размышления над творением», или «тринитарную онтологию», также возводящую ум к Троице⁵⁶⁵. Впервые «тринитарная онтология» встречается в одном из «83-х различных вопросов» (388 г.), озаглавленном *De Trinitate*:

«Все, что есть, посредством одного удерживается неизменным, посредством другого различается [от всего прочего], а благодаря третьему согласовывается [с самим собой]. Итак, если все творение в совокупности, во-первых, существует неким образом (*est quoquo modo*), далее, в высшей степени отлично (*distat*) от того, что вообще есть ничто, и наконец, согласовывается с самим собой своими частями (*sibimet congruit*), то подобает, чтобы и Причина его также была тройственной (*causam quoque ejus trinam esse*): почему оно есть, почему является таковым, почему дружелюбно себе (*qua sit, qua hoc sit, qua sibi amica sit*). Но причину творения, то есть Творца, мы называем Богом. Итак, необходимо, чтобы Он был Троицей, лучше, разумнее и блаженнее Которой совершенный разум не может найти»⁵⁶⁶.

То же самое представление о тринитарной структуре сотворенных вещей мы встречаем вскоре в трактате «Об истинной религии» (390 г.), где Августин утверждает следующее:

«Познав самогo единого Бога — Отца, Сына и Духа Святого, эту Троицу, насколько познать это дано нам в настоящей жизни, мы, ни мало не колебаясь, признаем, что всякое разумное, одушевленное и телесное творение от этой творческой Троицы (*ab eadem Trinitate creatrice*), насколько оно существует, имеет свое бытие и свою форму (*esse in quantum est, et speciem suam habere*), и управляется Ею в совершеннейшем порядке (*et ordinatissime administrari*); причем это нужно понимать не так, что одну часть творения создал Отец, другую — Сын, а третью — Дух Святой, а так, что и все вместе, и каждая природа в отдельности созданы Отцом через Сына в даре Духа Святого (*Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus sancti*)⁵⁶⁷. Ибо всякая вещь, назовем ли мы ее субстанцией, или сущностью, или природой, или же другим каким-либо более подходящим термином,

мир не только как на творение Божие, но и как на откровение свойств и совершенств его абсолютного Создателя, утверждается у Августина на основе библейской мысли о Боге как Творце мира и человеке как образе Первого» (*Ноздрин*. 2009. С. 115).

⁵⁶⁵ *Du Roy*. 1966. P. 419–420.

⁵⁶⁶ *Aug. De div. quaest.* 18.

⁵⁶⁷ Ср. *De fide et symb.* 9.16; *De agone chr.* 13.15 и др. Эта тринитарная формула (наряду с формулой из книги Премудрости Соломоновой, Прем. 11:21, см. ниже), с помощью которой Августин обосновывает свою «тринитарную онтологию», восходит к знаменитой формуле апостола Павла: «Ибо все из Него, через Него и к Нему» (Рим. 11:36, греч.: ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα). Августин использует эту формулу неоднократно, см., например, *De doct. christ.* I 5.5: *ita dicitur Trinitas haec, unus Deus ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*; ср. *Soliloq.* I 1–5; *Ep.* 11.3; *De agone chr.* 14.16; *De Trinit.* I 6.12; II 15.25; V 8.9; VI 5.7; VI 10.12 и др. См. также *Cavallera*. 1930. P. 119–120; *Sullivan*. 1963. P. 87–88; *Ayres*. 2010. P. 42–71. Следует отметить, что эту формулу, восходящую к словам апостола Павла, широко использовали как восточные, так и западные «никейцы». См., например, *Athan. Magn. Ad Serap.* I 28 (Ὁ γὰρ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν Πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ καὶ οὕτως ἡ ἐνότης τῆς ἁγίας Τριάδος σώζεται); III 5; *Basil. Magn. De Sp. St.* 16.38.13–18; *Ambr. De Sp. St.* II 9.92–93; *Greg. Naz. Or.* 38.9; *Greg. Nyss. Adv. Maced.* // *GNO*. III.1. P. 100.7–11. Как правило, они понимали эти слова апостола как указание на единое творческое действие Троицы, которое начинается от Отца, совершается посредством Сына и заканчивается в Духе Святом.

одновременно имеет в себе и то, и другое, и третье (*simul haec tria habet*), так что и представляет собой нечто единое (*unum aliquid sit*), и отличается от остальных своей формой (*specie propria*), и не выступает из порядка вещей (*rerum ordinem*)»⁵⁶⁸.

Итак, перед нами основная «онтологическая триада» Августина: *бытие – форма – порядок* (*esse – species – ordo*), которую некоторые исследователи назвали «тремя категориями Августина»⁵⁶⁹. То, что такая «тринитарная онтология» была глубинной интуицией Августина, подтверждается и его поздними сочинениями, например, трактатом «О граде Божием» мы встречаем ту же триаду:

«Поскольку мы люди, созданные по образу Творца своего, у Которого и Вечность истинна, и Истина вечна, и Любовь вечна и истинна, и Который сам есть вечная, истинная и достохвальная Троица, неслиянная и нераздельная; то в тех вещах, которые ниже нас, но которые сами не могли бы ни существовать каким бы то ни было образом (*aliquo modo essent*), ни удерживать какой-либо вид (*aliqua specie continerentur*), ни стремиться к какому-нибудь порядку, ни удерживать его (*aliquem ordinem vel appetere, vel tenere*), если бы не были сотворены Тем, Кому свойственно высочайшее бытие, Который высочайше премудр и высочайше благ (*qui summe est, qui summe sapiens est, qui summe bonus est*), — в этих вещах, неустанно пробегая все сотворенное Им, мы должны разыскивать как бы некоторые следы Его (*quaedam ejus vestigia*), отпечатленные Им в одном месте более, в другом – менее»⁵⁷⁰.

Как видим, Августин пользуется здесь хорошо известным нам методом «физической аналогии», который предполагает, что в творении должны присутствовать следы (*vestigia*) деятельности Творца *ad extra*. Однако речь идет не просто о случайно выбранной аналогии, как это было прежде у апологетов (*солнце – свет – сияние, корень – ствол – ветвь, источник – ручей – река* и т.п.)⁵⁷¹, но *аналогии причинного типа*: поскольку в каждой вещи сотворенного мира можно наблюдать три базовых характеристики или параметра, это предполагает, что их причина также должна быть *тройственной* (*causa trina*). Таким образом, Августин строит свою

⁵⁶⁸ De vera rel. 7.13. Ср. Ibid. 55.113; Ep. 11.3: Nulla natura est, Nebridi, et omnino nulla substantia quae non in se habeat haec tria, et prae se gerat: primo ut sit deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo quod est maneat quantum potest. Primum illud causam ipsam naturae ostendat, ex qua sunt omnia; alterum, speciem per quam fabricantur, et quodammodo formantur omnia; tertium, manentiam quamdam, ut ita dicam, in qua sunt omnia. Quod si fieri potest ut aliquid sit, quod non hoc vel illud sit, neque in genere suo maneat; aut hoc quidem aut illud sit, sed non sit, neque in genere suo maneat quantum potest; aut in suo genere quidem pro ipsius sui generis viribus maneat, sed tamen nec sit, neque hoc vel illud sit: fieri etiam potest, ut in illa Trinitate aliqua persona praeter alias aliquid faciat. At si cernis necesse esse ut quidquid sit, continuo et hoc aut illud sit, et in suo genere maneat quantum potest, nihil tria illa praeter invicem faciunt.

⁵⁶⁹ См. Schindler. 1965. S. 21–22.

⁵⁷⁰ De civ. Dei XI 28. Ср. De Trinit. VI 10.12: Haec igitur omnia, quae arte divina facta sunt, et unitatem quamdam in se ostendunt, et speciem, et ordinem. Quidquid enim horum est, et unum aliquid est, sicut sunt naturae corporum, et ingenia animarum; et aliqua specie formatur, sicut sunt figurae vel qualitates corporum, ac doctrinae vel artes animarum; et ordinem aliquem petit aut tenet, sicut sunt pondera vel collocationes corporum, atque amores aut delectationes animarum. Oportet igitur ut creatorem, per ea quae facta sunt, intellectum conspicientes, Trinitatem intelligamus, cujus in creatura, quomodo dignum est, apparet vestigium.

⁵⁷¹ Следует отметить, что Августин, следуя раннехристианской традиции, также иногда использует эти «физические аналогии» в качестве внешней иллюстрации того, каким образом нечто может быть одновременно единым и троичным (см. De fide et symb. 9.17 и др.); однако не придает им какого-то онтологического значения, никак не соотнося их ни с икономическим проявлением Божественной Троицы *ad extra*, ни тем более с ее внутренней жизнью *ad intra*.

«тринитарную онтологию» таким образом, чтобы она напрямую отражала в себе «тринитарную теологию»:

Бог			мир		
Отец	Сын	Дух	Бытие (esse)	форма (species)	порядок (ordo)
Высшее Бытие (summe est)	Высочайшая Премудрость (summe sapiens est)	Высочайшее Благо (summe bonus est)	то, благодаря чему вещи пребывают	то, благодаря чему вещи различаются	то, благодаря чему вещи согласуются с собой
Истинная Вечность	Вечная Истина	Вечная и истинная Любовь	то, благодаря чему вещи существуют	то, благодаря чему вещи суть таковые	то, благодаря чему вещи согласуются с собой

Выше мы указали на предположительные теологические источники этой «тринитарной онтологии» Августина, такие как формула апостола Павла: «Ибо все из Него, через Него и к Нему» (Рим. 11:36) и ее истолкование в тринитарном смысле у греческих и латинских христианских теологов IV века. Но есть ли у этой концепции философские источники? И если да, то каковы они? В свое время еще Вилли Тайлер, специально занимавшийся вопросом влияния философии Порфирия на мысль Августина, выдвинул гипотезу⁵⁷² о том, что в основе трех элементов этих августиновских триад лежат три базовые онтологические категории, предположительно, характерные для метафизики Порфирия: οὐσία – εἶδος – τάξις. Однако эта гипотеза не подтверждается сохранившимися текстами Порфирия, но лишь вторичной передачей его учения поздними неоплатониками⁵⁷³. Так, Прокл в своем «Комментарии к *Тимею*» приписывает Порфирию различие между Отцом как создателем материи и всего космоса в целом (πατήρ ὁ ἀφ' ἑαυτοῦ γεννῶν τὸ ὅλον, ὅλου αἴτιος) и Демиургом (ποιητής) как Началом, упорядочивающим мировую материю, подобно тому, как распорядитель дома наводит в нем порядок (ὁ οἰκοδόμος τῆς οἰκίας)⁵⁷⁴. Кроме того, некоторые исследователи⁵⁷⁵ приписывают Порфирию следующее представление, излагаемое Проклом в том же «Комментарии» в виде гипотезы: можно говорить, что Демиург (вероятно, мировая Душа) — это одна единственная причина мира (τὸν δημιουργὸν πάντων ἕνα ὄντα αἴτιον), поскольку он сам содержит в себе разные уровни реальности: Благо (τὸ ἑαυτοῦ ἀγαθόν), умопостигаемый образец (τὸ ἐν αὐτῷ παράδειγμα) и собственное творческое и упорядочивающее начало (τὸ ποιητικὸν ἰδίωμα καὶ τεχνικόν), и действует в соответствии с этими началами, порождая материю в соответствии с Благом (κατὰ τὸ ἀγαθὸν ὕλη = οὐσία), форму в соответствии с образцом (κατὰ τὸ παράδειγμα τὸ ἐν αὐτῷ εἶδος) и порядок в космосе в соответствии со своей собственной творческой

⁵⁷² Theiler. 1933. S. 32–35. Эту точку зрения поддерживают также П. Адо (*Hadot*. 1968. Vol. I. P. 478) и К. Морескини: «Это формулирование отношений между созидающей Троицей и параметрами бытия восходит, судя по всему, к Порфирию» (*Морескини*. 2011. С. 527).

⁵⁷³ Schindler. 1965. S. 52.

⁵⁷⁴ Procl. Com. in Tim. Vol. 1. P. 300.1–6.

⁵⁷⁵ Theiler. 1933. S. 15; Beutler R. Porphyrios // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Bd. 43. Stuttgart, 1953. S. 304.

особенностью (κατὰ τὸ τεχνικὸν ἰδίωμα ἢ τάξις)⁵⁷⁶. Если свести все это вместе, то, согласно Порфирию, через посредство мировой Души Единое–Благо выступает как причина материи, или сущности, мира; Ум как умопостигаемый образец — причина формы мира; а мировая Душа как его непосредственный Демиург — причина царящего в мире порядка. О похожем учении Порфирия свидетельствует и Иоанн Филопон, согласно которому, Порфирий логически различал три момента в творении мира: Единое–Благо производит материю мира (ὕλην), Ум придает ей форму (σωματωθῆ ὕλη) и производит тела (τὰ ὑποστάντα σώματα), а Демиург (Душа) придает миру упорядоченность (τὰ σωματωθέντα ταχθῆ, θεὸς ὁ ταῦτα τάσσω)⁵⁷⁷. Однако впоследствии А. Шиндлер⁵⁷⁸ и О. Дю Руа⁵⁷⁹ подвергли аргументы Тайлера критическому анализу и показали, что ранняя тринитарная модель Августина ближе к Плотину, чем к Порфирию⁵⁸⁰. Так, Плотин полагает, что Единое является причиной всякого единства и меры, без которого вещь не может существовать⁵⁸¹; что Ум, будучи образом Единого, является для всех вещей источником формы и определенности бытия⁵⁸²; наконец, что мировая Душа обладает в мире упорядочивающей и связующей функцией⁵⁸³.

Интересно, что сам Августин в качестве источника своей триады: *бытие – форма – порядок* ссылается не на философскую традицию, а на античную логикориторическую традицию, в которой было принято исследовать и обсуждать какой-либо предмет с трех сторон или с трех вопросов. Так, изложив приведенное выше представление о Троице как «тройственной причине» в сборнике «О различных вопросах», Августин добавляет:

«Потому и когда разыскивают истину, также невозможно, чтобы существовало более, чем три рода вопросов (tria genera quaestionum): существует ли [нечто] вообще, является ли оно тем или другим, должно ли оно быть одобрено или осуждено»⁵⁸⁴.

Эти три вопроса, в своей сути восходящие к Аристотелю⁵⁸⁵, были известны Августину из латинской риторической традиции — через Цицерона и Квинтиллиана⁵⁸⁶. Однако если у них они были не более, чем логическим средством изложения мыслей и построения речей, Августин наделяет их онтологическим статусом, тем самым создавая свою «тринитарную онтологию»⁵⁸⁷, причиной которой служит «тринитарная теология», т.е. сама Божественная Троица.

⁵⁷⁶ *Procl. Com. in Tim. Vol. 1. P. 388.13–20.* Однако, как справедливо замечает О. Дю Руа, «нет никакой уверенности в том, что это учение Порфирия» (*Du Roy. 1966. P. 404*).

⁵⁷⁷ *Ioann. Philop. De aetern. mund. VI 14. P. 164.18–165.6.*

⁵⁷⁸ *Schindler. 1965. S. 15–21, 52–53.*

⁵⁷⁹ *Du Roy. 1966. P. 402–409.*

⁵⁸⁰ Следует отметить, что о метафизических триадах позднего неоплатонизма (Ямвлиха, Сирана, Прокла), которые мы рассматривали выше в связи с учением об «умопостигаемой триаде», Августин не имел никакого представления.

⁵⁸¹ *Plotin. Enn. V 5.5; VI 8.10; VI 9.1–2* и др. Впрочем, Единое есть непосредственная причина бытия и единства только для Ума, а через посредство Ума и Души — причина для всего остального.

⁵⁸² *Enn. I 6.2; V 1.7* и др.

⁵⁸³ *Enn. III 2.16; III 3.1; VI 9.2* и др.

⁵⁸⁴ *Aug. De div. quaest. 18: Ideoque etiam cum veritas quaeritur, plus quam tria genera quaestionum esse non possunt; utrum omnino sit, utrum hoc an aliud sit, utrum approbandum improbandumve sit.* Cp. *Confess. X 10.17: tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit.*

⁵⁸⁵ См. *Aristot. Anal. Post. II 1, 89b 23–25: ζητούμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἔστιν.*

⁵⁸⁶ См. *Cicero. Orator. 15.45; Quintillian. Institut. orator. III 6.45; III 6.80; cp. Marcian. Capella. De nuptiis, V 444.*

⁵⁸⁷ *Sullivan. 1963. P. 90; Schindler. 1965. S. 58.*

Точно как же Августин использует для этого и известное деление философии на три части: *физику*, *логику* и *этику* — деление, которое он приписывает Платону. так, разбирая в восьмой книге трактата «О граде Божиим» мнения неоплатоников, которые он считает истинными, Августин говорит:

«Ибо возможно, что те, которые приобрели известность своим наиболее тонким и правильным пониманием Платона, которого вполне заслуженно ставят гораздо выше всех философов разных народов, и последовавшие ему, именно благодаря этому высказываются о Боге так, что в Нем находится и причина бытия, и способность мышления, и порядок жизни (*et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi*). Из этих трех положений одно представляется относящимся к физической части философии (*ad naturalem*), другое — к логической (*ad rationalem*), третье — к этической (*ad moralem partem*). Ибо если человек создан так, что благодаря той части, которая имеет в нем превосходство [над остальными], он может достигать того, что все превосходит, т. е. единого, истинного, всеблагого Бога, без Которого не существует никакая природа, не наставляет никакое учение и не приносит пользы никакая практика (*nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit*); то Он Сам должен быть для нас и предметом искания, так как в Нем все для нас прочно (*serta sunt omnia*), и предметом познания, так как в Нем все для нас истинно (*certa sunt omnia*), и предметом любви, так как в Нем все для нас правильно (*recta sunt omnia*)»⁵⁸⁸.

Если представить это в виде таблицы, мы получим следующие тринитарные формулы:

Отец	Сын	Дух
предмет искания	предмет познания	предмет любви
причина бытия (<i>causa subsistendi</i>)	причина способности мышления (<i>ratio intelligendi</i>)	причина порядка жизни (<i>ordo vivendi</i>)
физика	логика	этика
природа	учение	практика

Мы видели, что подобный ход мысли был инициирован св. Амвросием⁵⁸⁹; однако, только Августин придал ему законченную форму, встроив его в свою «тринитарную онтологию» и согласовав с «тринитарной теологией». Кроме того, для ранней формы тринитарной доктрины Августина характерно использование и некоторых других триад, формирующих его «тринитарную онтологию»:

⁵⁸⁸ De civ. Dei VIII 4; ср. XI 25.

⁵⁸⁹ См. выше, *Ambr.* Exp. Luc. Prol. 5. Интересно, что Амвросий по-другому соотносит части философии с Лицами Троицы: физика = Отец, этика = Сын, логика = Дух. Такой порядок более соответствует как *икономию*, так и неоплатоническому учению об «умопостигаемой триаде» (*бытие – жизнь – мышление*), которое, как мы увидим далее, было хорошо известно Августину, но которое он переосмыслил в библейском духе, отождествив мышление с Сыном, а жизнь — с Духом (см. ниже).

мера (modus)	форма (species)	порядок (ordo) ⁵⁹⁰
мера (mensura)	число (numerus)	порядок (ordo) ⁵⁹¹
мера (mensura)	число (numerus)	вес (pondus) ⁵⁹²

Как представляется, все эти триады служат той же самой цели, что и основная триада: *esse – species – ordo*, — а именно, чтобы показать наличие во внешнем мире различных следствий единой «тройственной Причины» (*causa trina*), т.е. следов Божественной Троицы (*vestigia Trinitatis*)⁵⁹³. При этом речь идет не столько об отражении в творении характерных особенностей Лиц Троицы или внутренних отношений между Ними *ad intra*, сколько об Их внешнем проявлении *ad extra* в качестве тройственной причинности тех или иных параметров сотворенных вещей⁵⁹⁴. Однако, как мы увидим далее, помимо «следов Троицы» во внешнем мире Августин вскоре откроет для себя «образ Троицы» (*imago Trinitatis*)⁵⁹⁵ во *внутреннем мире* — в структуре человеческой души, ее способностях и самосознании. Только открытие Августином «психологической троицы» во «внутреннем человеке» позволит ему понять, каким образом «тринитарная рефлексия непосредственно связана с природой *ad intra* внутритроичных процессов» в Боге⁵⁹⁶. В этом заключается переход к той зрелой форме тринитарной доктрины Августина, которую мы рассмотрим в следующих параграфах. В целом же, рассмотренная нами ранняя форма тринитарной доктрины Августина, испытавшая на себе сильное влияние неоплатонической

⁵⁹⁰ De nat. bon. 3, 13, 18, 23; De Gen. contra Manich. I 16.26; De civ. Dei V 11; XI 15.

⁵⁹¹ De lib. arb. II 20.54: omnem quippe rem, ubi mensuram et numerum et ordinem videris, Deo artificio tribuere ne cuncteris.

⁵⁹² De Gen. contra Manich. I 16.26: nec alium invenies, nisi ubi summa mensura, et summus numerus, et summus ordo est, id est Deum, de quo verissime dictum est, quod omnia in mensura, et numero, et pondere disposuerit; ср. De Gen. ad. litt. IV 3–4; De civ. Dei V 11; De Trinit. III 8.15; III 9.18; XI 11.18. Эта триада: *мера – число – вес*, встречающаяся у Августина неоднократно, взята из книги Премудрости: «Ты все расположил мерою, числом и весом» (Прем. 11:21); однако Августин переосмыслил ее в свете своей «тринитарной онтологии», так что *вес* (*pondus*) в ней означает стремление или тяготение всех творений к своему Первоначалу как своей конечной цели, каковой является «высочайшая *Мера*», или абсолютное *Единство* (*unum*); *число* же есть принцип различия вещей согласно их форме и устройству, которое поддается измерению (см., например, De Gen. ad. litt. IV 3: mensura omni rei modum praefigit et numerus omni rei speciem praebet et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit, ille (sc. Deus) primitus et veraciter et singulariter ista est, qui terminat omnia et format omnia et ordinat omnia, nihilque aliud dictum intellegitur, quomodo per cor et linguam humanam potuit: omnia in mensura et numero et pondere disposuisti, nisi: omnia in te disposuisti? Ср. Contra Faustum XX 7: inde etiam omnibus corporibus mensura, ut subsistant, numerus, ut ornentur, pondus, ut ordinentur). Несмотря на библейские истоки этой триады, по мнению К. Морескини, здесь у Августина «мощно проступает влияние со стороны платонизма и пифагореизма» (Морескини. 2011. С. 528).

⁵⁹³ De Trinit. XI 1.1; De civ. Dei XI 28.

⁵⁹⁴ Как верно заметил К. Морескини применительно к августиновской триаде: *мера – число – вес*, «Бог творит в силу того, что мера, число и вес пребывают в Нем в форме первоначала. Бог же Сам по Себе есть только универсальное Единство без меры, без числа и без веса, ибо Он является Творцом порядка, но порядок не есть Он Сам» (Морескини. 2011. С. 524; ср. Aug. De Gen. ad. litt. IV 3: neque enim Deus mensura est aut numerus aut pondus aut ista omnia. Ibid. IV 4: mensura autem sine mensura est, cui aequatur quod de illa est, nec alicunde ipsa est; numerus sine numero est, quo formantur omnia, nec formatur ipse; pondus sine pondere est, quo referuntur, ut quiescant, quorum quies purum gaudium est, nec illud iam refertur ad aliud).

⁵⁹⁵ De Gen. opus. imperf. 16; Serm. 52.17–19; De Trinit. VII 6; IX 12; XII 6–7; XIV 19; XV 7; De civ. Dei XI 26.

⁵⁹⁶ Sullivan. 1963. P. 93. Именно поэтому мы считаем ошибочным тезис А. Шиндлера (Schindler. 1965. S. 35) о том, что «психологические триады» Августина проистекают из его «тринитарной онтологии» (подробнее см. ниже).

метафизики, во многом предопределила дальнейшее развитие его тринитарных взглядов вплоть до трактата «О Троице», и таким образом оказала определяющее влияние на формирование всей последующей западной тринитарной доктрины.

2.3. *Зрелая форма тринитарной доктрины Августина: «тринитарное cogito» и «психологическая теория» Троицы.* Дальнейшее формирование тринитарной доктрины Августина и приобретение ей той классической формы, которая была воспринята последующей западной патристической и средневековой традицией, связано с интересом Августина к человеческому сознанию и его структуре. Рассмотрим кратко представления Августина о сознании.

2.3.1. «Тринитарное cogito» и теория «умопостигаемой триады». Когда, в ходе полемики со скептицизмом Новой Академии, отрицавшим саму возможность достоверного познания (*nihil sciri posse*)⁵⁹⁷, Августин искал способ доказать эту возможность⁵⁹⁸, уже тогда он обратил внимание на первичную достоверность самосознания как на неопровержимый аргумент против всякого скептицизма (так называемый *cogito-type argument*⁵⁹⁹), в котором многие видели предвосхищение декартовского *cogito*⁶⁰⁰. Вот как Августин формулирует этот аргумент в своем зрелом трактате «О граде Божиим»:

«Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны Академиков, которые могли бы сказать: “А что если ты ошибаешься?” Но если я ошибаюсь, я существую (*si enim fallor, sum*). Ибо кто не существует, тот, конечно, не может и ошибаться; следовательно, я существую, если ошибаюсь. Итак, поскольку я существую, если ошибаюсь, то каким же образом я ошибаюсь в том, что существую, если я несомненно существую, коль скоро ошибаюсь? Поскольку же я должен существовать, чтобы ошибаться, даже если бы и ошибался, то нет никакого сомнения, что я не ошибаюсь в том, что знаю о своем существовании. Из этого следует, что я не ошибаюсь и в том, что я знаю то, что я знаю»⁶⁰¹.

Для нашей темы особенно важно, что с самого начала это августиновское *cogito* имело именно *тринитарный характер*, поскольку включало в себя не одно, а сразу три самодостоверных положения. В самом деле, в уже «Монологам» мы встречаем следующее рассуждение:

«(Разум): Ты, кто хочешь познать себя, знаешь ли, что ты существуешь (*scis esse te*)?»

(Августин): Знаю...

(Разум): Итак, знаешь ли ты, что ты мыслишь (*cogitare te scis*)?»

(Августин): Знаю.

(Разум): Следовательно, истинно, что ты мыслишь.

(Августин): Истинно...

(Разум): Итак, ты любишь жить (*vivere igitur amas*)?»

(Августин): Согласен...

⁵⁹⁷ Contra Acad. III 5.12

⁵⁹⁸ Различные аргументы Августина против скептиков см. Contra Acad. III 10–20.

⁵⁹⁹ Ayres. 2010. P. 136.

⁶⁰⁰ Drecoll. 2007. P. 65; Морескини. 2011. С. 498.

⁶⁰¹ De civ. Dei XI 26: Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium, Quid, si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer; procul dubio in eo quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi me esse, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me. Cp. Soliloq. II 1.1; De ver. rel. 39.73; De Trinit. X 10.14; XV 12.21; Enchir. 20.

(Разум): Итак, ты любишь жить не ради самой жизни, но ради познания.

(Августин): Согласен с этим заключением...

(Разум): Поскольку ты считаешь, что никто не является несчастным благодаря познанию, из чего весьма вероятно [заключить], что мышление делает блаженным; но никто не блажен, если он не живет, и никто не живет, если он не существует. [Итак], ты хочешь существовать, жить и мыслить, но существовать, чтобы жить, а жить, чтобы мыслить. Следовательно, ты знаешь, что ты существуешь, знаешь, что ты живешь, и знаешь, что ты мыслишь»⁶⁰².

Таким образом, согласно Августину, первичная достоверность самосознания имеет *тринитарную структуру* (вслед за О. Дю Руа⁶⁰³ мы будем называть ее «тринитарным *cogito*»), поскольку необходимо предполагает, что тот, кто *мыслит*, не только *существует*, но и *живет*. Очевидно, в основе данного умозаключения лежит неоплатоническая теория «умопостигаемой триады» (*бытие – жизнь – мышление*), хорошо известная Августину из сочинений Плотина и Мария Викторина⁶⁰⁴. Действительно, уже в ранних философских сочинениях⁶⁰⁵ Августин начинает использовать теорию «умопостигаемой триады»⁶⁰⁶ на психологическом уровне, для познания структуры человеческой души, в которой бытие, жизнь и мышление составляют три конститутивных момента или аспекта ее самосознания⁶⁰⁷. Кроме того, Августин, подобно Викторину⁶⁰⁸, использует восходящий к неоплатонизму⁶⁰⁹ метод религиозно-философского познания, в котором самопознание (или *интроспекция*) является путем к богопознанию, когда внутренняя жизнь Бога познается *по аналогии* с внутренней жизнью человеческой души (т.е. с помощью «психологической аналогии»)⁶¹⁰.

⁶⁰² Soliloq. II 1.1 (esse vis, vivere et intelligere; sed esse ut viuas, vivere ut intelligas. Ergo esse te scis, vivere te scis, intelligere te scis). Ср. De vita beata II 7; De lib. arb. I 7.16; II 3.7; De Trinit. X 10.13 (Et nulli est dubium, nec quemquam intelligere qui non vivat, nec quemquam vivere qui non sit. Ergo consequenter et esse et vivere id quod intelligit).

⁶⁰³ Du Roy. 1966. P. 432.

⁶⁰⁴ См. Hadot. 1962. P. 425. П. Адо также предполагает возможное непосредственное влияние Порфирия на использование Августином теории «умопостигаемой триады» (Hadot. 1968. Vol. I. P. 477). Однако, как мы видели выше (Aug. De civ. Dei X 23; X 29), Августин не совсем понимал разницу между неоплатоническими триадами: *Единое – Ум – Душа* и *Бытие – Жизнь – Мышление*. По мнению того же Адо, другим источником диалектических рассуждений Августина о взаимосвязи бытия, жизни и познания мог быть Аристотель и его рассуждение о счастье в *Никомаховой этике* (см. Aristot. Eth. Nicom. IX 9 1170 a 16 – 1170 b 19; Hadot. 1962. P. 438–439). Кроме того, у Аристотеля Адо усматривает истоки еще одной «психологической триады» Августина: *бытие – знание – любовь* (см. De civ. Dei XI 26), которую мы рассмотрим ниже. Однако, при определенных сходствах (по нашему мнению, весьма отдаленных) между рассуждением Аристотеля и Августина, последний, как мы указали выше, вряд ли был знаком с этим сочинением Аристотеля, равно как и с порфириевским комментарием на него, существование которого вообще сомнительно.

⁶⁰⁵ См. Aug. Soliloq. II 1.1; De ver. rel. 31.57; De lib. arb. II 3.7 и др.

⁶⁰⁶ Хотя, как мы выясним далее, «умопостигаемая триада» впоследствии уступает место другим «психологическим триадам» Августина, она встречается и в его поздних фундаментальных трудах (см. Confess. XIII 11.12; 16.19; De civ. Dei XI 26–28; De Trinit. X 10.13; X 11.17–12.19).

⁶⁰⁷ Cipriani. 1994. P. 311; Hadot. 1962. P. 425; Ayres. 2010. P. 135.

⁶⁰⁸ См. Victorin. Adv. Ar. I 20.24–37; 32.16–78; 61.1–64.8 и др. Подробнее см. выше.

⁶⁰⁹ См. Plotin. Enn. IV 3.1; V 1.11; VI 2.6.1–17; VI 2.7.1–4; VI 7.41 и др.; Porph. Sent. 40–44. Несомненно, что Августин испытал прямое влияние неоплатонизма в этом вопросе, так же как и в учении об «умопостигаемой триаде» (см. Hadot. 1962. P. 433). Однако интенцию к самопознанию (nosce te) он мог воспринять также от Цицерона (см. Cicero. Tusc. disp. I 22.52; см. также Schindler. 1965. S. 203).

⁶¹⁰ См. Aug. Contra Acad. III 19.42; De ord. II 18.47–48; Soliloq. I 2.7; De ver. rel. 39.72; Contra epist. Manich. XXXVI. 41; De Trinit. X 8.11–12.19 (cognosce te ipsam); De civ. Dei XI 26 и др. См. также: Henry. 1950. P. 53–54.

Кроме того, с помощью теории «умопостигаемой триады» Августин выстраивает свое знаменитое доказательство бытия Бога, основанное на наличии в мире различных степеней совершенства творений: от творений, обладающих простым существованием, разум восходит к тем, что обладают жизнью и чувствами, от них — к разумным и мыслящим существам, выше которых должна существовать некая неизменная и вечная природа, которая представляет собой наивысшее совершенство, т.е. Бог⁶¹¹. Более того, именно в наличии одновременно всех трех элементов «умопостигаемой триады» Августин видел превосходство человека над всеми остальными творениями и его подобие своему Творцу. Так, разбирая в своем раннем сочинении «О 83-х различных вопросах» вопрос о том, в каком смысле в Библии сказано, что человек сотворен *по образу и подобию Божию* (Быт. 1:26), Августин замечает:

«Вещи могут быть названы подобными Богу (*similes Deo*) во многих смыслах: одни — будучи сотворенными сообразно силе и премудрости, ведь и в Нем Самом пребывают несотворенные Сила и Премудрость (*virtus et sapientia non facta*); другие живут лишь потому, что Он в высшей степени и изначально живет (*summe et primitus vivit*); третьи существуют в силу того, что Он в высшей степени и изначально существует (*summe et primitus est*). Поэтому и то, что лишь существует, но не живет или не мыслит, является все же Его подобием, но не в совершенстве, а лишь отчасти, ведь и это есть нечто благое на своем месте, тогда как Он благ превыше всего того, что является благим от Него. А все, что живет, но не мыслит, немного больше причастно подобию. Ибо то, что живет, также и существует, однако не все, что существует также и живет. В свою очередь, то, что мыслит, уже настолько приближается к подобию Ему (*illi similitudini proxima*), что нет среди творения ничего более близкого (*propinquius*). В самом деле, то, что причастно мудрости — и живет и существует, а то, что живет — с необходимостью существует, но не обязательно мыслит. Поэтому, так как человек может быть причастен мудрости сообразно “внутреннему человеку” [т.е. душе], то сообразно ему он обладает образом [Божиим] так, что образуется [Богом] без посредства какой-либо природы (*nulla natura interposita*), и потому нет ничего более сопряженного с Богом (*nihil sit Deo conjunctius*). Ибо [человек] и мыслит, и живет, и существует; так что нет ничего лучше этого творения (*et sapit enim et vivit et est, qua creatura nihil est melius*)»⁶¹².

Если изобразить это в виде схемы, получим следующее соотношение между свойствами человеческого самосознания и Божественного Бытия:

Бог			“внутренний человек” (душа)		
высшее и первичное Бытие	несотворенная Сила и Премудрость	высшая и первичная Жизнь	существует	живет	мыслит
(Отец)	(Сын)	(Дух)	бытие	жизнь	мышление

⁶¹¹ См. *De lib. arb.* I 10.21; II 3.7–6.14.

⁶¹² См. *De div. quaest.* 51.2 (пер. Д. Смирнова с небольшими изменениями). Ср. *Ibid.* 67.5; *De lib. arb.* I.8.18; *Exp. quar. prop. Ep. ad Rom.* 53; *De Trinit.* XI 5.8 (*Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam ejus imago dicenda est: sed illa sola qua superior ipse solus est. Ea quippe de illo prorsus exprimitur, inter quam et ipsum nulla interjecta natura est*).

Итак, мы видим, что Августин постепенно перешел от использования «умопостигаемой триады» при описании внутренней структуры человеческого самосознания к описанию полноты Божественного Бытия, понимаемого в тринитарном смысле. Так, в трактате «Об истинной религии» Августин дает такое определение Бога:

«Бог есть неизменная природа, стоящая выше разумной души; и первая Жизнь (*prima vita*) и первое Бытие (*prima essentia*)⁶¹³ находятся там же, где и первая Премудрость (*prima sapientia*)»⁶¹⁴.

При этом Августин, в отличие от Викторина, никогда не утверждает *explicito*, что «умопостигаемая триада» соотносится с Лицами христианской Троицы или что она есть «образ Троицы» в человеческой душе⁶¹⁵. И если в некоторых местах, как в только что рассмотренных, мы можем вывести такое заключение, то это будет зависеть от нашей интерпретации текстов Августина⁶¹⁶. Таким образом, следует признать, что хотя «умопостигаемая триада», появившись в ранних философских сочинениях Августина в качестве «тринитарного *cogito*», не исчезла и из его позднейшего учения о Боге, она не стала фундаментальной схемой его метафизики и тринитарной теологии⁶¹⁷.

Вероятно, это связано с тем, что эта первоначальная форма «тринитарного *cogito*» Августина: «я существую, я живу, я мыслю» (*sum, vivo, intelligo*), постепенно,

⁶¹³ В данном случае, как и в некоторых подобных, как представляется, термин *essentia* означает не сущность, а бытие Божие, которые, впрочем, по мнению Августина, в Боге совпадают (см. ниже).

⁶¹⁴ De ver. rel. 31.57. См. также Solilioq. I 1.3; De immort. anim. 12.19 и 15.24, где то же самое говорится о Боге как высшей и неизменной Истине (*veritas incommutabilis*), а также комментарий к последнему месту в Retract. I 5.2. Предположительно, «умопостигаемая триада» как модель Троицы встречается и в зрелых сочинениях Августина (см. De Trinit. VI 10.11 (*esse, vita, intellectus*); XV 13.22; De civ. Dei VIII 4–6; Tract. in Ioan. 99.4). Следует отметить, что у Августина термин *sapientia* часто выступает как аналог термина *intelligentia* у Викторина, поскольку в Библии (в частности, у ап. Павла, см. 1 Кор 1:24) Премудрость — это имя Сына Божия, что является общепризнанным в патристике (см. Bell. 1985. P. 20, п. 76). Кроме того, существует еще одно важное различие между использованием «умопостигаемой триады» у Августина и Викторина: применительно к Богу Августин инверсирует два последних элемента «умопостигаемой триады» (*жизнь и мышление*) и располагает их в следующем порядке: *бытие – мышление – жизнь*. Вероятно, такая инверсия объясняется не столько влиянием на Августина тех или иных философских концепций (см. Plotin. Enn. VI.6.8.17–22; VI.6.15.2), сколько тем, что Августин, в согласии с уже сложившейся патристической традицией, соотносит в Боге мышление с Сыном как с Божественным Логосом и Премудростью, а жизнь — со Св. Духом как с Началом всякой природной и нравственной жизни (ср. Du Roy. 1966. P. 176; Manchester. 1992. P. 217).

⁶¹⁵ См. Hadot. 1962. P. 425; Du Roy. 1966. P. 176–177. Остается до конца не выясненным вопрос, почему Августин не последовал в этом за Викториним. П. Адо объяснял отказ Августина видеть в «умопостигаемой триаде» образ Троицы тем, что глаголы «быть» и «жить» — непереходные (Hadot. 1962. P. 427, подробнее см. ниже), а Д. Бэлл связывал это с уточнением понятия образа Божия как высшей части души (Bell. 1985. P. 19, подробнее см. ниже). Н. Чиприани предложил теолого-догматическое объяснение этого факта: Августин отказался применять «умопостигаемую триаду» к Лицам Троицы, поскольку все ее элементы (бытие – жизнь – мышление) указывают не на различие Лиц (на какое указывают только личные имена, означающие взаимные отношения), а на единство Божественной сущности и ее атрибутов, что Чиприани связывал с влиянием на Августина св. Амвросия Миланского (см. Cipriani. 1994. P. 311; 2002. P. 268). Однако данное объяснение нам кажется неубедительным, поскольку оно противоречит зрелому тринитарному учению Августина, основанному на «психологической аналогии» (подробнее см. ниже). Наконец, Л. Айрес вслед за Чиприани указывает на критическую реакцию со стороны Августина на тринитарное учение Мариа Викторина как возможное объяснение ограниченного употребления Августином «умопостигаемой триады» (Ayres. 2010. P. 294).

⁶¹⁶ Bell. 1985. P. 20; Cipriani. 2002. P. 268. Дэвид Бэлл, в частности, справедливо замечает, что утверждение Августина о том, что мыслящий ум (*mens rationalis*) есть образ Троицы, имплицитно подразумевает, что этот ум необходимо предполагает и включает в себя бытие, жизнь и мышление (Bell. 1985. P. 25).

⁶¹⁷ Du Roy. 1966. P. 175–176; Ayres. 2010. P. 135, 294.

к 400 г.⁶¹⁸, трансформировалась в новую форму, впервые предложенную в 13-й книге «Исповеди»: «я существую, я мыслю, я хочу» (*sum, nosco, volo*)⁶¹⁹, легшую в основу его «психологической тринитарной модели», анализу которой мы посвятим следующий параграф этой главы. Есть все основания полагать, что эта «психологическая триада» Августина является всего лишь модификацией «умопостигаемой триады», в которой термин «жизнь» был заменен на термин «воля» и изменен порядок второго и третьего термина. Действительно, как считает Оливье Дю Руа, «*cogito*, состоящее из бытия, знания и воли представляется простой переработкой *cogito*, состоящего из бытия, жизни и мышления»⁶²⁰.

Но как объяснить этот переход Августина от одной формы *cogito* к другой? Как предполагают некоторые исследователи⁶²¹, такой переход может быть связан с уточнением понятия «образа Божия» (*imago Dei*) в человеке: Августин постепенно стал отождествлять его не со всей душой (которая существует, живет и мыслит), как это было раньше⁶²², но ограничил его лишь высшей разумной частью души, т.е. *мыслящим умом* (*mens rationalis, mens intellectualis*), который помнит, мыслит и желает самого себя⁶²³. Другое объяснение заключается в том, что новая форма «тринитарного *cogito*» (*бытие – мышление – воля*) в большей степени соответствовала представлениям Августина о «тринитарной онтологии» и теории «Божественной иллюминации»⁶²⁴. Кроме того, был выдвинут и филологический аргумент: по мнению Пьера Адо, в «умопостигаемой триаде» только последний глагол *intelligere* переходный, а глаголы *esse* и *vivere* — непереходные, в то время как в основной «психологической тринитарной модели» Августина (помнить – мыслить – хотеть) все глаголы — переходные, так что могут быть обращены друг на друга и указывать на взаимные отношения Лиц Троицы⁶²⁵. Наконец, можно предположить, что таким образом Августин соединил свой интерес к аргументу от первичной достоверности самосознания, развитому им в полемике со скептиками, со своим стремлением доказать единство человеческой воли (*voluntas*) и человеческого духа (*mens*) против

⁶¹⁸ Согласно Дж. Салливану, «Августин обнаружил психологическую триаду в человеке только при написании последней части *Confessiones*, а ее детальное изложение было дано лишь через десять лет, при написании последней части *De Trinitate*» (*Sullivan*. 1963. P. 92).

⁶¹⁹ *Aug. Confess.* XIII 11.12.

⁶²⁰ *Du Roy*. 1966. P. 432. Ср. *Ayres*. 2010. P. 135 (со ссылкой на Дю Руа). К такому же выводу мы пришли совершенно независимо еще в 2007 году, когда исследование О. Дю Руа нам еще не было знакомо (см. *Фокин*. 2007. С. 178).

⁶²¹ См. *Hadot*. 1962. P. 424–425; *Bell*. 1985. P. 19.

⁶²² См. *Aug. De div. quaest.* 51.2.

⁶²³ См. *Aug. De Trinit.* XIV 12.15 (Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare a quo facta est); XIV 12.16 (*rationalis et intellectualis natura, quae hominis mens est, ad ejus qui eam fecit imaginem facta*); ср. V 1.2; XII 15.24; *De civ. Dei* XI 26; XXII 24.2 и др. По мнению О. Дю Руа, в *De Trinit.* X 10.13–14 наглядно представлено, как изначальная форма «тринитарного *cogito*» (*esse, vivere, intelligere*) трансформировалась в новую форму: *memoria, intelligentia, voluntas* (см. *Du Roy*. 1966. P. 175, п. 5–6). В самом деле, в *De Trinit.* X 10.13 Августин говорит следующее: «Ум определенно знает, что это [т.е. «познай самого себя»: *Cognosce te ipsam*] говорится ему самому, а именно, тому, который существует, живет и мыслит (*quae est, et vivit, et intelligit*) ... Все люди знают, что они мыслят, существуют и живут ... Также они знают, что они хотят; и в равной степени они знают, что ни один из тех, кто не существует, и тех, кто не живет, не может хотеть ... Также они знают, что они помнят, как знают они и то, что никто бы не помнил, если бы не существовал и не жил (*nemo meminisset, nisi esset ac viveret*), но саму память мы относим к тому, что мы помним посредством самой памяти. Следовательно, два из этих трех — память и мышление (*memoria et intelligentia*) — составляют знание и науку о множестве вещей; воля же наличествует (*voluntas autem adest*) для того, чтобы мы могли наслаждаться или пользоваться ими». Однако из этих слов все равно неясно, почему Августин перестал рассматривать триаду «бытие – жизнь – мышление» в качестве основы «тринитарного *cogito*» и как из нее логически выводятся два новых понятия — *память* и *воля*.

⁶²⁴ *Du Roy*. 1966. P. 432–433.

⁶²⁵ *Hadot*. 1962. P. 427.

манихеев. Таковы предложенные учеными основные способы объяснения трансформации изначальной формы «тринитарного *cogito*» (быть – жить – мыслить) в новую психологическую форму (быть – знать – хотеть), легшую в основу «психологической теории» Троицы, или «психологической тринитарной модели», которая предопределила дальнейшее развитие тринитарной доктрины Августина.

2.3.2. «Психологическая тринитарная модель» и ее разновидности⁶²⁶. В сочинениях Августина существует немало разновидностей «психологической тринитарной модели», которые он называет «троицами ума» (*trinitas mentis*)⁶²⁷ и которые образованы на основе тех или иных вариантов «тринитарного *cogito*». Рассмотрим главные из них, следуя логике развития тринитарной мысли Августина, насколько она может поддаваться реконструкции.

2.3.2.1. *Бытие – знание – воля (esse – nosse – velle)*. Как мы уже сказали, в 13-й книге «Исповеди» Августин впервые использует новую форму «тринитарного *cogito*», связанную с его новым пониманием человеческого самосознания как образа Божественной Троицы. Действительно, в этой книге Августин прямо указывает, что для понимания тайны Божественной Троицы человеку следует обратиться к самому себе, заглянуть в свою душу, несущую в себе образ Божий, а точнее — «образ Троицы» (*imago Dei = imago Trinitatis*)⁶²⁸:

«Я хотел бы, — говорит Августин, — чтобы люди подумали над этими тремя [свойствами] (*haec tria*) в них самих (*in seipsis*). Эти три [свойства], конечно, совсем иное (*longe aliud*), чем Троица. Я только указываю, в каком направлении люди должны мыслить, исследовать и понять, как далеки они от понимания. Вот эти три [свойства]: быть, знать, хотеть (*esse, nosse, velle*). Я есмь, я знаю и я хочу (*sum enim, et novi, et volo*). Я есмь знающий и хотящий; я знаю, что я есмь и что я хочу; я хочу быть и знать. Таким образом, в этих трех [свойствах] пребывает нераздельная жизнь, единая жизнь, единый ум, единая сущность (*inseparabilis vita, et una vita, et una mens, et una essentia*), и хотя они различаются друг от друга нераздельно, но все-таки различаются (*inseparabilis distinctio, et tamen distinctio*)»⁶²⁹.

Таким образом, Августин замечает, что самосознание разумной души, или «тринитарное *cogito*», представляет собой единство трех моментов: *бытия* (*esse*), *знания* (*nosse*) и *воли* (*velle*), которые составляют одну и ту же единую и

⁶²⁶ См. *Schmaus*. 1927. S. 195–415; *Sullivan*. 1963. P. 94–162; *Schindler*. 1965. S. 196–228; *Du Roy*. 1966. P. 436–449; *Brachtendorf*. 2000. S. 118–264; *Ayres*. 2010. P. 297–318. Под «психологической тринитарной моделью», которую мы отличаем от различных «тринитарных аналогий» Божественной Троицы в сотворенном мире, использованных многими христианскими мыслителями и до Августина, мы будем понимать определенную рациональную модель Троицы, построенную по образцу индивидуального сознания, или мыслящего ума (*mens rationalis*), который, как мы выяснили, является не просто «отпечатком» или «следом Троицы» (*vestigium Trinitatis*), но наиболее релевантным «образом Троицы» (*imago Trinitatis*) среди прочих творений, поскольку в нем отражаются основные принципы единства и различия Лиц Троицы.

⁶²⁷ *De Trinit.* XIV 12.15.

⁶²⁸ Хотя в «Исповеди» нет этих терминов, они встречаются в аналогичных рассуждениях Августина в других его книгах (см. *De Gen. opus. imperf.* 16; *De civ. Dei* XI 26; *De Trinit.* VII 6; IX 2; IX 12; XII 6–7; XIV 19; XV 7 и др.). Ср., особенно, *De Trinit.* XII 6.6: *Dixit enim Deus, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostrum; paulo post autem dictum est, Et fecit Deus hominem ad imaginem Dei. Nostram certe, quia pluralis est numerus, non recte diceretur, si homo ad unius personae imaginem fieret, sive Patris, sive Filii, sive Spiritus sancti: sed quia fiebat ad imaginem Trinitatis, propterea dictum est, ad imaginem nostram. Rursus autem ne in Trinitate credendos arbitraremur tres deos, cum sit eadem Trinitas unus Deus, Et fecit, inquit, Deus hominem ad imaginem Dei: pro eo ac si diceret, Ad imaginem suam.*

⁶²⁹ *Confess.* XIII 11.12.

нераздельную сущность, одну жизнь и один ум⁶³⁰. Но как можно объяснить появление в этой новой форме «тринитарного *cogito*» термина «воля», которого не было в ранней форме «тринитарного *cogito*» Августина? Как справедливо заметил Льюис Айрес, уже в трактате «О двух душах против манихеев» (391/392 г.)⁶³¹, где впервые встречается тринитарная формула с термином «воля» (*жить – знать – хотеть, vivere, scire velle*), и в третьей книге трактата «О свободе воли» (между 391 и 395 гг.), где воля обозначена как то, что «более всего остального находится в нашей власти» (*nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est*)⁶³², Августин начал осмысливать волю (*voluntas, velle*) в качестве одной из важнейших составляющих человеческого духа, без которой его существование немыслимо⁶³³. В самом деле, как пишет Августин в трактате «О двух душах против манихеев»:

«Да будет мне позволено знать, что я живу (*me scire vivere*), и да будет мне позволено знать, что я хочу жить (*scire me velle vivere*). Если в этом согласен [весь] человеческий род, то наша воля настолько же известна нам, насколько и [наша] жизнь (*tam nobis cognita est voluntas nostra, quam vita*). И когда мы признаем это положение, нам не следует опасаться, что кто-нибудь убедит нас в том, что мы можем [в нем] ошибаться; ведь в этом самом никто не может ошибаться, разве только он или не живет, или ничего не хочет»⁶³⁴.

Но вернемся к «психологической триаде», предложенной Августином в «Исповеди». Установив, что самосознание разумной души состоит из трех взаимосвязанных элементов: *бытия, знания и воли*, он, пользуясь методом аналогии, переносит это представление на Бога как на Первообраз человеческой души, представляющий Собой триединство высшего Бытия, Знания и Воли, которые в Нем абсолютны, неизменны и вечны:

«Пусть каждый, кто сможет, увидит это. Ведь он, конечно, присутствует в самом себе; пусть всмотрится в себя, увидит это и подтвердит мне. Если при этом он найдет в себе нечто, [схожее с Троицей], пусть еще не думает, что нашел то Неизменное, что превосходит все то [что есть в душе]. Ведь Оно и существует неизменно, и знает неизменно, и желает неизменно (*quod est incommutabiliter, et scit incommutabiliter, et vult incommutabiliter*)»⁶³⁵. «То, как Ты вообще существуешь, знаешь в полноте только Ты, Который и существуешь неизменно, и знаешь неизменно, и желаешь неизменно. И Твое Бытие (*essentia tua*) знает и желает неизменно, и Твое Знание (*scientia tua*) существует и желает неизменно, и Твоя Воля (*voluntas tua*) существует и знает неизменно»⁶³⁶.

⁶³⁰ В этом перечислении трех элементов: *сущность, жизнь, ум* (*essentia, vita, mens*), без труда угадывается «умопостигаемая триада», которая продолжает сопровождать психологическую тринитарную рефлексию Августина и в его поздних сочинениях (см. *De Trinit.* X 10.13; X 11.18 и др.).

⁶³¹ *De duab. anim.* 10.13–14.

⁶³² *De lib. arb.* III 3.7. Ср. *De duab. anim.* 10.14: *Nobis autem voluntas nostra notissima est: neque enim scirem me velle, si quid sit voluntas ipsa nescirem. Definitur itaque isto modo: voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum.*

⁶³³ Ayres. 2010. P. 135–136.

⁶³⁴ *De duab. anim.* 10.13. В свете последующих «психологических триад» Августина мы полагаем, было бы правильно расположить элементы данной триады в следующем порядке: *жизнь – знание – воля* (т.е. жизнь здесь заменяет первый элемент «умопостигаемой триады» — *бытие*, содержа его в себе имплицитно), хотя сам текст Августина допускает и другой вариант: *знание – жизнь – воля* (см. Ayres. 2010. P. 135).

⁶³⁵ *Confess.* XIII 11.12.

⁶³⁶ *Confess.* XIII 16.19.

Если свести все эти положения в схему, то мы получим следующее соотношение троицы в человеке и Троицы в Боге:

Бог			человек		
неизменно существует	неизменно знает	неизменно желает	существует	знает	желает
неизменное Бытие	неизменное Знание	неизменная Воля	бытие	знание	воля
Отец	Сын	Дух	одна сущность, одна жизнь, один ум – один ум – одно лицо		
одна сущность, одна жизнь, один ум – три Лица					

Таким образом, в «Исповеди» Августин, говоря о познании человеком тайны Божественной Троичности, впервые предлагает использовать «психологическую аналогию» для построения такой тринитарной модели, которую мы будем называть «психологической тринитарной моделью»⁶³⁷. По верному замечанию Дж. Салливана, «в “Исповеди” тринитарная рефлексия в человеке впервые появляется на психологическом уровне как в определенной степени отражающая внутреннюю природу тринитарных процессов [в Боге]»⁶³⁸. Более подробно эта тема рассматривается в третьей и четвертой частях трактата «О Троице» (кн. VIII–XV), где Августин предлагает и анализирует различные варианты «психологической модели». Но прежде чем перейти к анализу этого главного труда Августина, посвященного тринитарной проблеме, рассмотрим еще одну форму «тринитарного *cogito*», которая наиболее близка к «психологической тринитарной модели» в «Исповеди» и занимает своего рода промежуточное положение между моделью в «Исповеди» и моделями в трактатах «О Троице».

2.3.2.2. *Бытие – знание – любовь (esse – nosse – amare)*. Речь идет о тринитарной формуле, встречающейся в 11-ой книге трактата «О граде Божиим»: *бытие – знание – любовь (esse, nosse, amare)*. В ней термин «воля» (*voluntas, velle*) заменен термином «любовь» (*amor, amare*), в остальном же рассуждение строится точно так же, как в «Исповеди»:

«Мы сами в себе узнаем образ Бога, т.е. этой высочайшей Троицы (*imaginem Dei, hoc est summae illius Trinitatis*), образ, правда, неравный, даже далеко отличный, не совечный, и, чтобы коротко сказать все, не той же сущности, которой Бог, однако в созданных Им вещах наиболее близкий к Богу по своей природе; образ, требующий пока

⁶³⁷ Эта модель отчасти уже встречалась нам у более ранних латинских христианских мыслителей, таких как Тертуллиан (см. выше, Глава II). Однако лишь у Августина (шедшего по стопам Марии Викторина) она была теоретически обоснована и широко использована при построении тринитарной доктрины.

⁶³⁸ *Sullivan*. 1963. P. 115. В. Тайлер (*Theiler*. 1933. S. 48–52) полагал, что «психологическая модель» Троицы у Августина является «отпрыском» учения Порфирия о самопознании души, которое известно из фрагментов его трактата «О словах: “Познай самого себя”» и «Подступы к умопостигаемому» (*Sententiae ad intelligibilia ducentes*). А. Шиндлер выдвинул тезис о том, что «психологическая триада»: *esse – nosse – velle* является всего лишь дальнейшим развитием ранней «онтологической триады»: *esse – species – ordo* (*Schindler*. 1956. S. 35, 48); однако приводимые им немногочисленные доказательства этого тезиса из текстов Августина не представляются нам убедительными (например, будто из понятия формы как умопостигаемого можно вывести понятие о самом процессе познания и уме; или что из понятия порядка можно вывести понятие воли, которое тождественно понятию любви). После исследований П. Адо и О. Дю Руа несомненно, что триада «бытие – знание – воля» построена по образцу «тринитарного *cogito*». П. Адо также справедливо указал на влияние мысли Плотина на «психологические триады» Августина (*Hadot*. 1962. P. 433–434; подробнее эти возможные влияния мы рассмотрим немного ниже).

усовершенствования, чтобы быть ближайшим к Богу и по подобию. Ибо мы существуем (*sumus*), и знаем (*novimus*), что существуем, и любим это наше бытие и знание (*esse ac nosse diligimus*) ... Для меня в высшей степени несомненно, что я существую, что я знаю и люблю это (*mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est*) ... Ибо как я знаю о том, что я существую, так равно знаю и о том, что я знаю. Поскольку же эти две вещи я люблю, то к этим двум вещам, которые я знаю, я присоединяю и эту самую любовь как нечто третье (*amorem quiddam tertium*), равное с ними по достоинству»⁶³⁹.

Почему Августин заменяет здесь термин «воля» термином «любовь»? Очевидно, потому, что для него они — синонимы⁶⁴⁰. В самом деле, согласно Августину, «любовь (*amare*) есть ни что иное, как желание (*appetere*) какой-либо вещи ради нее самой»⁶⁴¹; а точнее, «любовь, или привязанность (*amor seu dilectio*), есть усиленная воля (*valentior est voluntas*)»⁶⁴². Августин усматривает необходимую взаимосвязь между разумным познанием и любовью, проявляющуюся в стремлении человека к блаженству, которое заключается в созерцании Бога⁶⁴³. Так или иначе, получив эту «психологическую троицу», Августин, пользуясь методом аналогии, экстраполирует ее на Божественную Троицу:

«Мы, люди, созданы по образу своего Творца (*ad nostri Creatoris imaginem creati*), у Которого Вечность истинна (*vera aeternitas*), Истина вечна (*aeterna veritas*) и Любовь вечна и истинна (*aeterna et vera caritas*), и Который Сам есть вечная, истинная и любимая Троица (*ipsa aeterna et vera et cara Trinitas*), неслиянная и нераздельная (*neque confusa, neque separata*)»⁶⁴⁴.

Если свести это в очередную схему, мы получим следующее:

Бог			человек		
истинная Вечность	вечная Истина	вечная и истинная Любовь	существует	знает	любит
Отец	Сын	Дух	Бытие	знание	любовь
вечная, истинная, достолюбезная, неслиянная и нераздельная Троица			неравный, отличный, не совечный, не единосущный образ Троицы		

⁶³⁹ De civ. Dei XI 26.

⁶⁴⁰ De civ. Dei XIV 7: *recta itaque voluntas est bonus amor*. De Trinit. IX 2.2: *quid est autem amare se nisi praesto sibi esse velle ad fruendum se?* Ibid. XIV 7.10: *et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem*. Ibid. XV 20.38: *Nam quid est aliud charitas, quam voluntas?*

⁶⁴¹ De div. quaest. 35.1: *Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere*. Ср. De Trinit. XI 12.18.

⁶⁴² De Trinit. XV 21.41; ср. Ibid. XV 20.38: *nam quid est aliud caritas quam voluntas?*

⁶⁴³ Aug. De div. quaest. 35.2: *Namque amor appetitus quidam est: et videmus etiam caeteris animi partibus inesse appetitum, qui si menti rationique consentiat, in tali pace et tranquillitate vacabit mente contemplari quod aeternum est. Ergo etiam caeteris suis partibus amare animus debet hoc tam magnum quod mente cognoscendum est*. Ср. De Trinit. VIII 7.10; XII 3.3 (*appetitus rationalis*); XII 12.17. См. также *Du Roy*. 1966. P. 303–308; *Ayres*. 2010. P. 135–136.

⁶⁴⁴ De civ. Dei XI 28.

Каковы возможные философские источники «психологической тринитарной модели»: *бытие – знание – любовь* (esse, nosse, amare), или: *сущность – знание – любовь* (essentia, notitia, utriusque amor)⁶⁴⁵, построенной по образцу «тринитарного cogito»? Как предположил В. Тайлер⁶⁴⁶, эта триада близко соотносится со стоическим представлением о том, что всякому живому существу (τὸ ζῶον) свойственно сохранять самого себя (τὸ τηρεῖν ἑαυτό), то есть «свой собственный состав и его сознание» (τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν); избегая всего, что вредно, и стремясь ко всему, что ему сродно, оно «от природы приходит в согласие с самим собой» (συστησαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό)⁶⁴⁷. Таким образом, мы имеем здесь следующую триаду: (1) живое существо определенного состава или устройства (σύστασις = οὐσία, сущность), (2) осознание им этого устройства (συνείδησις, знание себя) и (3) согласие со своим изначальным устройством (οἰκειῶσις, любовь к себе). По мнению П. Адо⁶⁴⁸, Августин, возможно, под влиянием Порфирия, перенес это представление с уровня животного на уровень разумной души, предложив новую «психологическую модель» Троицы: *ум – знание – любовь*, к которой мы теперь и перейдем.

2.3.2.3. *Ум – знание – любовь (mens – notitia – amor)*. Эта «психологическая тринитарная модель» рассматривается Августином в 8-й и 9-й книгах его трактата «О Троице», где он подробно останавливается на вопросе о роли любви в самопознании человека и в его познании Бога. Прежде всего, Августин замечает, что «в исследовании о Троице и о познании Бога нам главным образом надлежит рассмотреть, что такое истинная любовь, точнее, что такое любовь вообще (quid sit dilectio)⁶⁴⁹. С точки зрения Августина это тем более важно, что в Библии прямо говорится о том, что «Бог есть любовь» (1 Ин 4:16). Но как можно, рассмотрев любовь, увидеть в ней Троицу?⁶⁵⁰ Августин показывает, что троица, заключающаяся в любви, состоит из трех элементов: (1) *субъекта любви* (amans: «любящий»), (2) *объекта любви* (quod amatur: «то, что любимо») и (3) *акта любви* (amor), соединяющего то и другое. Действительно, как замечает Августин,

«Что же есть любовь (dilectio vel caritas), которую так восхваляет и проповедует Божественное Писание, если не любовь к благу (amor boni)? Но любовь есть любовь кого-то любящего (alicujus amantis), и любовью любят что-то. Значит, вот эти три: любящий, и то, что любят, и [сама] любовь (amans, et quod amatur, et amor). Так что же есть любовь, как не некоторая жизнь, сочетающая или желающая сочетать какие-либо две

⁶⁴⁵ De civ. Dei XI 27: Sed de duobus illis, essentia scilicet et notitia, quantum amentur in nobis, et quemadmodum etiam caeteris rebus quae infra sunt, eorum reperiatur, etsi differens, quaedam tamen similitudo, quantum suscepti hujus operis ratio visa est postulare, satis diximus: de amore autem quo amantur, utrum et ipse amor ametur, non dictum est.

⁶⁴⁶ Theiler. 1930. S. 54, Anm. 4.

⁶⁴⁷ Diogen. Laërt. Vitae philos. VII 85.

⁶⁴⁸ Hadot. 1962. P. 437. П. Адо также сопоставляет триаду Августина с триадой Прокла: *добродетель – знание – любовь*, упоминаемых в его «Комментарии к “Тимею”»: μόνος γὰρ καὶ ἐπὶ τῶν μερικῶν ζῶων ὁ τὴν ἀρετὴν ἔχων ἑαυτῷ συγγίνεσθαι δύναται καὶ στέργειν ἑαυτόν... ἀπὸ δὲ τῆς ἀρετῆς ταύτης γίγνεται γνῶριμος ἑαυτῷ καὶ φίλος· προηγείται γὰρ ἡ γνῶσις τῆς οἰκειώσεως (Procl. Com. in Tim. Vol. II. P. 110.16–18; 111.13–15). Однако, как мы уже говорили, Августин не был знаком с трудами Прокла.

⁶⁴⁹ De Trinit. VIII 7.10.

⁶⁵⁰ De Trinit. VIII 8.12: At enim caritatem video, et quantum possum eam mente conspicio, et credo Scripturae dicenti quoniam Deus caritas est, et qui manet in charitate, in Deo manet: sed cum illam video, non in ea video Trinitatem. Imo vero vides Trinitatem, si caritatem vides. Sed commonebo, si potero, ut videre te videas.

вещи (quaedam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens), а именно, любящего и то, что любят?»⁶⁵¹

Далее, чтобы понять, как связаны эти три элемента — любящий, то, что любят, и любовь, Августин предлагает обратиться к анализу души, точнее, к ее высшей (superior), или внутренней (interior) части — духу, или уму (mens), и представить, что ум может любить самого себя. При этом в уме необходимо присутствуют два элемента: ум как любящий самого себя, и любовь как акт, которым ум любит самого себя; причем эти два элемента взаимно соотносятся друг с другом и предполагают друг друга:

«Когда ум (mens) любит самого себя (amat se ipsam), то указывает на два [элемента]: ум и любовь. Но что же такое любить самого себя, как не желать иметь себя в наличии для наслаждения собой? И когда кто-либо желает себя таким, какой он есть, тогда воля равняется уму (par menti voluntas est), а любовь равняется тому, кто любит (et amanti amor aequalis) ... И об этих двух говорится как о взаимно соотнесенных (relative ad invicem dicuntur). Ибо любящий, конечно же, соотносится с любовью, а любовь с любящим. И любящий любит какой-то любовью, а любовь существует посредством какого-то любящего»⁶⁵².

Но если ум, любящий самого себя, и любовь, которой он любит самого себя, суть два элемента, каким же образом мы получим третий элемент, необходимый нам для построения «психологической модели» Божественной Троицы? И Августин указывает этот необходимый третий элемент — это *знание умом самого себя* (notitia sui). В самом деле, он замечает:

«Ум не может любить самого себя, если только он не знает самого себя (se noverit). Ибо как же он может любить то, чего не знает?... А знает ум самого себя посредством самого себя (semetipsam per se ipsam novit) потому, что он бестелесен (incorporea). И если он не знает себя, он не любит себя. И поскольку, когда ум любит самого себя, имеются эти два [элемента]: ум и любовь (mens et amor ejus), постольку, когда он знает самого себя, также имеются два [элемента]: ум и его знание о самом себе (mens et notitia ejus). Следовательно, сам ум, любовь и знание ума о самом себе (ipsa mens et amor et notitia ejus) суть трое (tria quaedam), но эти трое суть одно (haec tria unum sunt), и когда они совершенны (perfecta), они равны (aequalia)»⁶⁵³.

«Итак, есть некоторый образ Троицы (quaedam imago Trinitatis): сам ум (ipsa mens), его знание (notitia ejus), которое есть его порождение и слово о самом себе (proles ejus ac de se ipsa verbum ejus), и третье — любовь (amor tertius). Эти три суть одно и одна сущность (unum atque una substantia). И порождение не есть меньшее, [чем ум], ибо ум знает себя настолько, насколько он велик, и любовь не есть меньшее, [чем ум], ибо он любит самого себя настолько, насколько он знает и насколько он велик»⁶⁵⁴.

⁶⁵¹ De Trinit. VIII 10.14. Здесь и далее при цитировании трактата «О Троице» мы опираемся на его русский перевод, сделанный А. А. Тащианом (Краснодар, 2004); однако, в связи с тем, что этот перевод нередко передает смысл оригинала искаженно, а также использует терминологию, отличную от нашей, мы вносили в него различные изменения по мере необходимости.

⁶⁵² De Trinit. IX 2.2.

⁶⁵³ De Trinit. IX 3.3–4.4.

⁶⁵⁴ De Trinit. IX 12.18; ср. X 3.5–5.7.

Таким образом, исходя из понятия любви ума к самому себе Августин вывел новую «психологическую тринитарную модель», которую можно представить в виде следующей схемы:

ум как образ Троицы		
ум	знает себя	любит себя
ум (mens)	знание о себе (notitia sui)	любовь к себе (amor sui)
ум (mens)	порождение (proles) и слово о самом себе (de se ipsa verbum)	некоторая жизнь, сочетающая то и другое (quaedam vita duo aliqua copulans)
любящий (amans)	то, что любят (quod amatur)	любовь (amor)
совершенные, равные, одно и одна сущность (una substantia)		

Как видим, при построении этой «психологической тринитарной модели» Августин руководствовался определенной логикой, ведущей его от понятия любви к представлению о трех ее составляющих, а затем — к понятию ума как знающего и любящего самого себя. Логично было бы предположить, что он не заимствовал этой модели из каких-либо внешних философских источников, но вывел ее посредством своего собственного логического рассуждения. Однако в свое время В. Тайлер⁶⁵⁵, которого впоследствии поддержал П. Адо⁶⁵⁶, выдвинул гипотезу о том, что эта триада: *mens – notitia – amor* возникла как интерпретация Августином загадочной фразы из *Халдейских оракулов*: «Смешав искру души с двумя, находящимися в гармонии [элементами] — божественным умом и мыслью, он добавил к ним третье — непорочную любовь, которая есть связь всего [и их] священный водитель»⁶⁵⁷. Хотя, приняв конъектуру Тайлера (которая далеко не однозначна), мы действительно получили бы триаду: *ум – мысль – любовь* (νοῦς, νόημα, ἔρωσ), в которой любовь, как и в «психологической триаде» Августина выступает как связующий элемент (συνδετικὸν πάντων), мы считаем эту гипотезу несостоятельной, во-первых, ввиду отсутствия свидетельств о знакомстве Августина с *Халдейскими оракулами* (даже гипотетически через Порфирия), и, во-вторых, ввиду незначительной роли этой триады в неоплатонизме и ее крайне важной роли в тринитарном учении Августина.

Большого внимания, на наш взгляд, заслуживает другая гипотеза Тайлера⁶⁵⁸, впоследствии поддержанная и развитая Ж. Пепэном⁶⁵⁹, о том, что Августин заимствовал свою «психологическую триаду» из сочинения Порфирия *Sententiae*, где можно усмотреть подобную триаду: οὐσία, γνῶσις, φιλία⁶⁶⁰, а также обнаружить размышления о тесной связи самопознания с богопознанием, характерные для 8-й, 9-й и 10-й книг трактата Августина «О Троице». Действительно, если сопоставить эти

⁶⁵⁵ Theiler. 1933. S. 52.

⁶⁵⁶ Hadot. 1962. P. 436–437.

⁶⁵⁷ *Orac. Chald. Fr.* 44.1–3: ψυχαῖον σπινθηῖρα δυσὶν κράσας ὁμονοίαις, νῶ καὶ νεύματι [по конъектуре Тайлера: νοήματι] θεῖω, ἐφ' οἷς τρίτον ἄγνὸν Ἐρωτα, συνδετικὸν πάντων ἐπιβήτορα σεμνόν, ἔθηκεν.

⁶⁵⁸ Theiler. 1933. S. 151.

⁶⁵⁹ Pepin. 1977. P. 263–267.

⁶⁶⁰ *Porph. Sent.* 40.51–68.

тексты Порфирия и Августина, то можно заметить определенное сходство в этих вопросах: и тот, и другой утверждают, что наш ум знает свою собственную сущность (*χωρεῖν εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν νοερώς καὶ τὴν αὐτῶν γινώσκειν οὐσίαν*); что он не только осознает самого себя, но и осознает свое собственное знание самого себя (*ἐν αὐτῇ τῇ γνώσει καὶ τῇ εἰδήσει τῆς γνώσεως αὐτοῦς ἀπολαμβάνειν*); что в уме совпадают познающий субъект и познаваемый объект (*καθ' ἐνότητα τὴν τοῦ γινώσκοντος καὶ γινωσκομένου*); что самопознание свойственно уму по природе (*ἡμεῖς ἐπεφύκειμεν ἰδρῶσθαι ἐν τῇ αὐτῶν οὐσίᾳ*); что если ум познает себя и пребывает в себе, он соприкасается с подлинным бытием (*παρουσῖν αὐτοῖς πάρεστι καὶ τὸ ὄν*), а если он не познает себя и обращается к внешнему миру, то отвергается и удаляется от подлинного бытия (*ὄσοι δ' ἂν παρεξέλωσιν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἑαυτῶν πρὸς τὰ ἄλλα, ἀποῦσιν ἑαυτῶν ἄπεστι καὶ τὸ ὄν; ἀπέρχεσθαι πρὸς ὃ μὴ ἦμεν; τῇ πρὸς τὸ μὴ ὄν στροφῇ χωριζόμεθα; τῇ τοῦ ὄντος ἀποστροφῇ αὐτοῦς ἀποστρεφόμενοι καὶ ἀγνοοῦντες*); что это удаление есть его собственное оскудение и нищета (*πένεσθαι ἑαυτῶν καὶ διὰ τοῦτο πάλιν τῇ πενίᾳ συνεῖναι*); когда же ум вновь обращается к самопознанию и к подлинному бытию, то это обращение не есть пространственное перемещение (*οὐ τόπω*); наконец, что любовь ума к самому себе означает для него соединение с Богом (*πάλιν ἐν τῇ αὐτῶν φιλίᾳ ἑαυτοῦς τε ἀπολαμβάνοντες καὶ τῷ θεῷ συναπτόμενοι*)⁶⁶¹. Однако, как представляется, эта близость Порфирия и Августина не идет далее общего платонического представления об интеллектуальном познании и самопознании ума как способе познания истинного бытия и приобщения к нему. В самом деле, все рассмотренные выше положения столь же характерны для философии Порфирия, сколь и для Плотина⁶⁶² или любого другого неоплатоника. Более того, в тексте Порфирия, в отличие от текста Августина, мы не находим сколь-нибудь четко сформулированной теории «психологической триады», тем более какой-либо попытки связать эту гипотетическую триаду с онтологической триадой неоплатонизма (*Единое – Ум – Душа*). Поэтому мы не видим никаких оснований полагать, что данный текст Порфирия лег в основу «психологической тринитарной модели» Августина в трактате «О Троице».

Еще одна гипотеза, выдвинутая, как мы упоминали выше, П. Адо⁶⁶³, состояла в транспозиции Августином стоического представления о трех состояниях живого существа (устройство – его осознание – согласованность с собой) с животного уровня на уровень разумной души. Однако даже если допустить возможность такой транспозиции, она должна была бы быть осуществлена еще до Августина неоплатониками, влияние которых на Августина несомненно (Апулей, Плотин, Порфирий); однако у них мы не находим этой триады. Наконец, тот же Адо предположил, что возможным философским источником, из которого Августин черпал материал для 8-й и 9-й книг своего трактата «О Троице», особенно в том, что касается вопроса о любви к праведным душам и любви души к самой себе, была *Никомахова этика* Аристотеля⁶⁶⁴. Однако если это и может как-то объяснить особое внимание Августина к теме нравственной любви, очевидно, что у Аристотеля мы не

⁶⁶¹ Ibid. Ср. 43.1–12; 27–50. Тексты Августина, которые соотносит с текстом Порфирия Ж. Пепэн, таковы: De Trinit. VIII 7.11; IX 12.18; X 3.5–4.6; X 5.7; X 10.16; XIV 6.8; XIV 14.18.

⁶⁶² Так, Жан Пепэн в своей новой статье отмечает (см. *Pepin*. 2000. S. 112), что, по мнению многих исследователей, существует несомненная связь между рассуждениями Августина об уме и самопознании в 9-й и 10-й книгах трактата «О Троице» и рассуждениями Плотина в третьем трактате пятой энеады (ср. *Aug. De Trinit.* X 3.5–4.6 и *Plotin. Enn.* V 3.1.1–12; V 3.5.1–3; V 3.6.7–8 и др.).

⁶⁶³ *Hadot*. 1962. P. 437.

⁶⁶⁴ *Hadot*. 1962. P. 439–440; ссылки на Аристотеля см. выше.

найдем исследуемой нами «психологической триады». Таким образом, не представляется возможным установить какой-то определенный философский источник «психологической тринитарной модели» Августина: *mens – notitia – amor*, которую, вероятно, нужно рассматривать как результат собственной оригинальной философской рефлексии Августина над природой самосознания индивидуальной души (или «тринитарного *cogito*») в его соотнесенности с тайной Божественной Троичности.

Но вернемся к Августину и его тринитарной доктрине. На примере своей «психологической тринитарной модели» он демонстрирует, каким образом возможно, чтобы нечто было в одно и то же время единым и троичным, а каждый из трех элементов этой «психологической троицы» одновременно и отличается от двух других, и во всем равен им; и все вместе они единосущны друг другу⁶⁶⁵. Так Августин показывает, какое подобие существует между «троицей психологической» и Троицей Божественной, в Которой Отец есть Любящий, Сын, Его Премудрость и Слово, есть Любимый, а Св. Дух есть Их взаимная Любовь; при этом все Они равны друг другу и единосущны:

«Их не больше, чем Трое: Один — любящий Того, Кто от Него; Другой — любящий Того, от Кого Он Сам; и сама Любовь. И если последнего нет, то каким же образом Бог есть Любовь?»⁶⁶⁶.

При этом, для обоснования единства и различия между умом, его знанием и любовью Августин опирается на известные ему непосредственно или через Мария Викторина неоплатонические принципы «импликации и превалирования». Их применение здесь вполне уместно, поскольку Августин считает ум, так же как и Бога, бестелесной сущностью (*substantia incorporea*)⁶⁶⁷, к которой не применимы пространственные и иные телесные ограничения, что позволяет составляющим его элементам полностью совпадать друг с другом и в то же время отличаться друг от друга; другими словами, соединяться неслитно и нераздельно⁶⁶⁸. В самом деле, согласно Августину,

«В этих трех, когда ум знает себя и любит себя, сохраняется троица: ум, любовь и знание (*trinitas, mens, amor, notitia*), и не сливается каким-либо смешением (*nulla commixtione confunditur*). И хотя каждое по отдельности находится в себе самом, но все целиком взаимно находятся во всех целиком (*invicem tota in totis*); или каждое по отдельности в двух, или два — в каждом отдельно. Итак, все во всех (*omnia in omnibus*) ... Все эти [элементы] находятся по отдельности в самих себе (*haec singula in se ipsis*). Но таковы они и друг в друге, ибо ум, который любит, пребывает в любви, и любовь есть в знании [ума], который любит, и знание в уме, который познает. И каждое из них также есть и в двух других, поскольку ум, который знает и любит себя, пребывает в своих знании и любви; и любовь

⁶⁶⁵ Ср. De Trinit. XV 3.5: *haec tria aequalia inter se, et unius ostenduntur esse essentiae*.

⁶⁶⁶ De Trinit. VI 5.7: *Et ideo non amplius quam tria sunt; unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio. Quae si nihil est, quomodo Deus dilectio est?* Cp. Ibid. XV 17.27–31; 19.27 и др.

⁶⁶⁷ De Trinit. IX 3.3; X 7.10 и др.

⁶⁶⁸ Согласно Жану Пепэну (*Pepin*. 1977. P. 256–260), другим возможным источником представления о неслитном и нераздельном единстве триады: ум – знание – любовь у Августина было учение Порфирия о «неслитном единстве» (ἀσύγχυτος ἕνωσις) души и тела (см. *Porph. Symm. Zetem.* // *Smith*. 1993. Fr. 259bc, 259ef). Сходства между Августином и Порфирием действительно весьма значительны (вплоть до вербальных совпадений), хотя и высказываются ими по разным вопросам: соотношение способностей души в первом случае и связь души и тела во втором случае.

ума, который знает и любит себя, пребывает в уме и в его знании; и знание ума, который знает и любит себя, пребывает в уме и в его любви, ибо он любит себя знающим и знает себя любящим... Каким образом все они целиком суть во всех целиком, мы уже показали выше, ведь ум любит себя целиком, и знает себя целиком, и знает целиком всю свою любовь и любит целиком все свое знание, когда все эти три совершенны по отношению к самим себе (*ad se ipsa perfecta sunt*). Итак, все эти три [элемента] чудесным образом нераздельны друг с другом (*inseparabilia sunt a semetipsis*); и каждый из них по отдельности есть субстанция (*singulum quodque substantia est*), и все вместе они суть одна субстанция или одна сущность (*simul omnia una substantia vel essentia*), когда они сказываются взаимно по отношению друг ко другу (*relative dicantur ad invicem*)»⁶⁶⁹.

Все это очень напоминает нам рассуждения Викторина о том, каким образом элементы «умопостигаемой триады» (*бытие – жизнь – мышление*) находятся один в другом, будучи одновременно и тождественными, и иными (*et eadem et altera*)⁶⁷⁰. Как мы увидим, эти принципы «импликации и превалирования» Августин переносит с психологического уровня на уровень теологический, когда рассматривает взаимные отношения между Лицами Троицы, о чем речь пойдет ниже. Кроме того, Августин посредством своей «психологической модели» стремится показать, что все три составляющие ее элемента (ум – знание – любовь), так же как и Лица Троицы, *единосущны* друг другу (*eiusdem substantiae*), будучи все вместе одновременно одной субстанцией и одной сущностью (*simul omnia una substantia vel essentia*), но каждый в отдельности — также субстанцией, существуя самостоятельно как субстанция (*substantia, substantialiter esse*), или как сущность (*essentialiter*)⁶⁷¹. Первое утверждение представляется вполне очевидным, поскольку ум, его знание о себе и любовь к самому себе составляют одну и ту же единичную сущность или субстанцию, различаясь лишь по отношению друг к другу, ведь знание ума о себе и его любовь к себе — это всего лишь состояния или отношения *внутри* самого ума, который мыслит себя и любит себя:

«Я не вижу, почему эти три не могут быть одной и той же сущности (*eiusdem substantiae*), ведь ум любит самого себя и знает самого себя, и эти три суть таким образом, что ум любим и познаваем не для какой-то другой вещи, [кроме самого себя]. Следовательно, необходимо, чтобы эти три были одной и той же сущности (*eiusdemque essentiae necesse est haec tria sint*)»⁶⁷².

«Ум, конечно же, есть в самом себе (*in se ipsa*), поскольку он называется умом по отношению к самому себе; хотя как знающий, познанный или способный быть познаваемым он называется так по отношению к своему знанию (*ad suam notitiam relative dicatur*); и как любящий, любимый или способный быть любимым он относится к любви, посредством которой себя любит (*ad amorem referatur, quo se amat*)»⁶⁷³.

⁶⁶⁹ De Trinit. IX 5.8; ср. Ibid. X 3.5–4.6.

⁶⁷⁰ Другими возможными источниками этого представления Августина о совпадении в уме как бестелесной сущности целого с частями, по мнению Ж. Пепэна (*Pepin*. 2000. S. 105–126), были Плотин (*Plotin*. Enn. III 8.8; IV 2.1; V 3.5) и Порфирий (см. *Porph*. Sent. 22; 37; Fr. 441 F // *Smith*. 1993. P. 511–512).

⁶⁷¹ De Trinit. IX 4.5–6.

⁶⁷² De Trinit. IX 4.7.

⁶⁷³ De Trinit. IX 5.8. О том, что знание и любовь называются так по отношению к знающему и любящему уму как его *отношения к самому себе*, см. *Boyer*. 1946. P. 185–186; *Tremblay*. 1952. P. 103–104.

Таким образом, ум существует в самом себе (*in se ipsa*) как некая особая сущность (*substantia*). Вместе с тем Августин настаивает, что знание ума о самом себе и любовь к самому себе, будучи его состояниями или отношениями к самому себе, также существуют сами в себе как *некие сущности* (*substantiae, substantialiter vel essentialiter esse*). Поскольку это не очевидно, Августин приводит следующий аргумент: если какие-либо качества, например, цвет или фигура в теле, существуют только в нем как в подлежащем (*in subjecto*) и не могут существовать независимо вне тела, то знание и любовь могут быть *обращены на что-то иное*, помимо знающего и любящего ума, а значит, становятся в какой-то степени *независимыми* от него:

«Ум, посредством любви, которой он любит себя, может любить что-нибудь иное, кроме себя (*aliud praeter se*). Точно так же ум познает не только самого себя, но и многое другое. Поэтому любовь и познание не содержатся в уме как в субъекте (*tanquam in subjecto*), но существуют так же субстанциально (*substantialiter etiam ista sunt*), как и сам ум, поскольку, хотя о них и говорится как о взаимно соотнесенных (*relative dicuntur ad invicem*), каждое из них в себе является субстанцией (*in sua tamen sunt singula quaeque substantia*). И о них говорится как о взаимно соотнесенных не так, как о цвете, находящемся в цветном предмете и не имеющем в самом себе своей собственной субстанции (*proprium substantiam*), поскольку субстанция есть цветное тело, а цвет находится [в нем] как в субстанции. Но [о них говорится как о взаимно соотнесенных] так же, как о двух друзьях, которые оба суть люди, т.е. субстанции; ведь как о людях о них говорится безотносительно, а как о друзьях — относительно. Хотя любящий и знающий являются субстанцией, само знание также есть субстанция (*substantia sit scientia*), и любовь есть субстанция (*substantia sit amor*), однако о любящем и любви, как и о знающем и знании, говорится как о взаимно соотнесенных (*relative ad se dicantur*) так же, как о друзьях. Но умом или духом [они] являются не относительно друг друга, так же как [друзья] являются людьми не относительно друг друга. Однако, в отличие от людей, которые суть друзья, любящий и любовь или знающий и знание не могут существовать отдельно друг от друга (*seorsum esse ab invicem*)»⁶⁷⁴.

«Хотя знание относится к познающему или познанному уму (*referatur ad mentem cognoscentem vel cognitam*), все же оно называется познанным и познающим по отношению к самому себе (*ad se ipsam*), ибо знание, посредством которого ум познает самого себя, не является непознанным для самого себя. И хотя любовь относится к любящему уму (*referatur ad mentem amantem*), любовью которого она является, все же есть также любовь по отношению к себе самой (*ad se ipsam est amor*) так, что она есть и в себе самой (*sit etiam in se ipso*); ведь и любовь также любима и не может быть любима чем бы то ни было, кроме как любовью, т.е. самой же собой»⁶⁷⁵.

Из всего этого можно сделать вывод, что Августин посредством своей «психологической модели» стремится доказать не только единосущие трех ее элементов (ума, знания и любви) как состояний или внутренних отношений *одной и той же единичной сущности*, но и обосновать субстанциальность бытия каждого из этих элементов как особой субстанции, что, как мы глубоко убеждены, ему сделать до

⁶⁷⁴ De Trinit. IX 4.5–6.

⁶⁷⁵ De Trinit. IX 5.8.

конца так и не удастся. Это можно было бы доказать только при анализе «чистых идей» — ума, знания и любви, которые в неоплатонической традиции, в соответствии с принципами «импликации и превалирования», действительно должны были бы быть и тождественными друг другу, составляя единый Ум, в котором каждая идея равна любой другой и всем вместе, и одновременно отличными друг от друга как особые бестелесные сущности (субстанции)⁶⁷⁶. Однако Августин, в отличие от Марии Викторина, был более склонен к психологическому самоанализу, чем к метафизической диалектике чистых идей. Именно поэтому его аргументы в пользу субстанциальности знания и любви человеческого ума к самому себе, которые суть его собственные акты или состояния, не представляются убедительными. Вероятно, на его аргументацию в данном случае оказывает влияние традиционное церковное учение о Троице, предполагающее, что ее Лица, будучи единосущными, обладают при этом самостоятельностью как особые Лица. Хотя Августин придает понятию «лицо» (*persona*) особый смысл, разъясняемый им во второй части трактата «О Троице» (кн. 5–7), к которой мы обратимся чуть позже, уже здесь он, как верно подметил Дж. Салливан, развивая мысль о том, что ум, знание и любовь, будучи единосущными, отличаются друг от друга только благодаря взаимным отношениям, «пытается объяснить различия между Лицами Троицы посредством [категории] отношения»⁶⁷⁷.

Теперь следует рассмотреть, как Августин, стремясь еще более приблизить свою «психологическую троицу» к Троице Божественной, для доказательства того, что знание можно рассматривать как некое «порождение», или «дитя» (*proles*) ума и его «внутренне слово» о самом себе (*intus verbum, verbum de se ipsa*), прибегает к еще одной хорошо известной нам философской теории — теории «двойственного логоса». Но прежде, чем обратиться к анализу этой теории как она изложена в 9-й книге трактата «О Троице», рассмотрим ее ранний вариант, представленный в сочинении «О вере и символе» (393 г.). В нем Августин, разбирая вопрос о том, почему в Библии Сын Божий называется Словом Божиим (*Verbum Dei*), использовал теорию «двойственного слова» для объяснения отношений между Богом Отцом и Сыном:

«Слово Отца произнесено так, что через Него познается Сам Отец (*per ipsum innotescit Pater*). Так же как мы, когда говорим истину, с помощью наших слов делаем так, что наш дух становится известен слушателю (*noster animus innotescat audienti*), и все тайное, что мы имеем в сердце (*quidquid secretum in corde gerimus*), произносится посредством такого рода знаков для понимания кем-то другим, так и эта Премудрость, Которую родил Бог Отец, весьма справедливо называется Его Словом, поскольку через Нее достойным душам открывается сокровеннейший Отец (*per ipsam innotescit secretissimus Pater*)»⁶⁷⁸.

Таким образом, подобно тому, как у нас есть внутреннее слово, сокрытое в душе, которое совпадает с содержанием нашего разумного духа, а также внешнее слово, посредством которого мы выражаем свои сокровенные мысли, так и Сын Божий, неизменно пребывая в Отце, нисходит от Него на души верующих, сообщая им познание об Отце:

«Что иное мы приводим в движение, как не сам наш дух (*animus ipsum nostrum*), насколько это возможно, чтобы сделать его познаваемым и видимым для духа слушателя? При этом мы остаемся в самих себе и не

⁶⁷⁶ См., например, *Enn.* V 1.4; V 3.10–11; VI 5.6; VI 7.14–16 и др.

⁶⁷⁷ *Sullivan.* 1963. P. 119.

⁶⁷⁸ *De fide et symb.* 3.3. Ср. *De div. quaest.* 23, 63.

удаляемся от самих себя, хотя и производим такой знак, благодаря которому наша мысль (*nostra notitia*) становится [понятной] другому человеку, так что, насколько позволяет возможность, от одного духа происходит как бы другой дух (*quasi alter animus*), через который первый выражает себя. Мы пытаемся это сделать и словами, и самим звуком голоса, и выражением лица, и жестами тела, то есть всеми возможными способами, желая показать то, что внутри [нас]. Но поскольку мы не можем достичь этого во всей полноте, и дух говорящего не может проявиться полностью, отсюда возникает возможность лжи. А Бог Отец и пожелал, и смог истинно открыть Себя духам, стремящимся к [Его] познанию, и для того, чтобы открыть Себя Самого, родил То, что есть Он Сам (*quod est ipse*), т.е. [Свое Слово], Которое называется также Его Силой и Премудростью»⁶⁷⁹.

Как это нетрудно заметить, изложенное здесь раннее учение Августина о Слове Божиим несет на себе следы представления апологетов о Сыне как посреднике Божественного откровения, что предполагает определенное неравенство между Отцом и Сыном, поскольку Отец всегда остается сокрытым Богом, и Его непосредственное познание невозможно, но оно становится возможным лишь посредством Его Сына–Слова. Кроме того, как мы видели на примере Тертуллиана, Новациана и других ранних латинских авторов, это учение предполагает наличие двух стадий или двух форм существования Сына: внутренней, сокрытой, и внешней, проявленной. В своем трактате «О Троице» Августин, как может показаться на первый взгляд, целиком воспроизводит эту теорию «двойственной речи» применительно к своей «психологической аналогии»: *ум – знание – любовь*. В самом деле, в той же 9-й книге он говорит:

«Постигнутое истинное знание вещей у нас имеется как слово (*tanquam verbum*), которое мы порожаем, говоря внутри себя (*dicendo intus gignimus*). Но это слово, родившись, не отделяется от нас. Когда же мы говорим с другими, к слову, которое остается внутри (*verbo intus manenti*), мы пригалаем на помощь голос или какой-либо телесный знак так, чтобы посредством некоторого рода чувственного напоминания в памяти слушающего осталось то, что не исчезает из памяти говорящего... И это [внутреннее] слово зачинается любовью (*verbum amore concipitur*)»⁶⁸⁰.

Однако Августин избавляется от недостатков этого слишком антропоморфного представления, развивая имманентное учение о знании как «внутренней речи» или «внутреннем слове» ума (*verbum interius, verbum intus manens, verbum in corde*), во всем равном ему, которое ум рождает посредством желания его (*appetitus*), а затем, когда оно уже рождено, соединяется с ним в любви к нему (*amor*):

«Когда сам ум (*mens ipsa*) знает и одобряет самого себя, это самое знание есть его слово (*est eadem notitia verbum ejus*) таким образом, что оно совершенно равно, одинаково и тождественно ему (*par omnino et aequale, atque identidem*), поскольку оно не есть знание низшего, каковым является тело, и не есть знание высшего, каковым является Бог. И когда знание убождается той вещи, которую оно знает, т.е. знанием чего оно является, оно имеет совершенное и равное подобие, благодаря которому познается сам ум, который познает. Поэтому оно есть и образ и слово ума (*et imago et*

⁶⁷⁹ De fide et symb. 3.4.

⁶⁸⁰ De Trinit. IX 7.12–13. Ср. De Trinit XV 10.17–19.

verbum est), ведь оно высказывается об уме, с которым оно сравнивается в познании, и то, что рождено, равно порождающему его (est gignentī aequale quod genitum est)»⁶⁸¹.

«Итак, порождению ума предшествует некоторое желание (appetitus quīdam), благодаря которому через посредство поиска и нахождения того, что мы желаем познать, рождается порождение — само знание (nascitur proles ipsa notitia). И поэтому само желание, посредством которого зачинается и рождается знание (appetitus ille quo concipitur pariturque notitia), неправильно называть порождением и рожденным (partus et proles recte dici non potest). И то же самое желание, которое побуждает нас к познанию вещи, становится любовью, когда вещь уже познана (fit amor cognitae), когда любовь удерживает и охватывает любезное порождение, т.е. знание (prolem, id est, notitiam), и соединяет его с тем, кто его породил (gignentique conjungit) [т.е. с умом]»⁶⁸².

Таким образом, с помощью «психологической аналогии» Августин показывает, как процесс самопознания ума завершается в рождении им «внутреннего» или «ментального слова» (verbum interius), являющегося в человеке подобием вечного Слова Божиего⁶⁸³. В рождении этого «внутреннего слова» Августин видит несколько сходств с вечным рождением Божественного Слова. Прежде всего, это нераздельное пребывание Слова внутри Бога Отца, подобно тому, как наше «внутреннее слово» пребывает внутри нашего ума. Кроме того, так же как наше «внутреннее слово» есть образ ума (imago) и, будучи совершенным познанием ума, во всем равно и тождественно ему (par omnino et aequale atque identidem), так и Божественное Слово есть совершенный Образ Отца, отражающий в себе всю полноту бытия Отца⁶⁸⁴. В отличие от познания внешних предметов, возникающего как от познающего ума, так и от познаваемого предмета, рождение самопознания в уме происходит в единстве познающего и познаваемого, поскольку, как разъясняет Августин, «когда ум познает самого себя, он один является родителем своего знания, ведь и познаваемое и познающее здесь есть он сам (cognitum enim et cognitor ipsa est)»⁶⁸⁵. Поэтому, когда ум в совершенстве познает самого себя, он познает себя не менее, чем он есть на самом деле (non minus se novit quam est); поэтому он порождает такое совершенное знание, которое равно ему самому (parem sibi notitiam) и единосущно ему (nec alterius essentiae est notitia ejus)⁶⁸⁶. Но то же самое можно сказать и о Божественном Слове, Которое во всем равно Отцу и единосущно Ему, будучи одновременно посредником в творении мира, поскольку в Нем содержится полнота Божественных замыслов, или идей (formae, rationes incommutabiles)⁶⁸⁷:

⁶⁸¹ De Trinit. IX 11.16. Ср. De Trinit XV 10.19: Quisquis igitur potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum ejus imagines cogitatione volvantur: hoc enim est quod ad nullam pertinet linguam, earum scilicet quae linguae appellantur gentium, quarum nostra latina est: quisquis, inquam, hoc intelligere potest, jam potest videre per hoc speculum atque in hoc aenigmate aliquam Verbi illius similitudinem, de quo dictum est, In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Necesse est enim cum verum loquimur, id est, quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascatur verbum quod ejusmodi sit omnino, cujusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicujus alterius; sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam, aliquid signum quo significetur assumitur.

⁶⁸² De Trinit. IX 12.18.

⁶⁸³ Paissac. 1951. P. 56–57; Sullivan. 1963. P. 121.

⁶⁸⁴ Ср. De Trinit. VI 10.11 и др.

⁶⁸⁵ De Trinit. IX 12.18.

⁶⁸⁶ Ibid.

⁶⁸⁷ Другие сходства между нашим «ментальным словом» и Словом Божиим Августин подробно рассматривает в De Trinit. XV 11.20.

«Сын есть совершенное Слово (Verbum perfectum), у Которого ничего не отсутствует, и как бы некое Искусство всемогущего и премудрого Бога (ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei), исполненное всеми разумными замыслами, живыми и неизменными (plena omnium rationum viventium et incommutabilium); в Нем все едино (omnes unum), так же как Оно Само [произошло как] одно от Того одного, с Которым Оно едино (unum de uno, cum quo unum). В Нем Бог знает все, что сотворил посредством Него; и поэтому, по мере того, как уходит и приходит время, в знании Божиим ничего не уменшается или увеличивается. Ибо Бог знает сотворенные вещи не потому, что они сотворены; но, пожалуй, они были сотворены, причем изменчивыми, именно потому, что Бог знает их неизменным образом (immutabiliter ab eo sciuntur)»⁶⁸⁸.

В рассматриваемой нами «психологической тринитарной модели» Августин также находит отражение вечного процесса исхождения Святого Духа⁶⁸⁹. В самом деле, Августин здесь логически обосновывает, что третий элемент этой «психологической триады» — любовь (amor = voluntas) — выполняет роль своего рода связки (quasi medius conjungens, copulans) между первыми двумя элементами — умом и знанием:

«Наше [внутреннее] слово и ум, от которого оно рождается, объединяются любовью, словно посредником (quasi medius amor conjungit), которая связывает себя с ними в качестве третьего в бестелесном объятии безо всякого слияния (tertium complexu incorporeo sine ulla confusione constringit)»⁶⁹⁰.

Как верно отмечает Дж. Салливан, «этими словами Августин указывает нам на взаимность той любви Отца и Сына, которая есть Дух»⁶⁹¹. При этом, интересно отметить, что в «психологической модели» Августина воля вначале в виде неопределенного желания побуждает ум породить знание себя как свое внутреннее слово, а когда оно уже рождено, то это желание становится наслаждающейся любовью, посредством которой ум одновременно любит себя и порожденное им знание. Действительно, как говорит Августин об этом уже в заключительной 15-й книге своего трактата «О Троице»,

«Воля первоначально исходит из человеческого ума, чтобы исследовать то, что, будучи обнаружено, называется порождением (proles); а после того, когда оно уже рождено, эта воля усовершеняется, успокаиваясь этим пределом, так что то, что ранее было желанием ищущего (appetitus

⁶⁸⁸ De Trinit. VI 10.11. Это представление о Сыне Божиим как Слове, Премудрости, Искусстве Божиим (ars Dei), Истине (veritas) и универсальной Идее (forma omnium), в Которой содержится полнота Божественных форм-идей и посредством Которой Бог творит мир, характерно для раннего тринитарного учения Августина (390-е годы), см. De ver. rel. 18.35; 36.66; 55.113 (quare ipsam quoque veritatem nulla ex parte dissimilem in ipso, et cum ipso veneremur, quae forma est omnium, quae ab uno facta sunt, et ad unum nituntur. Unde apparet spiritualibus animis, per hanc formam esse facta omnia, quae sola implet quod appetunt omnia.); De lib. arb. II.16–17; III 15 (ars ipsa per quam facta sunt omnia, hoc est summa et incommutabilis Sapientia Dei); De div. quaest. 46.1; 59.3; 63; 78; De octo quaest. ex Vet. Test. 3; Serm. 117.3 и др.); хотя оно не чуждо и зрелой тринитарной мысли Августина (см. In Ioann. Tract. I 17; Enarr. in Ps. 26.2.12; De civ. Dei VIII 6; XI 7; XI 10; XI 29 и др.).

⁶⁸⁹ Sullivan. 1963. P. 122.

⁶⁹⁰ De Trinit. IX 8.13.

⁶⁹¹ Sullivan. 1963. P. 123.

quaerentis), стало любовью наслаждающегося (*amor fruētis*), которая происходит уже от обоих, то есть от рождающего ума и от рожденного знания (*de utroque, id est, de gignente mente et de genita notione procedat*), как бы от родителя и порождения (*tanquam de parente ac prole*)»⁶⁹².

Нечто подобное, за исключением временных условий тех процессов, которые имеют место в человеческом уме, Августин мыслит и в вечных отношениях Лиц Божественной Троицы. Как мы полагаем, это важнейшее представление о любви, или воле как *связке и посреднике* впоследствии сыграло решающую роль в учении Августина о Святом Духе и возникновении учения о *Filioque*, о чем речь пойдет ниже. Таким образом, в свете своей «психологической тринитарной модели» Августин представляет и внутреннюю жизнь Бога как вечный процесс Божественного самопознания и любви:

«Вот Троица — это Премудрость, и Знание себя, и Любовь к себе (*esse ergo Trinitas, sapientia scilicet et notitia sui et dilectio sui*). Ведь так же мы обнаруживаем троицу и в человеке — это есть ум, и знание, которым он себя знает, и любовь, которой он себя любит (*mentem et notitiam qua se nouit et dilectionem qua se diligit*)»⁶⁹³.

Если свести вместе все проанализированные нами рассуждения Августина о человеческом уме как «образе Троицы» в 8-й и 9-й книгах трактата «О Троице», а затем, следуя методу «психологической аналогии», экстраполировать их на Саму Божественную Троицу, мы получим следующую схему:

Троица в Боге			троица в человеке		
Отец	Сын	Дух			
Бог	знает Себя	любит Себя	ум	знает себя	любит себя
Бог	Знание Себя, Слово Божие	Любовь к Себе	ум	знание себя, внутреннее слово	любовь к себе
Родитель	Порождение	Любовь Родителя к Рожденному	родитель	порождение	желание познания себя и любовь ума к порожденному знанию
Любящий	Любимый	Любовь	любящий	то, что любят	любовь
одна нераздельная субстанция и одна сущность			одна нераздельная субстанция и одна сущность		

Таков был изначальный замысел Августина, который, по верному суждению отечественного дореволюционного исследователя Н. П. Остроумова, «замечаемое в самосознании и мышлении человеческого духа переносил на абсолютный Дух, на абсолютное сознание и мысль Божественного Духа. С понятием слова, рождающегося из глубины нашей мысли и выражающей наше познание о себе, он сопоставляет понятие о втором Лице Св. Троицы, Божественном Сыне, или Слове, вечно

⁶⁹² De Trinit. XV 26.47.

⁶⁹³ De Trinit. XV 6.10. В данном месте под термином *sapientia* («премудрость») Августин понимает совокупность Божественных совершенств, совпадающих с самой сущностью Бога, место которой в человеке занимает ум, а в Боге — Отец.

рождающемся от Бога Отца; с понятием же воли или любви сопоставляет понятие о Св. Духе как третьем Лице Св. Троицы»⁶⁹⁴. В целом, как представляется, рассмотренная нами первая «психологическая тринитарная модель» Августина в трактате «О Троице», в которой раскрывается процесс человеческого самосознания как самообнаружения и объективации своего внутреннего содержания, может считаться во всех отношениях *базовой*, поскольку в ней имплицитно содержится все то, что Августин подробнее описывает с помощью других «психологических» и «квази-психологических моделей» на протяжении с 10-й по 15-ю книги своего трактата. Рассмотрим кратко эти модели по порядку и постараемся найти в них сходства и различия с уже изученной моделью.

2.3.2.4. *Память – мышление – воля (memoria – intellectus – voluntas)*. Эту «психологическую тринитарную модель», которая несколько раз встречается в других сочинениях Августина, помимо трактата «О Троице»⁶⁹⁵, Августин считает более точным образом Божественной Троицы в человеке⁶⁹⁶. К ее исследованию он обращается в 10-й книге, завершает в 14-й и прилагает к Божественной Троице в 15-й:

«Итак, отложив на некоторое время все прочее, в чем ум уверен в отношении самого себя, давайте прежде всего займемся изучением следующих трех: памяти, мышления и воли (*memoriam, intelligentiam, voluntatem*)»⁶⁹⁷.

«Вот, ум помнит себя, мыслит себя, любит себя (*mens meminit sui, intelligit se, diligit se*). Если мы распознаем это, мы распознаем троицу (*cernimus trinitatem*), впрочем, еще не Самого Бога, но уже образ Божий (*imaginem Dei*)»⁶⁹⁸.

«Я постарался показать, как мог, что в памяти и мышлении нашего ума (*in memoria et intelligentia mentis nostrae*), конечно же, не так, как лицом к лицу, но через подобие в догадке (*per hanc similitudinem in aenigmate*, ср. 1 Кор. 13:12), хотя бы в малой степени гадательно (*quantulumcumque conjiciendo*) можно было увидеть Бога Отца и Бога Сына, т.е. Родителя, Который все, что имеет по Своей сущности (*omnia quae substantialiter habet*), высказал определенным образом в Своем Слове (*in coaeterno sibi Verbo suo dixit quodam modo*), совечном Себе, и Само Его Слово — Бога, Который не больше и не меньше имеет по Своей сущности, чем есть в Том, Кто родил Слово не ложным, а истинным образом ... И в этой догадке я не показал ничего иного касательно Святого Духа, что могло бы выглядеть подобием Ему (*ei simile videretur*), кроме нашей воли или любви, или привязанности (*voluntatem nostram, vel amorem seu dilectionem*), которая есть усиленная воля (*quae valentior est voluntas*)»⁶⁹⁹.

Откуда появляется здесь термин «память» (*memoria*) и что он означает? Исследователями было выдвинуто предположение⁷⁰⁰, что эту новую «психологическую триаду»: *память – мышление – воля* Августин мог обнаружить у Цицерона в трактате *De inventione*, где тот говорит о памяти, мышлении и

⁶⁹⁴ *Остроумов*. 1904. С. 1026; ср. *Ноздрин*. 2009. С. 121–122.

⁶⁹⁵ См. *Sermo* 52.7.19–10.23; *Ep.* 169.2.5–3.11: *sic discernere ineffabilem Trinitatis unitatem, sicut discernitur in animo nostro memoria, intellectus, voluntas.*

⁶⁹⁶ *De Trinit.* XV 3.5: *inveniretur in mente evidentior trinitas ejus, in memoria scilicet et intelligentia et voluntate.*

⁶⁹⁷ *De Trinit.* X 11.17. Переход к этим понятиям Августин совершает чуть ранее, см. *De Trinit.* X 10.13–14 (цитату см. выше).

⁶⁹⁸ *De Trinit.* XIV 8.11.

⁶⁹⁹ *De Trinit.* XV 21.40–41; ср. *Ibid.* XV 23.43.

⁷⁰⁰ См. *Schindler*. 1965. P. 58–60; *Ayres*. 2010. P. 136, n. 56; 308–309.

предведении (*memoria, intellegentia, providentia*) как о трех активностях ума, приводящих к обретению человеком благоразумия, или мудрости (*prudentia*), являющейся самой благородной (*honestum*) из всех добродетелей:

«Благоразумие (*prudentia*) — это знание вещей хороших, плохих и безразличных. Части его: память, мышление, предведение (*memoria, intellegentia, providentia*). Память есть то, посредством чего душа (*animus*) возвращается к прошлому (*repetit illa, quae fuerunt*); мышление есть то, посредством чего она постигает настоящее; предведение есть то, благодаря чему усматривается нечто будущее, прежде чем оно произошло»⁷⁰¹.

Однако соответствует ли такое понимание памяти (*memoria*) тому, как ее понимает Августин в своей «психологической тринитарной модели»? Очевидно, не совсем. Действительно, если мы обратимся к 14-й книге трактата «О Троице», мы найдем там иное определение памяти, чем то, которое было предложено Цицероном:

«Кто-нибудь может сказать: “Это не память, посредством чего ум (*mens*), всегда настоящий для самого себя (*sibi semper est praesens*), оказывается помнящим самого себя (*sui meminisse*), ибо память занимается прошедшим, а не настоящим”. Ведь есть те (среди которых и Цицерон), кто, рассуждая о добродетелях, разделили благоразумие на три части — память, мышление и предведение (*memoriam, intelligentiam, providentiam*), относя память к прошедшему, мышление — к настоящему, предведение — к будущему... Но пусть тот, кто говорит, что памяти о настоящем не бывает, обратит внимание на то... когда Вергилий сказал, что “Улисс не забыл самого себя” (*sui non oblitum Ulysses*)⁷⁰². Что еще он имел в виду, как не то, что Улисс помнил себя? Поскольку же тогда он был настоящим для самого себя (*sibi praesens esset*), постольку он мог помнить себя только при том условии, что память относится к вещам настоящим (*ad res praesentes memoria pertineret*). Вот почему, как относительно прошедших вещей памятью называется то, посредством чего становится возможным возобновлять и вспоминать их (*recoli et recordari*), точно так же и относительно настоящей вещи, каковой является ум для самого себя (*in se praesenti quod sibi est mens*), не было бы нелепым называть памятью (*memoria*) то, посредством чего ум является наличным для самого себя (*qua sibi praesto est*) таким образом, что он может мыслиться своим собственным размышлением (*sua cogitatione possit intelligi*), а то и другое [т.е. память и мышление] — соединяться своей любовью (*utrumque sui amore conjungi*)»⁷⁰³.

Таким образом, память как первый элемент новой «психологической тринитарной модели» Августина означает постоянное присутствие ума в самом себе и сохранение им своей собственной самоидентичности. Это есть своего рода постоянное, внутреннее, *врожденное знание ума о самом себе*⁷⁰⁴: даже когда ум не

⁷⁰¹ Cicero. De inventione 2.53.160.1–6: Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia. partes eius: memoria, intellegentia, providentia. memoria est, per quam animus repetit illa, quae fuerunt; intellegentia, per quam ea perspicit, quae sunt; providentia, per quam futurum aliquid videtur ante quam factum est. Цитируется Августином в De div. quaest. 31 (ср. Retract. I 26) и De Trinit. XIV 11.14.

⁷⁰² Vergil. Aeneis. III 628–629: Nec talia passus Ulysses, Oblitusve sui est Ithacus discrimine tanto.

⁷⁰³ De Trinit. XIV 11.14.

⁷⁰⁴ Дж. Салливан называет это «хабитуальным знанием» (“habitual knowledge”, Sullivan. 1963. P. 131), а Дж. Келли — «латентным знанием ума о самом себе» (“the mind’s latent knowledge of itself”, Kelly. 1968. P. 277). Современный отечественный автор предлагает видеть в *memoria* «не только память, но и всю

мыслит себя актуально и не обращает на себя своего мысленного взора, он, тем не менее, «знает самого себя, словно бы он для самого себя был памятью самого себя» (*noverit se tanquam ipsa sit sibi memoria sui*)⁷⁰⁵. Как полагает Дж. Салливан, Августин пришел к этому представлению о внутренней памяти ума «логически на основании своей посылки, заключающейся в том, что ум знает себя посредством самого себя, поскольку он бестелесен. Ум всегда присутствует в самом себе и потому должен быть всегда известен самому себе; однако это не означает, что он всегда [актуально] мыслит себя. Для того, чтобы познать себя, ум должен обратить свой взор на самого себя; а это есть ничто иное, как мышление о самом себе. При этом ум остается присутствующим в самом себе, хотя и невидимым, то есть непознанным, и это его присутствие есть как бы знание в памяти. По мнению Августина, все, что должен делать ум — это размышлять о самом себе, и это знание постепенно должно становиться актуальным»⁷⁰⁶.

Итак, в новой «психологической траде» Августина процесс самопознания ума мыслится как переход от потенциального знания ума о себе как постоянного присутствия в самом себе («память») к актуальному познанию себя («мышление»), которое совершается благодаря врожденному стремлению («воля» или «любовь») ума как субъекта к самообъективированию через самодифференциацию и самоидентификацию. Нельзя не заметить, что подобное представление о процессе становления ума как самопознающего субъекта было характерно для Плотина и его учения о трех стадиях происхождения мирового Ума от Единого, которое мы подробно разобрали в разделе об «умопостигаемой триаде»⁷⁰⁷. В кратце, суть его заключается в том, что на первой стадии своего существования Ум есть лишь чистое и неопределенное сущее (ὄν), лишённое мышления и сознания; на второй стадии, обращаясь к Единому посредством естественного влечения или стремления к нему (ἔφεσις), которое подобно зрению, еще не видящему своего объекта (ὄψις οὐπω ἰδοῦσα), Ум наполняется мыслимым содержанием и становится видением, воспринявшим свой объект (ἰδοῦσα ὄψις), однако мыслит его все еще бессознательно (ἔβλεπεν ἀνοήτως); когда же на третьей стадии Ум обращается на себя самого и отличает себя самого как мыслящего субъекта от Единого как объекта мышления, он становится Умом, актуально сознающим самого себя и все свое содержание (ἐν συναίσθησει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν)⁷⁰⁸. Как представляется, в своем учении о самопознании ума Августин объединил учение Плотина о самопознании всеобщего Ума и самопознании индивидуальной души, которые Плотин различал как «первичное» (ἡ νόησις ἡ πρώτη, τὸ πρώτως νοοῦν) и «вторичное мышление» (τὸ δευτέρως νοοῦν), где есть (хотя бы теоретически) разделение на субъект мышления и его объект; а представление Плотина о том, что Единое не мыслит и не сознает самого себя, будучи выше мышления и самосознания, Августин трансформировал в учение о памяти ума о самом себе как потенциальном знании о самом себе и

область бессознательного» (Ноздрин. 2009. С. 129), что, отчасти, верно, так как содержание памяти ума о самом себе представлено в сознании лишь *потенциально*, *актуально* же — лишь в процессе самопознания. И можно сказать, что для того, «чтобы мыслить и желать, нужно иметь интеллект и волю в потенциальном состоянии, то есть *memoria*» (Там же. С. 130).

⁷⁰⁵ De Trinit. XIV 6.8: Proinde restat ut aliquid pertinens ad ejus naturam sit conspectus ejus, et in eam, quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur: cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tanquam ipsa sit sibi memoria sui. Cp. De Trinit. XV 21.40: memoriae tribuens omne quod scimus, etiamsi non inde cogitemus, intelligentiae vero proprio modo quodam cogitationis informationem.

⁷⁰⁶ Sullivan. 1963. P. 157.

⁷⁰⁷ См. выше, глава IV, п. 1.2.

⁷⁰⁸ См. Plotin. Enn. III 9.5; V 1.6–7; V 2.1; V 3.5; V 3.11; V 3.16; V 4.2; V 6.5; VI 7.16; VI 7.41 и др.

постоянном присутствии в самом себе⁷⁰⁹. Если мы правы в том, что эти неоплатонические представления лежат в основе психологического учения Августина об уме (*mens*), помнящем, мыслящем и желающем самого себя, то следует признать, что они лежат и в основе его тринитарной доктрины, которую Августин в трактате «О Троице» конструирует на основе своей «психологической тринитарной модели».

А эта модель предполагает, что человеческий ум, всегда присутствующий в самом себе благодаря своей внутренней памяти, в процессе мышления о самом себе, которое инициируется внутренним желанием, любовью или влечением (*voluntas, amor, dilectio, appetitus, intentio*)⁷¹⁰ к самообъективированию и самоидентификации в процессе самосознания, порождает знание о себе как свое «внутреннее слово», объединяющееся с ним посредством той же самой любви, которая вначале выступала как движущая сила познания. В самом деле, Августин замечает:

«Если мы обратимся к внутренней памяти ума (*interiorem mentis memoriam*), посредством которой он помнит самого себя, и к внутреннему мышлению (*interiorem intelligentiam*), посредством которого он мыслит самого себя, и к внутренней воле, посредством которой он любит самого себя (*interiorem voluntatem qua se diligit*), где эти три всегда пребывают вместе или всегда пребывали вместе с тех пор, как они начали быть, вне зависимости от того, были ли они предметом мысли или нет, то нам представится, что образ той [высшей] Троицы принадлежит одной лишь памяти (*imago illius Trinitatis et ad solam memoriam pertinere*)⁷¹¹. Но поскольку там не может быть слова без размышления (*verbum esse sine cogitatione non potest*), ибо мы мыслим все, что говорим даже посредством того внутреннего слова (*illo interiore verbo*), которое не принадлежит к языку какого-либо народа, этот образ познается скорее в трех, а именно, в памяти, мышлении и воле (*in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia, voluntate*). Здесь я называю мышлением то, посредством чего мы мыслим, размышляя (*qua intelligimus cogitantes*), т.е. когда наше размышление обретает форму (*cogitatio nostra formatur*) после обнаружения того, что было налично в памяти (*quae memoriae praesto fuerant*), но не мыслилось [актуально]. А волей, или любовью, или привязанностью (*voluntatem, sive amorem, vel dilectionem*) я называю то,

⁷⁰⁹ См. *Plotin*. *Enn.* V 6.1.1–2.20; V 6.5.10–12; VI 7.41.8–38.

⁷¹⁰ Мы полагаем, что третий элемент «психологических триад» Августина — *воля* (*voluntas, appetitus, «влечение»*) или *любовь* (*amor, caritas, dilectio*), который не только объединяет первые два (*память* и *мышление*), но и выступает как движущая сила процесса самопознания, имеет отдаленную параллель в учении Плотина о происхождении Ума как мыслящего и сознающего начала от Единого под действием некоего естественного желания его познать ($\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$) или влечения и стремления к нему ($\acute{\epsilon}\phi\epsilon\sigma\iota\varsigma, \kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu\ \acute{\epsilon}\phi\acute{\iota}\epsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\nu, \eta\ \acute{\epsilon}\phi\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\eta\nu\ \nu\acute{o}\eta\sigma\iota\nu\ \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\sigma\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \sigma\upsilon\nu\upsilon\pi\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\sigma\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\eta\eta$, см. *Enn.* V 3.11; V 6.5; VI 7.16). В связи с этим нам представляется неубедительной гипотеза Эрнста Бэнца (*Benz*. 1932. S. 302–306), согласно которой августиновская концепция любви как «связи» в Троице восходит к учению Плотина о стремлении ($\acute{\epsilon}\phi\epsilon\sigma\iota\varsigma$) склонности ($\nu\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma, \sigma\acute{\upsilon}\nu\nu\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$), желании ($\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\delta$) или любви ($\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\delta\ \acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma$) Единого к самому себе, которое встречается фактически только в одном из трактатов шестой *Эннеады* (см. *Enn.* VI 8.13–16).

⁷¹¹ Вероятно, речь идет о том, что в памяти *потенциально* уже содержится не только память ума о себе, но и мышление о себе и любовь к себе; причем в некоем неразличном и слитном виде, что, с точки зрения Августина, более соответствует отношениям между Лицами Божественной Троицы. Это напоминает нам представление Мария Викторина о том, что в Отце как чистом бытии *потенциально* уже содержится жизнь и мышление, которые *актуально* проявляются лишь в рождении Сына и исхождении Духа (см. выше). Однако Августин, как мы увидим, все же предпочитает этому представлению о «внутренней памяти» как «образе Троицы» триаду: *память* – *мышление* – *воля*, так как в ней более отчетливо представлен процесс рождения мышления как «внутреннего слова» ума о самом себе и происхождения воли как любви памяти и мышления (см. ниже).

что соединяет это рожденное и родителя (*istam prolem parentemque conjungit*) и некоторым образом является общим для обоих (*utrisque communis est*)»⁷¹².

В конце концов, Августин признает, что именно в этой «психологической троице» (*память – мышление – воля*) находится наилучший образ Божественной Троицы, поскольку в нем присутствует наибольшее количество сходных черт между образом и Первообразом:

«Ум не есть нечто привходящее в самого себя (*neque enim adventitia sibi ipsa est*), как если бы в себя самого как уже бывшего откуда-то вошел то же самый ум как еще не бывший ... Ибо, разумеется, начиная с того момента, как ум начал существовать, он никогда не переставал помнить себя, мыслить себя и любить себя... А потому, когда он обращается к самому себе в размышлении, возникает троица (*trinitas*), в которой уже можно мыслить слово (*verbum*). Ибо оно образуется самим размышлением (*ex ipsa cogitatione*), а воля соединяет их обоих (*voluntate utrumque jungente*). Следовательно, здесь более, [чем где бы то ни было еще], надлежит признать тот образ [Троицы], который мы ищем»⁷¹³.

Каковы же эти основные черты сходства между троицей в человеке и Троицей Божественной, которые еще не встречались в предыдущих «психологических тринитарных моделях» Августина? Прежде всего, это более четкое разграничение внутренних процессов в уме, который, во-первых, всегда помнит себя, т.е. всегда наличен для самого себя (аналог нерожденности и безначальности Отца), во-вторых, всегда мыслит самого себя, порождая в этом процессе знание о себе в форме «внутреннего слова» (аналог рождения Сына от Отца как Его Премудрости и Слова), и, в-третьих, всегда желает познавать самого себя благодаря любви к себе и к порожденному собой слову (аналог исхождения Св. Духа). Согласно Августину, эти процессы в человеческом уме, как и в Троице, суть внутренние, одновременные и постоянные, они не зависят от каких-либо внешних факторов или обстоятельств. В самом деле, согласно Августину, нет никаких временных промежутков или последовательности между процессами внутри памяти, мышления и воли:

«Мы обнаружили, что в своей собственной памяти, мышлении и воле ум сам таков, что поскольку он постигался как всегда себя знающий и всегда желающий самого себя, постольку он постигался и как всегда себя помнящий, всегда себя мыслящий и любящий, хотя и как не всегда мыслящий о себе как об отличном от того, что не есть то, что он есть. По каковой причине в нем трудно распознаются его память о самом себе и его мышление о самом себе. Ибо в этих предметах, каковые столь тесно соединены (*valde ista conjuncta sunt*) и не предшествуют друг другу во времени (*aliud alio nullo praeceditur tempore*), кажется так, как если бы они были не двумя, а одним, называемом двумя именами. Ведь и сама любовь не так уж чувствуется как присутствующая, когда ее не выявляет необходимость, поскольку то, что любит, всегда имеется в наличии»⁷¹⁴.

⁷¹² De Trinit. XIV 7.10; ср. De Trinit XV 21.41; 26.47 (цитату см. выше).

⁷¹³ De Trinit. XIV 10.13; ср. De Trinit. XV 3.5: *ad id perductum, ut inveniretur in mente evidentior trinitas ejus, in memoria scilicet et intelligentia et voluntate... quod mens nunquam esse ita potuerit, ut non sui meminisset, non se intelligeret, et diligeret.*

⁷¹⁴ De Trinit. X 12.19; ср. выше De Trinit. XIV 10.13.

Далее, мы находим здесь это более четкое обоснование единства и единосущия элементов «психологической троицы» как отражение единства и единосущия Лиц Божественной Троицы. Действительно, Августин ясно утверждает, что память, мышление и воля составляют *одну и ту же единичную сущность* (una substantia), будучи своего рода «комплексной активностью»⁷¹⁵ одного ума (una mens), а не тремя умами:

«Поскольку эти три — память, мышление и воля (memoria, intellegentia, voluntas) — суть не три жизни, а одна жизнь (una vita), не три ума, но один ум (una mens), следовательно, они суть не три субстанции, а одна субстанция (una substantia)»⁷¹⁶.

По верному замечанию Дж. Салливана, «ум принадлежит к тринитарному образу как показатель единства Божественной природы, ... поскольку ум не есть нечто относительное (как знание и любовь), но существует сам по себе. Поэтому Августин при рассмотрении своей второй троицы более не помещает ум в качестве одной из ее частей, но приписывает ему роль отображения единства Божества»⁷¹⁷. Таким образом, память, мышление и воля, рассмотренные как один ум и одна сущность, являются таковыми *абсолютно*, т.е. сами по себе; а рассмотренные со стороны своих особых свойств как память, мышление и воля, они являются таковыми *относительно*, т.е. выступают таковыми только по отношению друг к другу. В самом деле, каждый элемент этой «психологической триады» (память, мышление, воля) выступает как таковой по отношению к другому, в то время как жизнью, умом и сущностью каждый из них является не в относительном, а в абсолютном смысле. Таким образом, единство субстанции (т.е. ума) сохраняет *единство и тождество* между элементами «психологической триады», а их взаимные отношения обеспечивают *различия* между ними:

«О памяти, насколько о ней говорится как о жизни, уме и сущности (substantia), говорится как о самой себе (ad se ipsam dicitur). Памятью же она называется относительно чего-то (ad aliquid relative dicitur). И то же самое я сказал бы и о мышлении, и о воле, ибо они называются мышлением и волей относительно чего-то (ad aliquid dicuntur). Но каждый сам по себе (ad se ipsam) есть жизнь, ум и сущность (essentia). Вот почему эти три суть одно, ибо они суть одна жизнь, один ум, одна сущность (una vita, una mens, una essentia); и как бы иначе они ни назывались, каждое по отдельности, когда о нем говорится самом по себе, они также будут называться и все вместе, не во множественном, а в единственном числе. Три же они потому, что относятся взаимно друг к другу (ad se invicem referuntur); ведь если бы они не были равны, не только каждое по отдельности каждому по отдельности, но и каждое отдельное по

⁷¹⁵ Sullivan. 1963. P. 129. Приведем еще одно важное замечание Дж. Салливана: «Вывод Августина состоит в том, что эта троица есть одна сущность, поскольку она есть один ум». К этой теме мы еще вернемся при разборе тринитарной терминологии Августина.

⁷¹⁶ De Trinit. X 11.18. Ср. выше Confess. XIII 11.12, где встречается подобное рассуждение применительно к триаде: *бытие – мышление – воля*. Напомним, что в противопоставляемом им трех понятиях: *сущность, жизнь, ум* (essentia, vita, mens) без труда угадывается «умопостигаемая триада», которая в данном случае обслуживает идею «импликации» и единосущия «психологической троицы» как образа единосущия Троицы Божественной. Ср. также De div. quaest. 38: cum aliud sit natura aliud disciplina aliud usus, et haec in una anima intellegantur nulla diversitate substantiae; item aliud sit ingenium aliud virtus aliud tranquillitas, similiter unius eiusdemque substantiae; et cum anima sit alterius substantiae quam Deus, quamquam ab illo facta, ipse autem Deus sit sacratissima illa multis verbo re paucis cognita Trinitas.

⁷¹⁷ Sullivan. 1963. P. 135.

отношению ко всем вместе, то они, конечно же, не содержали бы друг друга»⁷¹⁸.

Таким образом, Августин с помощью анализа соотношения между элементами «психологической триады», с одной стороны, и их носителем — умом, который представляет собой одну субстанцию и одну жизнь, с другой стороны, пытается подвести основание под учение о том, что в Божественной Троице одна сущность (*essentia*), или субстанция (*substantia*) обеспечивает единство Божественных Лиц, а Их внутренние отношения (*relationes*) производят различия между Ними⁷¹⁹. Для этой же цели Августин использует и известные неоплатонические принципы «импликации и превалирования», как мы видели это уже в случае с предыдущей «психологической тринитарной моделью», демонстрируя, что все элементы «психологической триады» не только взаимосвязаны, но и взаимно включают друг друга и пребывают одно в другом, соединяясь неслитно и нераздельно:

«Не только каждое, взятое отдельно, содержится в каждом, взятом отдельно, но и все вместе — в каждом, взятом отдельно. В самом деле, я помню, что я имею память, мышление и волю; и я знаю, что я мыслю, желаю и помню; и я хочу желать, помнить и мыслить, и я помню вместе всю мою память, мышление и волю. Ведь того, чего я не помню, нет в моей памяти. Поэтому в памяти нет ничего, кроме самой памяти. Следовательно, я помню ее всю. Равным образом, все, что я мыслю, я знаю, что я мыслю; и я знаю, что я желаю всего, чего желаю, а все, что я знаю, я помню. Следовательно, я помню все мое мышление и всю волю. Подобным образом, когда я мыслю эти три, я мыслю их всех вместе. И нет ничего мыслимого, чего бы я не мыслил, кроме того, что я не знаю. А то, чего я не знаю, я не помню и не желаю. Итак, то из мыслимого, что я не мыслю, я соответственно не помню и не желаю. А то из мыслимого, что я помню и желаю, я соответственно и мыслю. И моя воля содержит все мое мышление и всю мою память, поскольку я пользуюсь всем, что мыслю и помню. Вот почему, поскольку все они взаимно содержатся каждым из них целиком (*invicem a singulis et tota omnia capiuntur*), каждое из них как целое равно каждому из них, взятому по отдельности (*aequalia sunt tota singula totis singulis*), и каждое из них одновременно равно всем вместе (*tota singula simul omnibus totis*). И эти три суть одно, одна жизнь, один ум, одна сущность (*haec tria unum, una vita, una mens, una essentia*)»⁷²⁰.

Переход от этой «психологической триады» к Троице Божественной Августин совершает лишь в самом конце своего трактата⁷²¹. При этом он отдает себе отчет в том, что полной аналогии между трицей в человеке и Троицей в Боге быть не может ввиду несовершенства человека и его многочисленных отличий от своего Первообраза⁷²². Тем не менее, согласно Августину,

⁷¹⁸ De Trinit. X 11.18.

⁷¹⁹ Ср. Ep. 169.2: Non enim, ut scribis, Qui ignorat, ignorabitur, de hac re dixit Apostolus, tanquam ista poena ille plectendus sit, qui non valet intelligentia sic discernere ineffabilem Trinitatis unitatem, sicut discernitur in animo nostro memoria, intellectus, voluntas. См. Paissac. 1951. P. 52–54. Подробнее об «отношении» (*relatio*) как принципе различия Лиц Троицы Августин говорит в 5-й и 7-й книгах своего трактата «О Троице», которые мы рассмотрим позже.

⁷²⁰ De Trinit. X 11.18.

⁷²¹ См. De Trinit. XV 21.40–41; 23.43; 26.47 и др.

⁷²² См. De Trinit. XIII 20.26; XV 23.43 (*aliud est itaque trinitas res ipsa, aliud imago trinitatis in re alia*); 24.44; 25.45 и др.

«Хотя тот образ, которым является человек, обладающий этими тремя [способностями], есть одно лицо (*una persona*), не таким же образом существует эта высшая Троица, но [в Ней] есть три Лица: Отец Сына, Сын Отца и Дух Отца и Сына. Ибо, хотя память человека (*memoria hominis*) и в особенности та [ее часть], которой не имеют животные, т.е. та, посредством которой удерживаются умопостигаемые предметы (*res intelligibiles continentur*), не входившее в нее посредством телесных чувств⁷²³, в определенной мере обладает в том образе Троицы каким-то подобием Отцу (*qualemcumque similitudinem Patris*), которое, правда, несопоставимо неравно Ему (*incomparabiliter quidem imparem*); и мышление человека (*intelligentia hominis*), которое образуется отсюда посредством устремления мысли (*per intentionem cogitationis*)⁷²⁴, когда то, что познается, высказывается, и оно есть слово сердца (*cordis verbum*), не принадлежащее ни к одному языку, имеет хотя и в великом неравенстве (*in sua magna disparitate*) некоторое подобие Сыну (*nonnullam similitudinem Filii*); наконец, любовь человека (*amor hominis*), исходящая из знания и соединяющая память и мышление (*de scientia procedens, et memoriam intelligentiamque conjungens*), словно общая (*communis*) родителю и рожденному, а потому мыслимая не так, как родитель или как рожденный, имеет в том образе некоторое хотя и неравное подобие Святому Духу (*aliquam, licet valde imparem similitudinem Spiritus Sancti*). Однако если в этом образе Троицы эти три [способности] не суть один человек, но принадлежат одному человеку, то в той самой высшей Троице (*in ipsa summa Trinitate*), образом которой он является, эти три [способности] не принадлежат одному Богу, но сами суть один Бог, и суть три, а не одно лицо (*tres sunt illae, non una persona*). Тем более удивительным образом невыразимо или невыразимым образом удивительно то, что хотя этот образ Троицы есть одно лицо (*una persona*), а сама высшая Троица суть три Лица (*tres personae*), все же эта Троица трех Лиц (*illa Trinitas personarum trium*) есть нечто более нераздельное, чем та, что принадлежит одному [лицу]»⁷²⁵.

Итак, мы рассмотрели последнюю «психологическую тринитарную модель» Августина. Если соотнести ее с Божественной Троицей и изобразить это в виде схемы, получится следующее:

Бог			человек		
Отец	Сын	Дух			
всегда помнит себя	всегда мыслит себя	всегда любит себя	помнит себя	мыслит себя	любит себя
Память	Мышление	Воля	память о себе	мышление себя	воля себя

⁷²³ Эта часть памяти называется Августином *memoria principalis* (*De Trinit. XV 21.41*), в отличие от *memoria secundaris*, в которой хранятся образы всех воспринятых чувствами внешних предметов. Это различие между двумя видами памяти отчасти напоминает различие у Плотина между «первичным мышлением» Ума и «вторичным мышлением» Души.

⁷²⁴ Под термином *intentio* («устремление», «внимание») мы предлагаем понимать здесь функцию воли (ср. *intentio voluntatis*, *De Trinit. XI 4.7; XIV 3.5; XV 3.5*), которая является движущей силой познания (*appetitus quaerentis*), как это имеет место в других «квази-психологических тринитарных моделях» Августина, которые мы рассмотрим ниже.

⁷²⁵ *De Trinit. XV 23.43; ср. Ibid. XV 21.40–41.*

нерожденная Память	Рожденное Слово	Любовь, исходящая от Памяти к Слову и от Слова к Памяти и соединяющая Их	внутреннее присутствие ума в самом себе, врожденное знание ума о себе	знание себя как внутреннее слово, рождающееся из памяти в процессе размышления о себе	любовь, исходящая из знания и соединяющая память и мышление, общая для обоих
одна сущность — три Лица			одна сущность, один ум, одна жизнь, одно лицо		

Если теперь мы сопоставим две основные «психологические тринитарные модели» Августина в трактате «О Троице»: *ум – знание – любовь* и *память – мышление – воля*⁷²⁶, то можем ли мы сказать, что они принципиально различны? Очевидно, нет. Между ними гораздо больше сходств, чем различий. Как верно указывает Дж. Салливан, «образы [Троицы], основанные на внутреннем “я” как объекте (self as object), не только тесно связаны между собой, но второй есть всего лишь усовершенствование и развитие первого. В результате должен быть лишь один образ [Троицы] с внутренним “я” как объектом»⁷²⁷. К этому заключению мы могли бы добавить, что все рассмотренные нами выше «психологические тринитарные модели» Августина, построенные по образцу «тринитарного *cogito*», такие как *бытие – жизнь – мышление*, *бытие – знание – воля*, *бытие – знание – любовь*, *ум – знание – любовь*, *память – мышление – воля*, представляют собой разновидности одной и той же «тринитарной модели», которая конструируется по аналогии с самосознанием индивидуальной души, обладающей набором из трех определенных базовых характеристик или способностей, которые по мере необходимости могут мыслиться в потенциальном или актуальном состоянии. В связи с этим данная «тринитарная модель» с полным правом может быть названа «психологической моделью», а, взятая в полноте своих посылок и следствий, законченной «психологической теорией» Троицы, в которой, по словам И. Брахтендорфа, «тринитарная структура» человеческого духа (*mens humana*) выражает идею его отношения к самому себе (*ad se ipsum relative*), т.е. идею его «самосоотнесенности» (*Selbstreferentialität*)⁷²⁸. В этой «психологической модели» наилучшим образом выражен момент единства

⁷²⁶ В 14-й книге трактата «О Троице» Августин рассматривает вопрос о том, когда образ Божественной Троицы в человеке полнее отражает Саму Троицу: когда он обращен на самого себя («я помню себя, я мыслю себя, я люблю себя») или когда он обращен на Бога и устремлен к Нему («я помню Бога, я мыслю Бога, я люблю Бога»), и приходит к выводу, что только в последнем случае человек, достигший мудрости (*sapiens*) может, по мере своего преуспевания, адекватно отражать в себе Божественную Троицу (ср. *De Trinit. XIV 12.15: Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seseque intelligit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque Dei sui, ad cuius imaginem facta est, eumque intelligat atque diligit; ср. De Trinit. XV 28.51: Meminerim tui, intelligam te, diligam te. Auge in me ista, donec me reformes ad integrum*). Однако нам кажется, что эта переориентация «тринитарной психологии» с человека на Саму Божественную Троицу не является по своей сути чем-то принципиально новым, какой-то новой «тринитарной моделью», но лишь показывает определенную *духовную динамику*, присущую человеку как образу Троицы, его способность все более и более нравственно и духовно *уподобляться* тому Первообразу, по которому он был создан. Ср. *Sullivan. 1963. P. 136.*

⁷²⁷ *Sullivan. 1963. P. 134.*

⁷²⁸ *Brachtendorf. 2000. S. 145.*

Божественной сущности (*sola substantia vel essentia quae Deus est*)⁷²⁹, ведь рассмотренные выше три свойства или способности (*память – мышление – воля* и т. п.) в Боге, так же как и в человеке, принадлежат *одной и той же единичной сущности* (*una substantia*) и фактически совпадают с самой этой сущностью, будучи ее внутренними отношениями к самой себе. Но прежде, чем перейти к обобщающим выводам, нам следует рассмотреть еще несколько «тринитарных моделей» Августина, появляющихся в 10-й, 11-й и 12-й книгах трактата «О Троице», которые мы будем называть «квази-психологическими моделями».

2.3.2.5. «*Квази-психологические тринитарные модели*». Помимо «психологических тринитарных моделей», построенных на анализе внутренней структуры души и ее самосознания, Августин разрабатывает несколько иных моделей, основанных на анализе актов чувственного восприятия и чувственного познания. При этом он опирается на параллелизм, существующий между «внутренним человеком» (*homo interior*), т.е. человеческой душой и ее способностями, и «внешним человеком» (*homo exterior*), т.е. человеческим телом и его чувствами, — различие, на которое указывал еще апостол Павел⁷³⁰. В самом деле, как говорит Августин в начале 11-й книги трактата «О Троице»,

«Никто не сомневается в том, что как внутренний человек наделен мышлением (*intelligentia*), так и внешний человек — телесным ощущением (*sensu corporis*). Так давайте же, насколько сможем, постараемся обнаружить также и в этом внешнем [человеке] какой-нибудь след Троицы (*qualecumque vestigium Trinitatis*), хотя и не потому, что этот внешний человек таким же образом, [как внутренний], есть образ Божий... Итак, в том человеке, который тленный, давайте, насколько мы способны, искать некоторое отображение Троицы (*quamdam Trinitatis effigiem*), если и не столь четкое, то все же различимое»⁷³¹.

В целом, во «внешнем человеке» Августин усматривает две «троицы», или две «тринитарные модели», имеющие ту же базовую структуру, что и «психологические модели», почему мы и будем называть их «квази-психологическими тринитарными моделями». Первую Августин называет «троицей внешнего зрения» (*visio externa*), а вторую — «троицей внутреннего зрения» (*visio interna*)⁷³², поскольку, как убежден Августин вслед за платониками, зрительное восприятие по своей природе наиболее близко к акту умственного познания⁷³³.

Действительно, Августин, усматривает в самом акте чувственного восприятия внешних предметов (*in his quae cernuntur extrinsecus*), в частности, акте зрения, три взаимосвязанных момента: (1) воспринимаемый зрением предмет (*ipsa res quam videmus; corpus quod videtur*), (2) акт зрительного восприятия (*visio*) и (3) внимание, или устремление воли, посредством которого ум направляет взгляд на видимый

⁷²⁹ De Trinit. V 2.3; ср. IX 1.1: *trinitatem certe quaerimus, non quamlibet sed illam trinitatem quae deus est, verusque ac summus et solus Deus*. Ср. также: XIII 20.26: *illam trinitatem quae deus est*.

⁷³⁰ См. 2 Кор. 4:16; Кол. 3:10 и др.

⁷³¹ De Trinit. XI 1.1. Интересно отметить, что Августин усматривает во «внешнем человеке», как и во внешнем мире вообще, лишь некие «следы Троицы» (*vestigia Trinitatis, effigies Trinitatis*), поскольку «образ Божий», или «образ Троицы» (*imago Dei, imago Trinitatis*), принадлежит исключительно человеческой душе.

⁷³² XI 9.16: *Visiones enim duae sunt; una, sentientis; altera, cogitantis: ut autem possit esse visio cogitantis, ideo fit in memoria de visione sentientis simile aliquid, quo se ita convertat in cogitando acies animi, sicut se in cernendo convertit ad corpus acies oculorum. Propterea duas in hoc genere trinitates volui commendare: unam, cum visio sentientis formatur ex corpore; aliam, cum visio cogitantis formatur ex memoria*.

⁷³³ De Trinit. XI 1.1: *Is enim sensus corporis (sc. visio) maxime excellit, et est visioni mentis pro sui generis diversitate vicinior*; ср. Ibid. XV.3.5. Ср. также *Plotin. Enn. V 1.6–7; V 3.5; V 6.5; VI 7.41* и др.; *Sullivan. 1963. P. 95*.

предмет (*animi intentio, intentio voluntatis*)⁷³⁴. Как мы видели выше, подобный анализ структуры акта зрительного восприятия для конструирования тринитарной доктрины уже использовал Марий Викторин, который также различал в акте зрительного восприятия три взаимосвязанных момента: (1) зрительную способность (*visio*), находящуюся в потенциальном состоянии, (2) акт зрительного восприятия (*videre*) и (3) различение душой этого восприятия (*discernere*)⁷³⁵. Хотя в анализе структуры акта зрительного восприятия Викторин и Августин не во всем совпадают⁷³⁶, сам метод такого анализа и его дальнейшей экстраполяции на Божественную Троицу представляется у них тождественным по своей сути⁷³⁷. Другими предположительными источниками для августиновского анализа как «внешнего», так и «внутреннего зрения» были Плотин⁷³⁸ и Порфирий⁷³⁹.

Итак, по мнению Августина, зрение порождается одновременно и видимым объектом, и видящим субъектом (*ex visibili et vidente gignitur visio*), в котором происходят соответствующие изменения. В самом деле, в процессе зрительного восприятия, когда мы направляем взор на видимый предмет, имеющий определенную материальную форму (*species visibilis*), в зрительном ощущении возникает нематериальный образ предмета (*imago impressa; forma quae imprimitur*), придающий определенную форму самому зрительному ощущению (*informatio sensus, sensus formatus*), которую до этого оно не имело⁷⁴⁰. Все это происходит под действием интенции воли, которая соединяет видимый предмет и его зрительное восприятие. Таким образом, все эти три момента, которые Августин различает в акте зрительного восприятия, хотя отличаются друг от друга и имеют разную природу, однако все вместе образуют некое учтойчивое единство:

«Давайте вспомним, каким образом сочетаются в некое единство (*in quamdam unitatem*) эти три, различные по своей природе (*diversa natura*) [вещи]: форма тела (*species corporis*), которое видимо; его образ, запечатленный в ощущении (*impressa ejus imago sensui*), который есть само зрение или ощущение, получившее определенную форму (*visio sensusve formatus*); и воля души (*voluntas animi*), которая устремляет ощущение к ощущаемому предмету (*rei sensibili sensum admovet*) и удерживает на нем само зрение (*ipsam visionem tenet*). Первый из них, т.е. сам видимый предмет (*res ipsa visibilis*), не принадлежит к природе одушевленного существа, если только этот предмет не есть наше тело. Второй принадлежит к ней постольку, поскольку возникает в теле, а через тело — в душе. Третий же принадлежит одной только душе, поскольку это есть воля (*voluntas*). Итак, хотя сущности этих трех [вещей] весьма различны (*tam diversae substantiae sint*), все же они сходятся в такое единство (*in tantam coeunt unitatem*), что первые два (а именно, форма тела, которое видимо, и его образ, который возникает в ощущении, т.е. зрение) с трудом могут быть различены даже посредством судящего разума (*intercedente*

⁷³⁴ De Trinit. XI 2.2.

⁷³⁵ См. выше, *Victorin. Adv. Ar.* III 4.44–5.31.

⁷³⁶ В частности, у Викторина аналогия построена на аристотелевском различии между потенцией и актом, а у Августина нет и следа этого различия (см. *Schindler. 1965. S. 47*).

⁷³⁷ Ср. *Henry. 1950. P. 54; Sullivan. 1963. P. 186*.

⁷³⁸ См. *Plotin. Enn.* IV 3.28; V 6.5. Это тезис А. Шиндлера (см. *Schindler. 1965. S. 49*).

⁷³⁹ См. *Porph. Sent.* 43.12–27. Это тезис Ж. Пепэна, указавшего на определенные сходства в анализе чувственного восприятия и позания у Порфирия и Августина (см. *Pepin. 1977. P. 265–266*). Однако, как представляется, эти сходства весьма отдаленные, так что ни у Плотина, ни у Порфирия нет разработанной теории триад «внешнего» и «внутреннего зрения», которую можно было сопоставить с глубоко продуманной теорией Августина.

⁷⁴⁰ De Trinit. XI 2.3–4.

judice ratione). Воля же имеет такую силу для сочетания этих двух (*tantam vim copulandi haec duo*), что устремляет ощущение, способное воспринять форму (*sensum formandum*), к тому предмету, который ощущается, и удерживает его, уже воспринявшего форму [предмета], на этом предмете (*in ea formatum teneat*)»⁷⁴¹.

Помимо только что рассмотренных моментов единства и троичности, Августин находит и некоторые другие сходства между теми или иными аспектами «троицы внешнего зрения» и вечными процессами внутри Божественной Троицы. Так, видимый предмет производит в зрительном ощущении нематериальный образ (*imago, forma*) в качестве своего подобия, что в определенной степени напоминает акт рождения от Отца Сына как Его совершенного Образа. Действительно, как утверждает Августин,

«Форма тела (*forma corporis*), является как бы родителем (*quasi parens*) того зрения, т.е. формы, которая возникает из первой в ощущении воспринимающего (*formae quae fit in sensu cernentis*). Но первая форма не есть его истинный родитель, а вторая не есть ее истинное порождение, поскольку первая рождается не вполне оттуда, ведь к телу, чтобы зрение получило от него свою форму (*ex illo formetur*), добавляется нечто иное, а именно, ощущение видящего (*sensus videntis*)»⁷⁴².

Подобное умозаключение приводил ранее и Марий Викторин, который объяснял характер рождения Сына от Отца на примере процесса зрительного восприятия, где зрение (*visio*) происходит из зрительной способности (*visionis potentia*), когда та переходит из состояния покоя к деятельности, или из поневии в акт⁷⁴³. Но Августин идет далее Викторина и усматривает в акта зрительного восприятия то, что напоминает ему вечное исхождение Святого Духа. А именно, это третий момент акта зрительного восприятия — *воля*, соединяющая зрение и его объект и удерживающая первое на втором. Она по своей духовной природе и связующей функции подобна Святому Духу, Который как взаимная Любовь соединяет Отца и Сына, не будучи при этом ни родителем, ни рожденным:

«Воля, которой соединяются то и другое (*voluntas quae utrumque conjungit*), т.е. как бы родителя и как бы его порождение, более духовная (*magis spiritualis*), нежели что-либо из этих двух. В самом деле, воспринимаемое тело вовсе не является духовным; зрение же, возникающее в ощущении, имеет примешанным к себе нечто духовное, ибо оно не может возникнуть без души. Но оно не целиком духовно, поскольку то, что принимает форму, есть телесное ощущение. Следовательно, воля, соединяющая то и другое, должна быть признана, как я сказал, более духовной, и потому она начинает внушать нам мысль о Лице Духа в той Троице (*tanquam personam Spiritus insinuare incipit in illa Trinitate*) ... Она не исходит ни от тела как от родителя, ни от его порождения, т.е. зрения и формы, которые находятся в ощущении. Ибо воля, направившая ощущение к восприятию тела, чтобы оно получило от него свою форму, была и прежде того, как возникло зрение. Но она еще не была удовлетворена [этим]. Ибо каким же образом может принести

⁷⁴¹ De Trinit. XI 2.5.

⁷⁴² De Trinit. XI 5.9; в тексте нет такого прямого сравнения, но оно напрашивается само собой из контекста (см. ниже, а также *Sullivan*. 1963. P. 96).

⁷⁴³ *Victorin*. Adv. Ar. I 40.9–17. Cp. Adv. Ar. III 4.44–5.31.

удовлетворение то, что пока еще не было увидено? Удовлетворение же — это воля в состоянии покоя (*placitum autem quieta voluntas est*). Следовательно, мы не можем назвать волю ни как бы порождением зрения, ибо она была прежде зрения, ни как бы его родителем, ибо оно получило свою форму и было запечатлено не волей, а видимым предметом (*ex viso corpore formata et expressa est*)»⁷⁴⁴.

Однако при всех этих сходствах «троицы внешнего зрения» и Троицы Божественной, Августин находит и серьезные различия между ними. Прежде всего, это касается различия *природы* трех моментов акта зрительного восприятия (телесное – духовно-телесное – духовное), и отсутствия *единосущия* между ними, поскольку они не являются одной и той же субстанцией или субъектом, что, напротив, является фундаментальной характеристикой как августиновских «психологических триад», так и Лиц Божественной Троицы⁷⁴⁵. Эти недостатки отчасти устраняются, когда Августин переходит к рассмотрению второй «квази-психологической тринитарной модели» — «троицы внутреннего зрения».

Эта троица представляет собой естественное продолжение предыдущей троицы «внешнего зрения», поскольку предметом исследования в ней также являются чувственные ощущения и их данные, но только в их внутреннем аспекте (*intrinsecus*), почему Августин и называет ее «внутренней троичей» (*trinitas interior*)⁷⁴⁶. В самом деле, если мы обратим внимание на внутреннюю сторону чувственного восприятия, мы обнаружим там три другие составляющие его момента, коррелирующие с теми, что присутствовали при акте внешнего восприятия:

«Когда отсутствует форма тела, которая ощущалась телесно (*species corporis quae corporaliter sentiebatur*), в памяти (*memoria*) остается ее подобие (*similitudo ejus*), к которому воля (*voluntas*) может обратить взор [души] так, чтобы оттуда он получил свою форму изнутри (*formetur intrinsecus*), подобно тому, как ощущение получало свою форму извне при наличии ощущаемого тела. И эта троица (*illa trinitas*) возникает таким образом из памяти, внутреннего зрения и воли, которая соединяет то и другое (*ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate*). И когда эти три собираются воедино (*in unum coguntur*), то от такого собирания это называется размышлением (*ab ipso coactu cogitatio dicitur*). В этих трех [моментах] уже нет различной сущности (*nec diversa substantia est*). В самом деле, здесь нет ни того ощущаемого тела, совершенно отличного от природы одушевленного существа, ни телесного ощущения, которое там воспринимает форму, чтобы возникло зрение, ни такой воли, которая действует так, что устремляет ощущение к ощущаемому телу, чтобы оно получило от него форму, и затем удерживает на нем, когда ощущение уже обрело форму. Но здесь место той телесной формы, которая ощущалась извне, занимает память, которая удерживает тот образ [тела] (*illam speciem*), который душа восприняла посредством телесного ощущения. А место того внешнего зрения, когда ощущение получало форму от ощущаемого тела, занимает подобное [ему] внутреннее зрение (*intus similis visio*), когда взор души (*acies animi*) получает форму от того, что сохраняется памятью, и мысленно представляются отсутствующие тела

⁷⁴⁴ De Trinit. XI 5.9.

⁷⁴⁵ См. De Trinit. XI 2.5; XI 4.7 (*quod est intentio voluntatis ad corpus visum visionemque copulandam, ut fiat ibi quaedam unitas trium, quamvis eorum sit diversa natura*); XI 5.9; XI 7.12 (*propter naturae diversitatem quae inest ab invicem omnibus tribus*). См. также *Sullivan*. 1963. P. 96–97.

⁷⁴⁶ De Trinit. XI 7.11.

(*absentia corpora cogitantur*). И каким образом воля там устремляла ощущение к находившемуся вонне телу, чтобы от него оно получило свою форму, и соединяла ощущение с телом после того, как оно эту форму уже получило, таким же образом здесь она обращает взор души вспоминающего к памяти для того, чтобы он получил форму от того, что удерживается памятью, и чтобы подобное зрение возникло в размышлении (*sit in cogitatione similis visio*)»⁷⁴⁷.

Итак, из этого анализа Августином «троицы внутреннего зрения» виден явный прогресс в приближении к пониманию Троицы Божественной, поскольку все три момента внутреннего зрения — память, внутреннее зрение и воля — находятся внутри души, обладают одной духовной природой и одной сущностью, будучи содержанием одного мыслящего субъекта:

«Внимание воли (*voluntatis intentio*) [необходимо] для сочетания образа тела, который находится в памяти (*ad copulandam imaginem corporis quae est in memoria*), и зрения размышляющего [человека] (*visionem cogitantis*), т.е. формы, которую воспринял взор души (*acies animi*), обратившись к памяти, чтобы и здесь возникло некоторое единство из трех (*quaedam unitas ex tribus*), теперь уже не разделенных различием природы (*non jam naturae diversitate discretis*), но имеющих одну и ту же сущность (*unius ejusdemque substantiae*), ибо все это пребывает внутри, и все это есть одна душа (*hoc totum intus est, et totum unus animus*)»⁷⁴⁸.

Важно отметить, что здесь, как и в случае с «психологическими троицами», Августин понимает под *единосущием* (*una eademque substantia*) трех составных элементов «внутреннего зрения» их принадлежность *одному и тому же субъекту*, т.е. мыслящей душе⁷⁴⁹. При этом, все равно сохраняется главное несходство этой «троицы внутреннего зрения» с Троицей Божественной, заключающееся в том, что содержание процесса внутреннего зрения изначально берется извне (*forinsecus*), от чувственных впечатлений, полученных, в свою очередь, от материальных предметов, хотя внутри души последние присутствуют лишь в своих нематериальных образах⁷⁵⁰. Поэтому только с помощью рассмотренных нами выше «психологических тринитарных моделей» Августину удалось преодолеть тот разрыв между внутренней формой и внешним содержанием познания, который присутствует в двух «троицах зрения», поскольку только в «тринитарном *cogito*», когда один и тот же ум помнит себя, мыслит себя и любит себя, полностью совпадают субъект и объект, форма и содержание, что и есть идеальная модель Божественной Троицы, как это мы видели выше.

Но вернемся к «троице внутреннего зрения». Августин также обнаруживает в ней определенные сходства с рождением Сына и исхождением Св. Духа в Божественной Троице. На Бога Отца и рождение от Него Сына может указывать формирование внутреннего взора посредством обращения к образу предмета, запечатленному в памяти:

«Присутствующий в памяти образ (*illam speciem quae in memoria est*) мы называем как бы родителем (*quasi parentem*) того, что возникает в

⁷⁴⁷ De Trinit. XI 3.6; ср. XI 7.11–12.

⁷⁴⁸ De Trinit. XI 4.7; ср. XI 7.12.

⁷⁴⁹ Ср. Sullivan. 1963. P. 98: «Here, as before, consubstantiality means belonging to the same subject».

⁷⁵⁰ Ср. De Trinit. XI 7.12: Quamvis enim haec trinitas, de qua nunc quaeritur, forinsecus investa est animo; intus tamen agitur, et non est quidquam ejus praeter ipsius animi naturam.

представлении размышляющего (*in phantasia cogitantis*). Ибо он был в памяти и прежде того, как мы начали о нем размышлять, подобно тому, как тело находилось в определенном месте и прежде того, как мы начали его ощущать, чтобы возникло зрение. И когда идет процесс размышления (*cum cogitatur*), из того образа, который сохраняется памятью, во взоре размышляющего отображается и получает форму посредством воспоминания (*exprimitur in acie cogitantis et reminiscendo formatur*) тот образ, который есть как бы порождение образа, содержащегося в памяти (*ea species, quae quasi proles est ejus quam memoria tenet*). Однако ни тот не есть истинный родитель, ни этот — истинное порождение... Ибо хотя образ, возникающий во взоре вспоминающего, возникает от того образа, который присутствовал в памяти, все же сам взор происходит не оттуда, но существовал и прежде того образа [который был в памяти]. Следовательно, хотя один не есть истинный родитель, и другой не есть истинное порождение, однако и тот как бы родитель (*illa quasi parens*), и этот как бы порождение (*ista quasi proles*) внушают нам мысль о чем-то, в чем с большей очевидностью и определенностью могут созерцаться более глубокие и истинные предметы (*interiora atque veriora*)»⁷⁵¹.

Сходство с вечным процессом исхождения Св. Духа Августин усматривает в действии воли в процессе формирования внутреннего зрения, которая, с одной стороны, обусловлена наличием в памяти образа предмета, а, с другой стороны, она сама соединяет с ним внутренний взор размышления, в результате чего происходит воображение предмета в душе, отсутствующего в действительности:

«Во-первых, следует уяснить, что не может быть никакой воли к воспоминанию (*voluntatem reminiscendi*), если в недрах памяти (*in penetralibus memoriae*) мы не удерживаем либо весь предмет, либо какую-то часть предмета, который мы хотим вспомнить. Ибо не может возникнуть воли к воспоминанию того, что мы забыли целиком и полностью, поскольку все, что мы хотим вспомнить, мы уже вспомнили, что оно есть или было в нашей памяти (*in memoria nostra esse vel fuisse*)... Из этого можно понять, что воля к воспоминанию происходит от тех предметов, которые сохраняются памятью (*ab iis quidem rebus quae memoria continentur procedere*), при одновременном присоединении тех [предметов], которые запечатлеваются от первых посредством воспоминания в процессе акта различения (*adjunctis simul eis quae inde per recordationem cernendo exprimuntur*); т.е. [воля происходит] из сочетания какого-либо предмета, о котором мы вспомнили, и [внутреннего] зрения, которое оттуда возникло во взоре размышляющего, когда мы это вспомнили (*ex copulatione rei cujusdam quam recordati sumus, et visionis quae inde facta est in acie cogitantis cum recordati sumus*). Но сама воля, соединяющая то и другое, требует также и чего-то иного, что было бы словно близким и сходным с вспоминающим. Следовательно, имеется столько троиц такого рода, сколько воспоминаний, ибо нет ни одного из них, в котором не было бы этих трех [моментов], а именно: того, что было сохранено в памяти еще прежде того, как оно было помыслено; того, что возникает в процессе размышления, когда производится рассмотрение; и воли, соединяющей первые два (*voluntas utrumque conjungens*), и

⁷⁵¹ De Trinit. XI 7.11.

образующей нечто единое из этих двух, а также самой себя как третьей (ex utroque ac tertia se ipsa unum aliquid complens)⁷⁵².

Из этого рассуждения можно заключить, что акт воли происходит из памяти и находится в зависимости от нее, что может указывать на изначальное исхождение Св. Духа от Отца и зависимость от Него в Божественной Троице. Кроме того, в «троице внутреннего зрения» воля, соединяющая образ предмета в памяти и его отображение в размышлении, так же как воля в «троице внешнего зрения», соединяющая зрение и его объект и удерживающая первое на втором, не является ни родителем («образ в памяти»), ни рожденным («образ в размышлении»), но чем-то третьим, соединяющим то и другое (*voluntas copulatrix quasi parentis et prolis*) и потому происходящим одновременно от того и другого⁷⁵³, подобно тому, как Св. Дух в тринитарном учении Августина соединяет Отца и Сына и происходит одновременно от Них обоих, о чем мы подробнее скажем ниже.

Августин также проводит соответствие между «троицей внутреннего зрения» и своей ранней «тринитарной онтологией», в частности, триадой: *мера – число – вес* (*mensura, numerus, pondus*)⁷⁵⁴, структурирующей все сотворенное и репрезентирующей «тройственную причинность» Бога–Творца:

«Поскольку те предметы, которые запечатлеваются в памяти в единственном числе (*singillatim*), могут мыслиться во множестве (*numeroso*), кажется, что [понятие] меры относится к памяти, а числа — к [внутреннему] зрению (*ad memoriam mensura, ad visionem vero numerus pertinere*). В самом деле, хотя множественность таких актов зрения неисчислима, все же в памяти есть один единственный установленный предел, за который невозможно выйти (*intransgressibilis modus*)... Значит, в тех предметах, от которых получают свою форму акты зрения, есть некая мера (*quaedam mensura est*), а в самих зрительных актах — число (*in ipsis autem visionibus numerus*). Воля же, которая их соединяет и упорядочивает, и сочетает в некоем единстве (*quodam unitate copulat*), подобна весу (*ponderi similis est*), поскольку она успокаивается только тогда, когда ее стремление ощущать или размышлять (*sentiendi aut cogitandi appetitum*) окончательно утверждается на тех предметах, от которых получают свою форму акты зрения. Именно поэтому я кратко заметил, что и во всех остальных вещах следует обращать внимание на эти три: меру, число и вес (*mensuram, numerum, pondus*)»⁷⁵⁵.

В целом, Августин приходит к заключению, что «тринитарные модели», основанные на «внешнем человеке» и процессах чувственного познания, рассмотренных будь то извне, будь то изнутри, не являются «образом Божиим» в строгом смысле, каковым может быть только «внутренний человек», т.е. человеческая душа, а точнее, ее высшая часть — мыслящий ум (*mens rationalis, mens intellectualis*),

⁷⁵² De Trinit. XI 7.12.

⁷⁵³ De Trinit. XI 7.12; XI 11.18; XI 9.16: Quapropter voluntas quasi parentem cum prole ter copulat: primo speciem corporis cum ea quam gignit in corporis sensu; et ipsam rursus cum ea quae fit ex illa in memoria; atque istam quoque tertio cum ea quae ex illa paritur in cogitantis intuitu. Sed media copula quae secunda est, cum sit vicinior, non tam similis est primae quam tertia... Ubique tamen voluntas non apparet, nisi copulatrix quasi parentis et prolis. Et ideo undecumque procedat, nec parens nec proles dici potest.

⁷⁵⁴ См. выше De Gen. contra Manich. I 16.26; De Gen. ad. litt. IV 3–4; De civ. Dei V 11 и др.

⁷⁵⁵ De Trinit. XI 11.18.

между которым и его Творцом нет никакой посредствующей реальности (*nulla interjecta natura est*)⁷⁵⁶.

Наконец, наш анализ «тринитарных моделей» Августина мы завершим рассмотрением еще одной «квази-психологической модели», которую Августин развивает в 10-й книге своего трактата «О Троице» в связи с анализом «психологической триады», состоящей из памяти, мышления и воли. Речь идет о том, что эти три базовые способности, имеющиеся у каждого человека и составляющие его врожденное дарование, гений или талант (*ingenium*), могут и должны реализоваться в изучении каких-либо наук (*doctrina*) и использоваться для достижения какой-либо пользы (*usus*). Отсюда мы получаем следующую «квази-психологическую триаду»: *талант – учение – польза* (*ingenium, doctrina, usus*), которая конструируется по образцу «психологической триады» (*память – мышление – воля*):

«Поскольку мы говорим об этих трех — врожденном таланте, учении и пользе (*ingenium, doctrina, usus*), первое, что мы должны рассмотреть в этих трех, — это то, что может каждый благодаря своей памяти, мышлению и воле (*quid possit quisque memoria, intelligentia, et voluntate*). Второе, что должно быть рассмотрено, — это то, что есть у каждого в памяти и мышлении и чего он достиг стремящейся к знанию волей. Третье же, т. е. польза, заключено в воле (*usus tertius in voluntate est*), которая располагает тем, что содержится в памяти и мышлении, либо относя это к чему-либо другому, либо окончательно успокаиваясь, удовлетворившись этим как целью»⁷⁵⁷.

Между элементами этой «тринитарной модели» мы можем наблюдать те же характерные связи и отношения, что и в других «психологических» и «квази-психологических моделях»: природный талант человека, являющийся основой личности, реализует себя в обучении, двигателем которого является воля, которая, в свою очередь, реализуется в происходящей отсюда конкретной пользе для человека. При этом все три элемента принадлежат одной и той же душе и потому они единичны⁷⁵⁸. Интересно также отметить здесь определенную связь этой «тринитарной модели» с известной тринитарной формулой св. Илария Пиктавийского: «бесконечность в Вечном, видимость в Образе, употребление в Даре» (*infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere*)⁷⁵⁹, смысл которой Августин подробно разбирает в 6-й и 15-й книге своего трактата «О Троице».

Подведем итоги. Мы рассмотрели четыре основные «психологические тринитарные модели» Августина, базирующиеся на идее «тринитарного *cogito*» и на анализе структуры индивидуального сознания (*бытие – знание – воля, бытие – знание – любовь, ум – знание – любовь* и *память – мышление – воля*), а также три тесно связанные с ними «квази-психологические тринитарные модели», основанные на анализе акта чувственного восприятия (*предмет – внешнее зрение – устремление*

⁷⁵⁶ De Trinit. XI 5.8: Quapropter non est ista trinitas imago Dei: ex ultima quippe, id est corporea creatura, qua superior est anima, in ipsa anima fit per sensum corporis. Nec tamen est omnino dissimilis: quid enim non pro suo genere ac pro suo modulo habet similitudinem Dei, quandoquidem Deus fecit omnia bona valde, non ob aliud nisi quia ipse summe bonus est?... Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam ejus imago dicenda est: sed illa sola qua superior ipse solus est. Ea quippe de illo prorsus exprimitur, inter quam et ipsum nulla interjecta natura est. Cp. De div. quaest. 51.2.

⁷⁵⁷ De Trinit. X 11.17. Cp. De civ. Dei XI 25: tria etiam sunt quae in unoquoque homine artifice spectantur, ut aliquid efficiat; natura, doctrina, usus: natura ingenio, doctrina scientia, usus fructu dijudicandus est. Nec ignoro quod proprie fructus fruentis, usus utentis sit; atque hoc interesse videatur, quod ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsam delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quaerimus.

⁷⁵⁸ См. De div. quaest. 38: cum aliud sit natura aliud disciplina aliud usus, et haec in una anima intellegantur nulla diuersitate substantiae.

⁷⁵⁹ См. выше, *Hilar. Pict. De Trinit. II 1.*

воли, память – внутреннее зрение – устремление воли, талант – учение – польза). Во всех этих «тринитарных моделях» каждый из трех элементов обладает своими особыми характеристиками, и между всеми тремя элементами наблюдаются одни и те же характерные связи и отношения. Так, *первый элемент* любой из этих триад (например, бытие, ум, память, видимый предмет, образ предмета в памяти, талант) занимает *базовое положение* по отношению к двум другим и по сути является их онтологическим источником (или «как бы родителем», *quasi parens*). *Второй элемент* является образом или отражением первого на *эпистемологическом* уровне, будь то умственное или чувственное познание (например, знание, мышление, внутреннее слово, внешнее зрение, внутреннее зрение, учение); он происходит от первого элемента как его образ и «как бы порождение» (*quasi proles*) под воздействием третьего элемента — желания, стремления, воли или любви. Наконец, сам этот *третий элемент* первично происходит от первого элемента и в роли *связующего начала*, выполняя *объединяющую функцию* между первым и вторым элементами; тем самым он происходит одновременно от первого и от второго элемента, переходя из состояния неудовлетворенного желания или простого стремления к состоянию успокоения или удовлетворения в конце познавательного процесса как наслаждение и *практическое* пользование его плодами, будь то познание внешних предметов или самопознание. Кроме того, все три элемента большинства этих триад (за исключением «троицы внешнего зрения») хотя и отличаются друг от друга своими характерными функциями и особенностями, но вместе с тем образуют *одно неразрывное единство* (*unum, unitas*), взаимно включая друг друга и принадлежа *одной и той же единичной сущности* (*una eademque substantia*) — индивидуальной душе (*anima, animus*) или уму (*mens*). В связи с этим все три элемента представляют собой определенные *функции, способности или акты* одной и той же духовной сущности, посредством которых она *соотносится* с внешним миром или с самой собой. При этом важно отметить, что поскольку в «психологических тринитарных моделях» предметом, например, памяти, познания и любви является сам мыслящий ум, то эти отношения трех составляющих его элементов становятся *отношениями ума к самому себе*: ум помнит самого себя, мыслит самого себя и любит самого себя. Как мы уже указали, только эта «психологическая триада», в которой полностью совпадают субъект и объект, форма и содержание, рассматривается Августином в качестве идеальной модели Божественной Троицы⁷⁶⁰.

В целом, мы полагаем, что метод построения «психологических тринитарных моделей» или «психологическую теорию» Троицы в определенной степени можно рассматривать как своего рода *синтез всех трех рассмотренных нами видов тринитарной рефлексии* Августина: «философской аналогии», «тринитарной онтологии» и «психологической аналогии». В самом деле, он предполагает, что от анализа свойств и структуры внешних предметов и внешнего мира в целом, где ум обнаруживает «следы Троицы» («тринитарная онтология»), он переходит к анализу своих собственных актов внешнего восприятия («внешнего» и «внутреннего зрения»), а затем — к анализу внутренних актов самопознания, в котором ум различает три его базовые составляющие (выражаемые в виде «психологических триад»: бытие – мышление – воля, бытие – мышление – любовь, ум – знание – любовь, память – мышление – воля); наконец, на основе самопознания ум стремится преобразиться, возвыситься над самим собой и приблизиться к познанию самой Божественной Троицы. Действительно, именно таким образом Августин строит ход своего рассуждения в трактате «О Троице», как он сообщает об этом в 13-й книге:

⁷⁶⁰ Ср. характерное высказывание Коллина Гантона: «Решающая аналогия для Августина заключается в сопоставлении внутренней структуры человеческого ума и внутреннего бытия Бога, поскольку только в первой, в этом вместилище вечности, второе становится познаваемом более реально, чем во внешней икономии благодати» (*Gunton*. 1997. P. 45).

«Мы хотели как бы постепенно восходя (*velut gradatim ascendentibus*), обнаружить во внутреннем человеке (*apud interiorem hominem*), как в его знании [т.е. в знании о чувственном мире], так и в его мудрости [т.е. в знании мира умопостигаемых сущностей], некоторую троицу своего рода (*quandam sui cuiusque generis trinitatem*), как прежде мы искали ее во внешнем человеке (*apud exteriorem*), дабы посредством ума, ставшего более искусным в низших предметах (*exercitatio in his inferioribus rebus mente*), мы, если это все же для нас возможно, пришли к тому, чтобы сообразно нашей мере видеть хотя бы загадочно и в зеркале ту Троицу, Которая есть Бог (*ad illam trinitatem quae Deus est*)»⁷⁶¹.

Следует отметить, что Августин, конструируя свои «психологические» и «квази-психологические тринитарные модели», проявляет в этом высокий уровень философской рефлексии над христианским тринитарным догматом, который можно сопоставить разве что с тринитарной доктриной Мария Викторина, у которого Августин, как мы показали выше, заимствовал саму идею психологического самоанализа (или *интроспекции*), а также анализа акта зрительного восприятия для рационального осмысления и логического оформления христианского учения о Троице. Однако очевидно, что Августин проявляет в этом гораздо большую независимость и самостоятельность мышления: если большинство тринитарных рассуждений Викторина, носящих философский характер, могут быть возведены к тем или иным философским источникам (в первую очередь, к неоплатонизму, во вторую — к аристотелизму), то в отношении Августина, как мы показали выше, установить такую зависимость от предшествовавшей философской традиции гораздо сложнее, а зачастую — просто невозможно. Действительно, на протяжении многих страниц его трактата «О Троице», особенно его третьей и четвертой части, мы сталкиваемся с бесконечной чередой философских рефлексий над природой и устройством человеческой души и человеческого познания, как чувственного, так и интеллектуального, как внешнего, так и внутреннего, которые хотя и отражают определенные базовые философские когнитивные и психологические теории, распространенные как в неоплатонизме, так и в перипатетизме и стоицизме, но, по нашему убеждению, являются во многом плодом тонких наблюдений и глубоких размышлений самого автора. Хотя Августин в своей тринитарной рефлексии в целом следует неоплатонической логике интеллектуального познания, которая предполагает переход от внешнего материального мира к внутреннему миру души, а затем — к высшему миру бестелесных идей и истинных сущностей⁷⁶², однако этой общей логикой нельзя объяснить всех тех многочисленных наблюдений, различий, дефиниций, обобщений, сопоставлений и аналогий, которые производит Августин в своем неустанном стремлении познать тайну Божественной Троичности. Хотя все его рассуждения об образе Троицы в мире и человеке *volens-nolens* направлялись его все возрастающим знанием основ библейского и патристического тринитарного учения, тот способ, которым он сумел интегрировать характерные черты этого учения в свои метафизические, психологические и эпистемологические размышления, а затем, в свою очередь, применить результаты этих чисто философских размышлений к церковному учению о Троице, представляется нам настолько новым и оригинальным, что может быть объяснен лишь гениальностью Августина как выдающегося

⁷⁶¹ De Trinit. XIII 20.26; ср. Ibid. XIV 3.5; XV 6.10.

⁷⁶² См. De ver. rel. 29.55–55.113; Enarr. in Ps. 145.5 (*revocat se ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*); Contra epist. Man. XXXVI 41 (*docet autem unus verus magister ipsa incorruptibilis veritas, solus magister interior: qui etiam exterior factus est, ut nos ab exterioribus ad interiora revocaret*); In Ioann. Tract. CXI 3 и др.

религиозно-философского мыслителя⁷⁶³. По мнению исследователей, разработанная Августином «психологическая теория» Троицы является его наиболее значительным и оригинальным вкладом в развитие христианской тринитарной доктрины⁷⁶⁴. В этом Августин был и остается столь уникальным и неповторимым явлением в патристике, что его тринитарная доктрина в течение многих последующих веков была объектом неизменного восхищения и слепого подражания на Западе, а начиная с XIII века — и на христианском Востоке. Но для того, чтобы составить полную картину этой доктрины, необходимо рассмотреть основную тринитарную терминологию Августина, а также установить базовые принципы единства и различия в Троице, на основании которых Августин демонстрирует, что Сама Троица и есть единый Бог.

2.4. *Единство и различие в Троице. Тринитарная терминология.* Прежде чем мы перейдем к анализу тринитарной терминологии Августина, рассмотрим несколько тринитарных формул, в которых эта терминология постепенно появляется и где отчасти можно видеть результаты той длительной духовной и интеллектуальной работы Августина по религиозному усвоению и рациональному осмыслению церковного вероучения о Троичности Бога, которую мы подробно разобрали в предыдущих параграфах. Одна из самых ранних тринитарных формул Августина содержится в его сочинении «О вере и символе» (393 г.):

«Эта Троица есть Единый Бог (*ista Trinitas unus est Deus*), но не так, что Отец есть тот же самый, кто и Сын и Св. Дух, а так, что Отец есть Отец, Сын есть Сын, а Дух Святой есть Дух Святой, и [тем не менее] Троица — единый Бог, как написано: “Слушай, Израиль: Господь, Бог твой, Бог единый есть” (Втор. 6:4). Ведь если нас спросят по отдельности и скажут нам: “Бог ли Отец?”, то мы ответим: “Бог”. И если будут спрашивать о Сыне: “Бог ли Он?”, мы ответим то же самое. Если же встанет такой же вопрос о Святом Духе, то мы не должны отвечать ничего другого, кроме того, что Он тоже Бог ... Когда апостол говорит: “Ибо все из Него, в Нем и через Него” (Рим 11:36), то этим обозначается Сама Троица. Следовательно, когда нас спросят по отдельности, мы ответим, что Тот, о Котором спрашивают, есть Бог — Отец ли, Сын ли, или Святой Дух. Однако пусть никто не думает, что [при этом] мы почитаем трех Богов ... И пусть никто не удивляется и не считает нелепым, что мы называем Отца Богом, Сына Богом и Духа Святого Богом (*Deum dicimus Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum sanctum*), и говорим, что в этой Троице не три Бога, но один Бог и одна сущность (*nec tamen tres deos in ista Trinitate, sed unum Deum unamque substantiam*)»⁷⁶⁵.

Из этой формулы следует, что Августин, подобно Марию Викторину, Амвросию и Иерониму, понимает под выражением «единый Бог» (*unus Deus*) не только Бога Отца, как это было характерно для раннехристианской как греческой, так

⁷⁶³ Подобную оценку тринитарному учению Августина дает и Т. Вассмер: «В своем психологическом подходе к Троице св. Августин определенно продвинулся далеко за пределы того наследия, которое он получил от других. Он превосходит их всех и тогда, когда обращается к сотворенному миру в поисках аналогий Троицы. Это верно, что Викторин дал здесь некоторые указания, но св. Августин развил эту тему и действительно подготовил путь для позднейших схоластических спекуляций» (*Wassmer*. 1960. P. 266).

⁷⁶⁴ См., например, *Kelly*. 1968. P. 276; *Жильсон*. 2004. С. 100 и др.

⁷⁶⁵ *De fide et symb.* 9.16–17. Еще одну тринитарную формулу мы находим чуть раньше, в трактате «Об истинной религии» (390 г.), однако она основывается на философской «анагогии» и «тринитарной онтологии» раннего Августина и практически не содержит специфической тринитарной терминологии, см. *De ver. rel.* 55.113.

и латинской традиции, но всю Троицу в целом⁷⁶⁶. Действительно, как заметил еще А. фон Гарнак, в учении Августина, «не Божественная сущность, или Отец, есть принцип монархии, но, наоборот, сама Троица есть единый Бог»⁷⁶⁷. С этим согласен и Э. Порталье, полагающий, что «для Августина *Deus* более не означает непосредственно Отца, но Божественность вообще, понимаемую, несомненно, в конкретном и личностном плане, но не как отдельное Лицо. Это — Бог–Троица, то есть, в сущности, Божественность, которая разворачивается вне временной или природной последовательности, но в определенном порядке происхождения в трех Лицах — Отца, Сына и Святого Духа»⁷⁶⁸. Кроме того, из этой тринитарной формулы Августина видно, что он стремится сохранить как различие Божественных Лиц, избегая Их слияния (как в савеллианстве), так и единство Их сущности (*una substantia*), избегая ее разделения на три равные сущности (как в тритеизме) или три неравные сущности (как в арианстве)⁷⁶⁹. Подробнее эти характерные особенности тринитаризма Августина мы видим на примере другой его тринитарной формулы, содержащейся в первой книге трактата «О христианской науке» (397 г.):

«Итак, то, чем мы должны услаждаться, — это Отец, Сын и Дух Святой, одна и та же Троица (*eademque Trinitas*), некая единственная высочайшая вещь (*una quaedam summa res*), общая для всех, наслаждающихся им, — впрочем, если только [можно назвать] ее вещью, а не Причиной всех вещей, а едва ли даже и Причиной. Ибо нелегко найти имя, подобающее такому Величию, разве что лучше сказать лишь, что эта Троица есть единый Бог (*Trinitas haec unus Deus*) “из Которого все, через Которого все и в Котором все” (Рим. 11:36). Так что Отец, Сын и Дух Святой — каждый из Них Бог, и все вместе — один Бог (*simul omnes unus Deus*). И каждый из Них — целая сущность (*plena substantia*), и все вместе — одна сущность (*simul omnes una substantia*). Отец не есть ни Сын, ни Дух Святой, Сын не есть ни Отец, ни Дух Святой, и Дух Святой не есть ни Отец, ни Сын; но Отец есть только Отец, Сын — только Сын, и Дух Святой — только Дух Святой. У всех Трех — одна и та же вечность, одна и та же неизменность, одно и то же величие, одно и то же могущество»⁷⁷⁰.

В этой формуле мы вновь обнаруживаем представление Августина о том, что единый Бог — это сама Троица, каждое Лицо которой, сохраняя свою особенность, во всем равно двум другим Лицам и обладает одной и той же Божественной сущностью и ее атрибутами. Еще одна тринитарная формула содержится в 11-й книге трактата «О граде Божием»:

«Веруем, и [твердо] придерживаемся, и искренне проповедуем, что Отец родил Слово (*Verbum*), т.е. Премудрость (*Sapientiam*), через Которую все было сотворено, [Своего] едиnorodного Сына, один — одного, вечный — совечного, высочайше благой — равно благого; и что Дух Святой есть

⁷⁶⁶ Ср. *De Trinit.* VI 9.10: *consideranda est illa sententia qua dicitur, Deum verum solum non esse Patrem solum, sed Patrem et Filium et Spiritum sanctum. Si quis enim interroget, Pater solus utrum sit Deus: quomodo respondebitur non esse, nisi forte ita dicamus, esse quidem Patrem Deum, sed non eum esse solum Deum; esse autem solum Deum, Patrem et Filium et Spiritum sanctum?*

⁷⁶⁷ *Harnack.* 1961. Vol. 4. P. 130.

⁷⁶⁸ *Portalié.* 1913. P. 2347. Подобное мнение поддерживает и Дж. Келли: «В противоположность традиции, которая рассматривала Отца как отправную точку, Августин начинает с самой Божественной природы» (*Kelly.* 1968. P. 272; см. также *Wolfson.* 1956. Vol. 1. P. 327; *Guntton.* 1997. P. 54 и др.).

⁷⁶⁹ Ср. *De agone chr.* 13.15–16.18.

⁷⁷⁰ *De doct. christ.* I 5.5.

Дух Отца и Сына вместе (*simul et Patris et Filii sit Spiritus*), и Сам единосущен и совечен Им Обоим; и что все это есть Троица по причине особых свойств Лиц (*propter proprietatem personarum*), и один Бог по причине нераздельного Божества (*propter inseparabilem divinitatem*), так же как и один всемогущий по причине нераздельного всемогущества; при этом таким образом, что когда спрашивается каждым из Них отдельно, мы отвечаем, что каждый из Них есть и Бог, и всемогущий, а когда [спрашивается] обо всех вместе, то [мы отвечаем, что] не три Бога или три всемогущих, но один Бог всемогущий (*unus Deus omnipotens*). Таково там нераздельное единство в трех (*in tribus inseparabilis unitas*), и так его следует исповедовать»⁷⁷¹.

Здесь мы встречаем раннее учение о Сыне — Логосе и Премудрости Божией как Посреднике творения мира, о Его совечности и равенстве с Отцом, а также о Св. Духе, единосущном и совечном Отцу и Сыну и принадлежащем Им Обоим. Также тут указывается на то, что особые свойства Лиц (*proprietates personarum*) обеспечивают различие в Троицы, а ее единство зависит от нераздельного Божества (*inseparabilis divinitas*). Наконец, рассмотрим еще одну тринитарную формулу, которую Льюис Айрес назвал «суммой тринитарной веры» Августина (*the summary of Trinitarian faith*)⁷⁷², содержится в начале первой книги его трактата «О Троице»:

«Все католические толкователи ветхого и нового Божественного Писания, которых я смог прочесть и которые прежде меня писали о Троице, Которая есть Бог (*de Trinitate, quae Deus est*), стремились в соответствии с Писанием учить, что Отец, Сын и Дух Святой утверждают мысль о Божественном единстве в нераздельном равенстве одной и той же сущности (*unius ejusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem*), и по этой причине Они суть не три Бога, а один Бог (*unus Deus*), хотя Отец родил Сына, и значит, Сын не есть Тот же, Кто и Отец; Сын рожден от Отца, и поэтому Отец не есть Тот же, Кто есть Сын; а Дух Святой не есть ни Отец, ни Сын, но только Дух Отца и Сына (*Patris et Filii Spiritus*), равный Отцу и Сыну и принадлежащий к единству Троицы (*ad Trinitatis pertinens unitatem*) ... Как Отец, Сын и Дух Святой неразделимы (*inseparabiles*), так же и действуют нераздельно (*inseparabiliter operentur*). Такова моя вера, поскольку это вера вселенская (*catholica fides*)»⁷⁷³.

По мнению Л. Айреса⁷⁷⁴, в самом начале своего трактата, специального посвященного тринитарному вопросу, Августин впервые в истории латинской патристики ясно и определенно утверждает, что «единый, единственный и истинный Бог есть сама Троица» (*unus et solus et verus Deus ipsa Trinitas*)⁷⁷⁵. Однако, как мы видели, этот тезис был выдвинут Августином гораздо ранее — по крайней мере, в сочинении *De fide et symbolo*. В приведенной выше формуле из первой книги трактата

⁷⁷¹ De civ. Dei XI 24.

⁷⁷² Ayres. 2010. P. 95–96. Очевидно, впрочем, что в этой формуле заключена далеко не вся «тринитарная вера» Августина.

⁷⁷³ De Trinit. I 4.7.

⁷⁷⁴ Ayres. 2010. P. 103.

⁷⁷⁵ De Trinit. I 6.10; ср. Ibid. I 4.7; VI 9.10; IX 1.1 (*Trinitatem certe quaerimus, non quamlibet sed illam Trinitatem quae Deus est, verusque ac summus et solus Deus*); XIII 20.26 (*illam Trinitatem quae Deus est*); XV 4.6, XV 6.9–10; XV 17.28; XV 26.45; XV 27.49. Из других сочинений Августина эта формула встречается в Ep. 120.3.13, 17; Ep. 174, Prol.; In Ioann. Tract. VI 5; De civ. Dei XVI 6; Contra Maximin. 1. 19; 2.10.2; 2.22.3; 2.26.7; Contra serm. Arrian. 3.4; Enchir. 56; De praed. sanct. 13 и др.

«О Троице», так же как и в предыдущих формулах, акцент ставится одновременно и на различии Лиц Троицы, и на Их единстве, которое рассматривается как следствие наличия в Них «одной и той же сущности» (*una eademque substantia*). Подробнее понятия «сущность» и «лицо» Августин специально анализирует во второй части трактата «О Троице» (книги 5–7), где он сопоставляет известные ему греческие и латинские тринитарные формулы. Рассмотрим их.

Для греческой формулы *μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις* («одна сущность, три ипостаси») Августин приводит два латинских соответствия:

(1) *una essentia, tres substantiae*
(«одна сущность, три субстанции»);

(2) *una essentia vel substantia, tres personae*
(«одна сущность или субстанция, три Лица»)⁷⁷⁶.

Как мы уже говорили выше в Главе III, объясняется это следующим образом. Довольно поздно возникший латинский термин *essentia* («сущность»)⁷⁷⁷, происходящий от глагола «быть» (*esse*), в точности соответствует греческому слову *οὐσία*, которое также происходит от глагола «быть» (*εἶναι*). Действительно, как поясняет Августин:

«Бог, несомненно, есть субстанция, или, если сказать точнее, сущность (*essentia*), что греки называют *οὐσία*. Ибо как “мудрость” (*sapientia*) происходит от “быть мудрым” (*sapere*), а “знание” (*scientia*) от “знать” (*scire*), так и “сущность” происходит от “бытия” (*ab eo quod est esse dicta est essentia*). И кто же есть [сущность] в большей мере, чем Тот, Кто сказал Своему рабу: “Я есмь Сущий” (*ego sum qui sum*), и “Так скажи сынам Израилевым: Сущий (*qui est*) послал меня к вам” (Исх. 3:14)? Однако другие предметы, называемые сущностями или субстанциями (*essentiae sive substantiae*), принимают в себя акциденции (*accidentia*), посредством которых в них происходит большие или меньшие изменения. В Бога же ничего такого рода приводить не может. Поэтому существует одна неизменная субстанция или сущность, которая есть Бог (*sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est*). Поэтому ей, конечно же, более всего и истиннее всего подобает само бытие, от чего и происходит название сущности (*ipsum esse, unde essentia nominata est*). Ибо то, что изменяется, не сохраняет самого бытия; и то, что может изменяться, даже если не изменяется, может не быть тем, чем оно было. А поэтому одно лишь то, что не только не изменяется, но и вообще не может изменяться, несомненно, оказывается тем, что истиннейшим образом следует называть Бытием (*quod verissime dicatur esse*)»⁷⁷⁸.

⁷⁷⁶ De Trinit. V 9.10; ср. Ibid. VII 4.7: Itaque loquendi causa de ineffabilibus, ut fari aliquo modo possemus, quod effari nullo modo possumus, dictum est a nostris Graecis una essentia, tres substantiae: a Latinis autem, una essentia vel substantia, tres personae; quia, sicut jam diximus, non aliter in sermone nostro, id est, latino, essentia quam substantia solet intelligi.

⁷⁷⁷ До Августина этот термин в тринитарном учении использовали (причем очень ограниченно) Иларий Пиктавийский (De synod. 12; 58–59; 87), Марий Викторин (Adv. Ar. III 7.28–35; IV 6.3), Григорий Эльвирский (De fide, Prooem.; De fide, 4) и Иероним Стридонский (Ep. 15.4).

⁷⁷⁸ De Trinit. V 2.3. Ср. De civ. Dei XII 2: Sicut enim ab eo quod est sapere, vocatur sapientia; sic ab eo quod est esse, vocatur essentia: novo quidem nomine, quo usi veteres non sunt sermonis auctores, sed jam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant οὐσίαν. Hoc enim verbum e verbo expressum est, ut diceretur essentia. Ac per hoc ei naturae, quae summe est, qua faciente sunt quaecumque sunt, contraria natura non est, nisi quae non est. Ei quippe quod est, non esse contrarium est. Et

Из этого августиновского определения сущности (*essentia*) мы видим не только ее связь с бытием (*esse*), но с бытием особого свойства — бытием абсолютно неизменным, каковое может принадлежать одному лишь Богу. Здесь, а также в седьмой книге трактата⁷⁷⁹, получает свое логическое обоснование та подмеченная нами тенденция латинских мыслителей IV века называть сущностью в подлинном смысле одного только Бога. Таким образом, согласно Августину, латинский термин *essentia* соответствует греческому οὐσία и в подлинном смысле может относиться лишь к Богу. Однако, как мы показали выше в Главе II, в латинской как философской, так и теологической литературе греческий термин οὐσία уже в I–II веках н. э. передавался с помощью другого термина — *substantia*⁷⁸⁰, который был гораздо более распространен и общеупотребителен. Действительно, как свидетельствует сам Августин:

«Поскольку в нашем словоупотреблении уже вошло в обычай, что когда мы говорим *essentia*, мы понимаем под этим то же самое, что и понимаем, когда мы говорим *substantia*, поэтому мы не осмеливаемся говорить [о Боге]: “одна сущность и три субстанции” (*unam essentiam tres substantias*), но “одна сущность или субстанция, и три Лица” (*unam essentiam vel substantiam, tres autem personas*), как говорили многие достойные доверия латинские толкователи этих вопросов, поскольку они не нашли более подходящего способа для выражения посредством слов того, что понимали без слов»⁷⁸¹.

В самом деле, если и термин *essentia*, и термином *substantia* оба соответствуют греческому термину οὐσία, значит, сказать о Боге «три субстанции» — это то же самое, что сказать о Нем «три сущности», что с точки зрения Никейского учения о *единосущии*, полностью разделявшегося Августном, совершенно неприемлемо. Однако, если латинский термин *substantia* по смыслу соответствует греческому термину οὐσία, производному от глагола «быть» (εἶναι, лат. эквивалент: *esse*), то от какого латинского глагола этот термин происходит и каково его ближайшее непосредственное значение? По мнению Августина, латинский термин *substantia* происходит от глагола *subsistere* («оставаться», «пребывать», «существовать самостоятельно»), буквально означающего «стоять под собой» (*sub-se-stare*), т. е. обладать самостоятельным существованием (*ad se ipsum subsistere*) и быть основой и подлежащим (*subjectum*) различных акциденций⁷⁸². Однако, поскольку Августин

propterea Deo, id est summae essentiae, et auctori omnium qualiumcumque essentiarum, essentia nulla contraria est. Ср. Enarr. in Ps. 68.1.5: Deus est quaedam substantia; nam quod nulla substantia est, nihil omnino est. Ср. также: *Ambr. De fide* III 127; *De incarn.* IX 100; *Greg. Illib. De fide*, 4; *Hieron. Ep.* 15.4.

⁷⁷⁹ De Trinit. VII 5.10 (подробнее см. ниже).

⁷⁸⁰ Как мы упоминали выше в Главе II, в конце I в. – начале II в. н. э. слово *substantia* стало обычным переводом на латынь греческого термина οὐσία у языческих философов и риториков (см. *Braun.* 1977. P. 176; 193–194; *Moingt.* 1966–1969. Т. 2. P. 368–377; *Морескини.* 2011. С. 235).

⁷⁸¹ De Trinit. V 9.10: Sed quia nostra loquendi consuetudo jam obtinuit, ut hoc intelligatur cum dicimus essentiam, quod intelligitur cum dicimus substantiam: non audemus dicere unam essentiam tres substantias; sed unam essentiam vel substantiam, tres autem personas; quemadmodum multi Latini ista tractantes et digni auctoritate dixerunt, cum alium modum aptiorem non invenirent, quo enuntiarent verbis quod sine verbis intelligebant. Ср. Ibid. VII 4.7: non aliter in sermone nostro, id est, latino, essentia quam substantia solet intelligi.

⁷⁸² См. De Trinit. VII 5.10 (цитату см. ниже в тексте); VII 4.9: Sicut enim ab eo quod est esse appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere substantiam dicimus. Absurdum est autem ut substantia relative dicatur; omnis enim res ad se ipsam subsistit. Quanto magis Deus si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere? Если бы Августин лучше разбирался в этимологиях, он должен был бы заметить, что термин *substantia* происходит не от глагола *subsistere*, а от глагола *substare*, и что от первого происходит термин

полагает, что Бог по Своей природе абсолютно прост и неизменен (*immutabilis simplexque substantia; incommutabilis simplexque natura*)⁷⁸³, так что в Нем нет и не может быть различия между содержащим и содержимым, субъектом и предикатами, Он не может в собственном смысле быть назван *субстанцией*, что автоматически предполагало бы в Нем наличие *акциденций*. В самом деле, как поясняет Августин,

«Даже если прилично говорить о Боге, что Он существует в качестве субстанции (*ut Deus dicatur subsistere*), [это выражение] правильно понимается только относительно тех вещей, в которых как в подлежащих (*subjectis*) существует то, о чем говорится, что оно существует в некоем подлежащем (*in aliquo subjecto esse*), как, например, цвет или форма в теле; ибо тело существует как подстоящее, а потому оно есть субстанция (*corpus enim subsistit, et ideo substantia est*). А то, что существует в подстоящем и подлежащем теле (*in subsistente atque subjecto corpore*), не есть субстанция, но [существует] в субстанции (*non substantiae sunt, sed in substantia*). Поэтому если цвет или форма прекратят существовать, они не отнимут у тела его бытие телом (*esse corpus*), поскольку для него не одно и то же — существовать и обладать той или иной формой или цветом (*non hoc ei est esse, quod illam vel illam formam coloremve retinere*). Следовательно, субстанциями в собственном смысле (*proprie*) называются только вещи изменчивые и не простые (*res mutabiles neque simplices*). Итак, если Бог существует в качестве субстанции, то чтобы Он мог называться субстанцией в собственном смысле (*si subsistit ut substantia proprie dici possit*), в Нем должно существовать что-то как в подлежащем (*tanquam in subjecto*), и тогда Он уже не будет простым (*non est simplex*); а также для Него тогда будет не одно и то же — быть и быть всем тем, что о Нем говорится по отношению к Нему Самому (*de illo ad illum dicitur*), как, например, великий, всемогущий, благой и все, что подобным образом весьма прилично говорится о Боге. Однако недопустимо говорить, что Бог подстоит и подлежит (*subsistat et subsit*) Своей благодати и что Его благодать не есть субстанция или, скорее, сущность (*essentia*), а также и то, что Бог не есть Своя благодать, но что она существует в Нем как в подлежащем. Отсюда ясно, что Бог называется субстанцией в несобственном смысле (*abusive substantiam vocari*), чтобы этим более употребительным словом обозначить сущность (*essentia*), чем Он называется истинно и в собственном смысле (*vere ac proprie dicitur*), так что, возможно даже, что только одного Бога следует называть сущностью (*solum Deum dici oporteat essentiam*). В самом деле, Он единственный, Кто подлинно существует (*est vere solus*), поскольку Он существует неизменно (*incommutabilis est*), и это Свое имя Он объявил Своему слуге Моисею, когда сказал: “Я есмь Сущий”, и “Скажи им: Сущий (*qui est*) послал меня к вам” (Исх. 3:14). Однако как бы Он ни назывался — сущностью в собственном смысле, или субстанцией в несобственном, — в обоих случаях Он называется так по отношению к Самому Себе, а не по отношению к другому (*utrumque ad se*

subsistentia, который уже Марий Викторин, Иларий и Руфин использовали в качестве аналога греческого термина ὑπόστασις (во всем корпусе своих сочинений Августин использует термин *subsistentia* всего один раз (*De civ. Dei XI 10: subsistentia personarum*), и то, как кажется, под влиянием св. Илария, см. *Hilar. Pict. De synod. 32: subsistentium personas*). Следует также отметить, что Августин выделяет в субстанции не столько момент самостоятельного бытия (*subsistens*), в противоположность несамостоятельному бытию акциденций, сколько момент сложности и составности, что предполагает возможность изменчивости и нестабильности, которых Бог полностью лишен как природа абсолютно простая и несложная.

⁷⁸³ De Trinit. VII 1.2; XV 17.28; De civ. Dei XI 10; Contra serm. Arrian. 14

dicitur, non relative ad aliquid). Отсюда ясно, что для Бога быть и существовать в качестве субстанции — это одно и то же (hoc est Deo esse quod subsistere), и поэтому если Троица есть единая сущность, то и единая субстанция (si una essentia Trinitas, una etiam substantia)⁷⁸⁴.

Таким образом, принцип «Божественной простоты», выражаемый Августином в краткой формуле: «Бог потому называется простым, что то, что Он имеет, есть Он Сам» (ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est)⁷⁸⁵, идею которого Августин мог заимствовать как из неоплатонизма⁷⁸⁶, так и из тринитарного учения некоторых латинских христианских мыслителей⁷⁸⁷, привел его к полному отождествлению в Боге сущности и ее атрибутов, а также к отрицанию различия в Нем между *бытием сущностным* (эссенциальным, esse = essentia) и *бытием самостоятельным* (субстанциальным, subsistere = substantia), т.е. между *сущностью* как *общим* и *ипостасью* как *частным и индивидуальным*, которое, как мы видели в Главе III, было характерной особенностью современной ему греческой тринитарной теологии. В самом деле, можно задаться простым вопросом: какому греческому термину по своей этимологии и ближайшему значению соответствует латинский термин *substantia*? Очевидно, этот термин соответствует отнюдь не греческому термину οὐσία, как полагал Августин, ссылаясь на сложившуюся в латинском языке традицию словоупотребления, но, как мы показали в Главе II, именно термину ὑπόστασις⁷⁸⁸:

⁷⁸⁴ De Trinit. VII 5.10. Ср. Ibid. V 5.6: Quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. In rebus enim creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur: omnia enim accidunt eis, quae vel amitti possunt vel minui, et magnitudines et qualitates; et quod dicitur ad aliquid, sicut amicitiae, propinquitates, servitutes, similitudines, aequalitates, et si qua hujusmodi; et situs et habitus, et loca et tempora, et opera atque passiones. In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; VII 4.9: Nam si hoc est Deo esse quod subsistere, ita non erant dicendae tres substantiae ut non dicuntur tres essentiae, quemadmodum quia hoc est deo esse quod sapere sicut non tres essentias ita nec tres sapientias dicimus.

⁷⁸⁵ De civ. Dei XI 10; ср. также De fide et symb. 9, 20; Confess. IV 14.29; De Trinit. V 5.6; V 10.11; VI 4.6; VII 1.2; VII 5.10; XV 5.8 (non ita est in illa ineffabili simplici natura; quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum). Из этой концепции Божественной простоты следует также, что все Божественные атрибуты тождественны между собой, ср., например, De Trinit. VI 1.2: Eadem quippe virtus quae sapientia, et eadem sapientia quae virtus est: ita igitur etiam de caeteris, ut eadem sit magnitudo quae virtus, et si qua alia, quae vel supra commemorata sunt, vel commemorari adhuc possunt.

⁷⁸⁶ Plotin. Enn. II 6.1; V 3.12; V 5.10; VI 7.17; VI 7.41; VI 8.7–8; VI 8.12–13; VI 8.15; VI 8.21 и др. Плотин, так же как и Августин (Confess. IV 14.29), считал аристотелевские категории применимыми только к материальному миру, поскольку в умопостижимом мире есть свои категории («высшие роды» из платоновского «Софиста», см. Enn. V 1.4; VI 2.3), которые одновременно тождественны и отличны друг друга согласно принципам «импликации и превалирования», рассмотренным нами выше в связи с учением об «умопостижимой триаде» у неоплатоников и Мариа Викторина. Вместе с тем, по мнению Д. Брэдшоу, источником учения Августина о «Божественной простоте» могло быть и аристотелевское учение о Перводвигателе, который представляет собой *первичную и простую сущность, находящуюся в состоянии чистой актуальности* (ή οὐσία πρώτη καὶ ἡ ἀπλή καὶ κατ' ἐνέργειαν), где совпадает *сущность* (οὐσία) и *деятельность* (ἐνέργεια, см. Aristot. Metaph. XII 7, 1072a 25–35; Брэдшоу. 2012. С. 348).

⁷⁸⁷ См. Hilar. Pict. De Trinit. VIII 24; VIII 43; IX 31; Ambr. De fide I 16.106. и особенно: Victorin. Adv. Ar. I 4.11–15; II 1.28–32; III 1.19–30. Как мы показали выше в Главе II, этот принцип «субстанциальной простоты» Бога был чужд ранним латинским авторам, прежде всего, Тертуллиану.

⁷⁸⁸ Как считается, латинский термин *substantia* изначально (не ранее Квинтилиана) появился в качестве кальки именно термина ὑπόστασις, означавшего нечто реально существующее (см. Evans. 1948. P. 39; Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 324–325). Интересно, что сам Августин, скорее всего, догадывался о такой связи, поскольку в De Trinit. V 9.10 и VII 4.7, воспроизводя два известных ему варианта латинского перевода греческой тринитарной формулы: μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις, он указывает в первую очередь формулу: *una essentia, tres substantiae*, в которой выражение *tres substantiae* занимает то же самое место, что и выражение τρεῖς ὑποστάσεις в греческой формуле. Более того, Августин

так же как и латинский термин *substantia*, греческий термин ὑπόστασις происходит от глагола ὑφίστασθαι, ὑφεστήκεναι (буквально «стоять под», «лежать в основе», отсюда: «существовать самостоятельно») ⁷⁸⁹ и, как мы видели на примере Великих Каппадокийцев, в IV веке он употреблялся для обозначения конкретного единичного предмета (ἄτομον, πρῶγμα, τὸ καθ' ἑκάστον), обладающего реальным самостоятельным существованием и являющимся подлежащим различных качеств и состояний ⁷⁹⁰. Однако, подобно Иерониму Стридонскому ⁷⁹¹, Августин, в отличие от него плохо владевший греческим языком и практически не знакомый с греческой патристической традицией, не понимал ни точного значения термина ὑπόστασις, ни различия между ним и термином οὐσία, как он сам в этом признается:

«Я говорю о сущности (*essentiam*), которая по-гречески называется οὐσία и которую мы чаще называем субстанцией (*usitatus substantiam vocamus*). Правда, греки используют также [термин] ὑπόστασις, но я не знаю, какое различие они хотят провести между [терминами] οὐσία и ὑπόστασις (*nescio quid volunt interesse inter usiam et hypostasim*)» ⁷⁹².

Таким образом, Августин, не понимая разницы между терминами οὐσία и ὑπόστασις и отождествив в своем учении о Боге сущность (*essentia*) и субстанцию (*substantia* = ὑπόστασις), не смог до конца понять и смысла греческой тринитарной формулы: μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις, которая благодаря усилиям Великих Каппадокийцев стала нормативной для греческой тринитарной доктрины, а также, как мы показали в предыдущей главе, оказала определенное влияние на тех латинских «никейцев», тринитарное учение которых развивалось в русле «греческой тринитарной парадигмы». Как мы увидим далее, это привело к кардинальным расхождениям между тринитарной доктриной Августина и греческой тринитарной теологией.

Наряду с терминами *essentia* и *substantia* Августин в значении общей сущности Троицы использует также термин *natura* («природа») ⁷⁹³. Согласно Августину, этот термин более древний, чем первые два, и может означать как общую природу

ясно понимает, что термин ὑπόστασις по своему значению и теологическому словоупотреблению соответствует латинскому термину *persona*, а не *essentia*, о чем он прямо говорит: «Как мы сказали, то, что следует понимать под Лицами согласно нашему обыкновению, то же следует понимать под субстанциями согласно обыкновению греков. Ведь как они говорят: “три субстанции, одна сущность”, так и мы говорим: “три Лица, одна сущность или субстанция”» (*De Trinit. VII 4.8: Quod enim de personis secundum nostram, hoc de substantiis secundum Graecorum consuetudinem, ea quae diximus, oportet intelligi. Sic enim dicunt illi tres substantias, unam essentiam, quemadmodum nos dicimus tres personas, unam essentiam vel substantiam*). О терминологии греков в оценке Августина см. также *Ep. 120.3: nam nonnulli nostri et maxime Graeci Trinitatem, quae Deus est, magis essentiam quam unam substantiam esse dixerunt aliquid inter haec duo nomina esse arbitantes vel intellegentes, unde nunc disputare non opus est, quod, etsi divinitatem istam, quae aliud existimatur esse quam ipsa trinitas, non substantiam sed essentiam dixerimus, eadem falsitas consequetur.*

⁷⁸⁹ См. *Braun*. 1977. P. 170–172.

⁷⁹⁰ См. выше, Глава III, п. 3. Как мы показали в Главе II, уже у Тертуллиана термин *substantia* по своему первичному значению приближался к термину ὑπόστασις и к аристотелевской категории πρώτη οὐσία («первая сущность»). См. также *Evans*. 1948. P. 39–44; *Wolfson*. 1956. Vol. 1. P. 325; *Braun*. 1977. P. 182, 192–192; *Морескини*. 2011. С. 238.

⁷⁹¹ *Hieron*. *Ep.* 15.4 (цитату см. выше в Главе III).

⁷⁹² *De Trinit.* V 9.10. Впрочем, как мы показали выше в Главе III, эти термины отождествлялись даже в определениях Никейского (325 г.), Сердикского (343 г.) и Александрийского (362 г.) соборов.

⁷⁹³ См. *De fide et symb.* 9.16; *De Gen. ad litt.* VIII 23; *De civ. Dei* XII 2; *De Trinit.* I 8.15; VI 3.4; VII 6.11; *Contra serm. Arian.* 7, 8, 15, 16; 28; *Contra Maximin.* II 22 и др.

множества ее носителей, например, животных или людей, так и общую материю (*communis materia*) нескольких множественных по числу вещей, например, золотых статуй. В самом деле, Августин задается следующим вопросом:

«Или как мы говорим, что трое людей одного и того же пола, телесного строения и характера суть одна природа (*unam esse naturam*) — ибо трое людей, но одна природа (*tres enim sunt homines, sed una natura*), — так же мы говорим здесь [в Троице] о трех субстанциях и одной сущности или о трех лицах и одной субстанции, или сущности? Как бы то ни было, здесь есть так или иначе нечто сходное (*utcumque simile est*), поскольку и древние, которые говорили по-латыни, прежде чем они получили эти термины, недавно вошедшие в употребление, т.е. “сущность” или “субстанция” (*essentiam vel substantiam*), вместо них говорили “природа” (*pro his naturam dicebant*). Итак, мы используем эти термины не в смысле рода и вида (*non secundum genus et species*), но как бы в смысле общей и тождественной материи (*quasi secundum communem eandemque materiam*). Точно так же если бы три статуи были сделаны из одного и того же золота, мы бы сказали, что три статуи суть одно золото, но не назвали бы золото родом, а статуи — видами, или золото — видом, а статуи — индивидами»⁷⁹⁴.

Итак, в тринитарном учении Августина все три рассмотренные нами термина — *essentia*, *substantia* и *natura* — означают то общее, что есть у Лиц Троицы. Другими словами, главным принципом *единства* Троицы у Августина является ее *Божественная сущность*, или *природа*:

«Сама Божественность или, если выразиться точнее, Божество, не есть тварь, но бестелесное и неизменное единство Троицы (*unitas Trinitatis incorporea et incommutabilis*) и природа единосущная и совечная себе самой (*sibimet consubstantialis et coaeterna natura*)»⁷⁹⁵.

«[В Боге] следует постигать не только единство по причине того, что говорится об одной сущности (*unitas intellegatur ex eo quod dicitur una essentia*), но и Троицу по причине того, что говорится о трех субстанциях или Лицах»⁷⁹⁶.

«Следует верить, что Троица единосущна (*unius esse substantiae*) таким образом, что сама сущность есть ни что иное, как Сама Троица (*ipsa essentia non aliud sit quam ipsa Trinitas*)»⁷⁹⁷.

Однако в каком смысле Августин понимает это единство Божественной сущности? Есть ли это единство универсальное, подобно единству общей родовой сущности, как это было у Каппадокийцев и «латинских никейцев» — Григория Эльвирского, Илария Пиктавийского и Амвросия Миланского? Или это единство общего материального субстрата, как это было у Тертуллиана, Лактанция и Фебадия? Или это конкретно-индивидуальное единство единичной вещи, подобно единству человеческого ума, помнящего, мыслящего и любящего самого себя, как это было у Мария Викторина и в многочисленных «психологических тринитарных

⁷⁹⁴ De Trinit. VII 6.11; ср. Enarr. in Ps. 68.1.5. В этом представлении о материи как общем материальном субстрате явно присутствует намек на учение Тертуллиана (*Wolfson*. 1956. Vol. 1. P. 326; см. выше, Глава II).

⁷⁹⁵ De Trinit. I 8.15; ср. Ibid. I 4.7; I 9.19; De fide et symb. 9.17; De doct. christ. I 5.5; De civ. Dei XI 24.

⁷⁹⁶ De Trinit. VII 4.9; ср. Ibid. V 9.10; VII 4.7; VII 6.11.

⁷⁹⁷ Ep. 120.3; ср. Serm. 71.12.18; Contra Maximin. II 10.3.

моделях» Августина? Как представляется, Августин понимает единство Божественной сущности в двух последних смыслах — как *единство общего материального субстрата* и *единство одной и той же единичной сущности*, причем последний смысл единства, по нашему убеждению, у Августина является основным. Чтобы выяснить, это необходимо обратиться к пространному рассуждению Августина о тринитарной терминологии в 7-й книге трактата «О Троице», где он стремится определить, существует ли какое-то общее родовое или видовое понятие, которому соответствовали бы Лица Троицы:

«Когда мы задаемся вопросом, что такое суть эти Три или Трое (*quid tria vel quid tres*), мы обращаемся к поиску некоторого видового или родового имени (*aliquid speciale vel generale nomen*), которым мы могли бы охватить этих Трех, но оно нам не приходит на ум (*neque occurrit animo*), поскольку совершенное превосходство Божества выходит за пределы возможности обыденного языка. В самом деле, Бог мыслится более истинно, чем выражается в словах, а существует еще более истинно, чем мыслится»⁷⁹⁸.

Как предположил современный патролог и медиевист Ричард Кросс, в основе последующего длинного рассуждения Августина на эту тему⁷⁹⁹ лежит проблематика последовательного логического деления аристотелевских категорий на родо-видовые понятия, начиная от самого общего рода и кончая индивидами, на которые подразделяется последний вид, что отразилось в знаменитом «древе Порфирия»⁸⁰⁰. Не ставя под сомнение влияние Порфирия на Августина в этом вопросе, мы вместе с тем убеждены, что Августин здесь также имеет в виду какие-то известные ему попытки христианских мыслителей (вероятно, греческих, информация о которых ему была доступна только посредством латинских авторов) применить аристотелевско-порфириевское родо-видовое деление к решению тринитарной проблемы, что отчасти напоминает нам каппадокийский подход к ее решению⁸⁰¹. Действительно, Августин рассматривает вопрос о том, можно ли мыслить соотношение единства и различия в Божественной Троице по аналогии с соотношением рода и видов, на которые он подразделяется, или вида и принадлежащих к нему индивидов:

«Когда мы говорим, что Иаков — это не тот же самый, кто и Авраам, а Исаак — не тот же самый, кто Авраам или Иаков, мы, конечно же, признаем, что их трое, а именно: Авраам, Исаак и Иаков. Но когда спрашивается, что такое суть эти трое (*quid tres*), мы отвечаем, что это три человека, назвав их множественно (*pluraliter*) видовым именем (*speciali nomine*). Если же мы воспользуемся родовым именем (*generali*), то [мы бы сказали], что это три живых существа (*tria animalia*), ибо человек, по определению древних, это животное разумное смертное»⁸⁰².

Однако, как замечает Августин, если существует какое-то общее родовое или видовое имя для Лиц Троицы, то Они могут быть им названы как все вместе, так и

⁷⁹⁸ De Trinit. VII 4.7.

⁷⁹⁹ De Trinit. VII 4.7–6.11.

⁸⁰⁰ См. *Porph. Isagog.* 4.55–5.1; *Cross.* 2007. P. 220–221. Еще ранее Г. Вольфсон предположил здесь влияние аристотелевского учения о различных видах единства в шестой главе 5-й книги *Метафизики* (*Wolfson.* 1956. Vol. 1. P. 314, 350).

⁸⁰¹ Неслучайно, что Августин в ходе своего рассуждения часто указывает на каких-то христианских мыслителей словами: *nonnulli sentiunt* («некоторые считают»), *illi* («они») в противоположность *nos* («мы»); причем под «они» он часто понимает именно греков (см. De Trinit. VII 4.8; VII 6.11 и др.).

⁸⁰² De Trinit. VII 4.7.

каждое по отдельности, что неминуемо приводит к разделению Троицы на три сущности или трех Богов:

«Если сущность (*essentia*) есть видовое имя, общее всем Трем (*speciale nomen est commune tribus*), то почему Они не называются тремя сущностями (*tres essentiae*), так же как Авраам, Исаак и Иаков [называются] тремя людьми, поскольку “человек” — это видовое имя, общее для всех людей (*homo speciale nomen est commune omnibus hominibus*)? Если же сущность есть не видовое, а родовое имя (*nomen generale*), поскольку человек, животное, дерево, звезда, ангел — все они называются сущностями (*essentiae*), то почему Они не называются тремя сущностями, так же как три лошади называются тремя животными, и три лавра — тремя деревьями, а три камня — тремя телами? Или, если Они называются не тремя сущностями, а одной сущностью (*una essentia*) вследствие единства Троицы (*propter unitatem Trinitatis*), то почему бы вследствие того же самого единства Троицы Им не называться тремя субстанциями или тремя Лицами, а одной субстанцией и одним Лицом? Ведь так же как у Них общее имя сущности (*commune nomen essentiae*), так что каждый из Них по отдельности называется сущностью, так у Них и общее наименование субстанции или лица (*commune est vel substantiae vel personae vocabulum*)»⁸⁰³. «Итак, если сущность есть род (*genus est essentia*), а субстанция или лицо — вид (*species autem substantia sive persona*), как полагают некоторые ... то Они должны называться тремя сущностями, так же как называются тремя субстанциями или Лицами, подобно тому, как три лошади называются тремя лошадьми, и они же — тремя животными, поскольку лошадь — это вид, а животное — род»⁸⁰⁴.

Этот же аргумент имеет силу для Августина и в том случае, если, подобно Каппадокийцам, признать, что субстанция, так же как и лицо (*persona*), в Троице означает индивидуальное имя (*singulare atque individuum nomen*), а сущность (*essentia*) — видовое (*special nomen*):

«Если же говорят, что именем субстанции или лица (*substantiae vel personae nomine*) обозначается не вид, а нечто единичное и индивидуальное (*aliquid singulare atque individuum*), так что “субстанция” или “лицо” говорится не так, как говорится “человек”, каковое [имя] есть общее для всех людей (*commune est omnibus hominibus*), но так, как говорится “этот человек” (*hic homo*), например, Авраам, Исаак, Иаков, или кто-либо другой, на кого как на присутствующего можно указать пальцем, то для них имеет силу то же самый аргумент (*eadem ratio*). В самом деле, Авраам, Исаак и Иаков называются как тремя индивидами (*tria individua*), так и тремя людьми, и тремя душами. Так почему же Отец, Сын и Святой Дух, если мы рассуждаем о Них согласно роду, виду и индивиду (*secundum genus et speciem et individuum*), не будут называться тремя сущностями (*tres essentiae*) так же, как и тремя субстанциями или лицами (*tres substantiae seu personae*)?... Если сущность есть вид (*species est essentia*), как, например, человек есть вид, а те Трое, Которых мы называем субстанциями или Лицами, вместе принадлежат к одному и тому же виду (*eandem speciem communiter habent*) так же, как Авраам, Исаак и Иаков вместе принадлежат к виду, который называется “человек”; то [отсюда] не [следует, что] так же,

⁸⁰³ De Trinit. VII 4.8.

⁸⁰⁴ De Trinit. VII 6.11.

как [вид] “человек” подразделяется на Авраама, Исаака и Иакова, так и один человек (*unus homo*) может подразделяться на некоторых единичных людей, что совершенно невозможно, поскольку один человек это уже единичный человек (*unus homo jam singulus homo est*). Почему же тогда одна сущность (*una essentia*) подразделяется на три субстанции или Лица? Ведь если сущность есть вид, как, например, человек, то одна сущность существует так же, как один человек (*sic est una essentia sicut unus homo*)»⁸⁰⁵.

Из этого рассуждения следуют два важных вывода. Во-первых, Августин полностью отрицает возможность понимать соотношение между Божественной сущностью (*essentia*) и Лицами Троицы по типу соотношения *родо-видовых* и *индивидуальных понятий* (т.е. «вторых» и «первых сущностей» аристотелевских *Категорий*)⁸⁰⁶, которое предложили Каппадокийцы и которое, как мы показали выше, разделяли некоторые «западные никейцы»⁸⁰⁷. Во-вторых, Августин предлагает понимать в Боге единую сущность (*una essentia, una substantia*) как нечто *единично-конкретное* (*una res*), подобно тому, как понятие «один человек» (*unus homo*) означает «единичный человек» (*singulus homo*), который не может подразделяться на других единичных людей⁸⁰⁸. Таким образом, Августин полностью подтверждает свое отождествление в Боге между *сущностью* (*essentia*) как неизменным и вечным Божественным бытием (*esse*) и *субстанцией* (*substantia*), которая, как мы видели выше, означает у Августина *конкретный единичный предмет* (*res subsistens, subjectum*) как носитель акциденций, с той лишь разницей, что в Боге все акциденции (точнее — атрибуты) совпадают с самой субстанцией. Как мы показали выше, точно

⁸⁰⁵ De Trinit. VII 6.11. Ср. In Ioann. Tract. XXXIX 2–4. Точка зрения Августина в этом рассуждении прямо противоположна точке зрения св. Василия Великого: «Сущность и ипостась имеют такое различие, какое общее имеет по отношению к единичному. Например, так же, как “живое существо” относится к “какому-то конкретному человеку”. Поэтому в Божестве мы признаем одну сущность, так что приписываем Ему один и тот же смысл бытия (*τὸν τοῦ εἶναι λόγον*), но [различаем каждую] особенную ипостась (*ὑπόστασιν ἰδιάζουσαν*), чтобы у нас сохранялось несмешанным и отчетливым представлением об Отце, Сыне и Святом Духе» (Ер. 236.6). Подробнее об этом см. выше в Главе III.

⁸⁰⁶ Подобным образом характеризует точку зрения Августина и Дж. Келли: «Отец, Сын и Дух не суть три отдельных индивида в том же смысле, что и три человека, принадлежащие к одному роду. Скорее, каждое из Божественных Лиц с точки зрения сущности тождественно с другими или с самой Божественной субстанцией» (*Kelly*. 1968. P. 272–273). Об этом же говорит и Р. Кросс: «Определение понятия “лицо” не может включать понятие индивидуальности (the concept of individuality): Лица не суть индивиды какого-либо рода или вида» (*Cross*. 2007. P. 225).

⁸⁰⁷ Еще А. фон Гарнак заметил, что равенство и единство в Троице понимаются Августином «в гораздо более строгом смысле, чем у Каппадокийцев» (*Harnack*. 1961. Vol. 4. P. 130).

⁸⁰⁸ Оба эти наших вывода из текста Августина, к которым мы пришли совершенно независимо, поддерживает и Ричард Кросс: «Во-первых, Божественная сущность не есть род или вид, к которому принадлежат Божественные Лица (если бы это было так, тогда, согласно Августину, сущность была бы исчисляемым понятием (*count noun*), подобно всем родовым или видовым понятиям). Во-вторых, Божественная сущность есть численно единичная вещь (*a numerically singular thing*), общая для трех Божественных Лиц (она есть то, что “общее и тождественное” для Них всех)» (*Cross*. 2007. P. 225; ср. *Harnack*. 1961. Vol. 4. P. 131: the unity is actually a numerical one. Ср. *Kelly*. 1968. P. 272: numerically one in substance). В другом месте Кросс высказывается сходным образом: «Божественная сущность является единичной (*singular*) и, подобно любой единичной вещи (*any singular item*), она неделима (*indivisible*), так же как индивидуальный человек не может быть “разделен на других единичных людей”» (*Ibid*. P. 226). Подобный взгляд на учение Августина о Божественной сущности разделяют и другие как зарубежные, так и отечественные исследователи. Так, наш патролог И. В. Попов полагал, что в тринитарном учении Августина «*essentia* есть нечто единичное и неделимое, в пределах которого находятся Лица Божества» (*Попов*. 2003. С. 260; ср. *Самуилов*. 1890. С. 183; *Ноздрин*. 2009. С. 128). Похожее мнение находим и у современной американской католической исследовательницы Мэри Кларк: «Говорить о лицах — это значит говорить о первичной сущности в аристотелевском смысле, т.е. о конкретных субъектах; однако Божественные Лица имеют одну и ту же первичную сущность (*one same primary substance*)» (*Clark*. 1993. P. 111).

такое же понимание Божественной сущности или субстанции, Августин выводил из своих «психологических тринитарных моделей», где единство Божественной Троицы мыслилось им по типу единства человеческого ума (*mens*) как единичной бестелесной сущности (*una eademque substantia*), которая помнит, мыслит и желает саму себя⁸⁰⁹.

Помимо этого единично-конкретного смысла понятия Божественной сущности или субстанции, который по нашему мнению, у Августина является *преобладающим*, Августин, как кажется, допускает также ее понимание в смысле *единой природы* (*una natura*) как общего *материального субстрата* (*communis materia*), при условии, что из этого понимания будут мысленно устранены все пространственно-временные и материальные ограничения⁸¹⁰. В самом деле, выше мы уже приводили место из 7-й книги трактата «О Троице», в котором Августин признал, что между общей природой нескольких людей или общей материей нескольких одинаковых предметов, с одной стороны, и одной Божественной сущностью и тремя Лицами, с другой стороны, «есть так или иначе нечто сходное» (*utcumque simile est*)⁸¹¹. Однако, при определенном сходстве, в таком понимании Божественной сущности или природы есть и множество различий, которые побуждают Августина если не совершенно отвергнуть, то существенно трансформировать восходящее к Тертуллиану понимание единства Лиц Троицы, проистекающего из одной и той же природы как общего материального субстрата. В самом деле, Августин замечает:

«О Троице мы говорим как о трех Лицах или субстанциях и одной сущности и едином Боге не так, словно из одной материи образованы некие три вещи (*tanquam ex una materia tria quaedam subsistant*), которая, чем бы она ни была, проявилась в этих трех вещах (*in his tribus explicatum sit*). Ибо нет ничего другого, что обладало бы этой сущностью, помимо самой Троицы. Мы же говорим о трех Лицах одной и той же сущности (*tres personas ejusdem essentiae*) или о трех Лицах как одной сущности (*tres personas unam essentiam dicimus*), но не говорим, что три Лица [произошли] из одной и той же сущности, как если бы сущность там была бы одним, а Лицо — другим (*quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona*), подобно тому, как мы можем сказать о трех статуях, [сделанных] из одного и того же золота; ибо в этом случае одно — быть золотом, а другое — статуями. И когда три человека называются одной природой (*una natura*), или три человека обладают одной и той же природой, о них можно также сказать, что три человека [существуют] из одной и той же природы (*ex eadem natura*), поскольку из одной и той же природы могут существовать и три других таких человека. Но в той сущности Троицы (*in illa essentia Trinitatis*) никоим образом не может существовать какого-либо другого Лица из одной и той же сущности (*nullo modo alia quaelibet persona ex eadem essentia potest existere*). Кроме того, в подобных предметах один человек не есть столько же, сколько суть трое людей вместе, и два

⁸⁰⁹ См. *Confess.* XIII 11.12; *De Trinit.* IX 4.5–6; IX 5.8; X 3.5–4.6; X 11.18; см. также *Sullivan.* 1963. P. 129; *Brachtendorf.* 2000. S. 145. Подробнее см. выше.

⁸¹⁰ См. *Wolfson.* 1956. Vol. 1. P. 326–327, 351–353; *Cross.* 2007. P. 226–228; *Ayres.* 2010. P. 219–220. Вольфсон предполагает возможное влияние Тертуллиана на Августина в этом вопросе. Однако, по его мнению, в отличие от Тертуллиана, Августин понимает под материальным субстратом Троицы не Отца, а Божество, т. е. сущность или субстанция, являющаяся общим субстратом всех Трех Лиц (*Ibid.* P. 326, 353). Однако Августин отвергает представление о том, что Божество (*divinitas*) есть нечто четвертое наряду с Троицей, поскольку сама Троица и есть Божество: *nunc vero tene inconcussa fide Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse Trinitatem et tamen unum Deum, non quod sit eorum communis quasi quarta divinitas, sed quod sit ipsa ineffabiliter inseparabilis Trinitas, Patremque solum genuisse Filium, Filiumque solum a Patre genitum, Spiritum vero sanctum et Patris esse et Filii Spiritum* (Ep. 120.3.13).

⁸¹¹ *De Trinit.* VII 6.11.

человека есть нечто большее, чем один человек. И в трех одинаковых статуях вместе золота больше, чем в каждой из них по отдельности, и в одной меньше золота, чем в двух. В Боге же не так: ибо Отец и Сын вместе не суть большая сущность, чем Отец или Сын по отдельности; но эти три субстанции или Лица (если Их следует так называть) все вместе равны каждому по отдельности (*aequales sunt singulis*)»⁸¹².

Однако, как справедливо отмечает Л. Айрес, «эта отдаленная материальная аналогия, которую Августин предлагает в момент кульминации своей аргументации против языка, опирающегося на родо-видовое деление, не претендует на то, чтобы быть главным источником, из которого мы можем вывести глубокую рефлексию над терминами: “сущность”, “субстанция”, “природа” и “лицо”. Эта аналогия, даже после того как из нее устранены материальные и временные ассоциации, ... не играет какой-либо существенной роли в его тринитарных рассуждениях ни здесь, ни где бы то ни было еще»⁸¹³. В самом деле, как мы видели при разборе «психологических тринитарных моделей», Августину гораздо ближе и интереснее проводить аналогии между Божественной Троицей и внутренней жизнью человеческой души, а точнее — мыслящего ума, в котором как в бестелесной субстанции, созданной по образу Троицы, целое равняется своим частям, содержащее — содержимому, субъект — объекту. Кроме того, из текста Августина ясно следует, что принцип «Божественной простоты» требует, чтобы в Боге не было никакого различия не только между сущностью и ее атрибутами, но и между сущностью и Лицом, как если бы сущность была чем-то одним, а лицо — другим (*quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona*).

Но тогда встает следующий важный вопрос: если главным принципом *единства* Лиц Троицы является Их Божественная сущность или субстанция, понимаемая Августином в единично-конкретном смысле одного и того же Божественного субъекта, который помнит, мыслит и любит самого себя, то в чем же тогда состоит принцип *различия* Лиц? И что вообще означает для Августина термин «лицо» (*persona*), которому он, следуя древней латинской церковной традиции, выражающейся в формуле: *una substantia tres personae*, отдает явное предпочтение

⁸¹² De Trinit. VII 6.11; ср. Enarr. in Ps. 68.1.5: quid est, unius substantiae? verbi gratia: si aurum est Pater, aurum et Filius, aurum et Spiritus sanctus. Как мы упоминали выше, в ранний период Августин вслед за Тертуллианом для описания единства и различия в Божественной Троице использовал различные физические аналогии, такие как *корень – ствол – ветвь, источник – река – вода, три чаши с водой* и др., в которых наблюдается единство материального субстрата при различных формах его существования (см., например, De fide et symb. 9.17). При этом сам Августин предупреждает об неадекватности таких аналогий: «Мы привели все эти примеры из области телесных предметов не ради подобия с той Божественной природой (*non propter illius divinae naturae similitudinem*), а ради [наблюдаемого в них] единства видимых предметов, чтобы понять, что может быть так, что какие-то три вещи обладают одним именем не только по отдельности, но и все вместе. Так что пусть никто не удивляется и не считает нелепым, что мы называем Отца Богом, Сына Богом и Духа Святого Богом, и говорим, что в этой Троице не три Бога, но один Бог и одна сущность» (*unum Deum unamque substantiam*, Ibid.).

⁸¹³ Ayres. 2010. P. 220. Мы полностью согласны с этим мнением, несмотря на то, что Р. Кросс приписывает данной материальной аналогии роль основного аргумента Августина против понимания Божественной сущности как родо-видового понятия, подразделяющегося на виды или индивиды, в пользу ее понимания как общего материального субстрата, правда, со строгими ограничениями (Cross. 2007. P. 229). Сосредоточившись на 7-й книге трактата «О Троице», Кросс не учитывает других книг этого трактата, равно как и остальных трудов Августина, где затрагивается тринитарная проблематика и где Августин неоднократно отдает предпочтение понимаю Божественной сущности в единично-конкретном смысле.

при указании на ту реальность в Боге, которой соответствуют библейские имена Отца, Сына и Святого Духа?⁸¹⁴

Начнем с того, что Августину было известно, что латинский термин *persona* соответствует греческому термину πρόσωπον («лицо», «личность»), хотя греки предпочитают ему термин ὑπόστασις⁸¹⁵:

«Как мы сказали, то, что следует понимать под Лицами согласно нашему обыкновению, то же следует понимать под субстанциями согласно обыкновению греков. Ведь как они говорят: “три субстанции, одна сущность”, так и мы говорим: “три Лица, одна сущность или субстанция”»⁸¹⁶.

Однако в ходе рассуждения в 7-й книге трактата «О Троице» выясняется, что термин *persona* не может указывать на различие между Отцом, Сыном и Св. Духом, поскольку логически он, как и остальные рассмотренные выше термины, является универсальным, а точнее — родовым именем (*commune nomen*, *generale nomen*) для всех трех Божественных Лиц, поскольку он может сказываться не только о Лицах Троицы, но и о людях. В самом деле, Августин задается вопросом:

«Так что же такое есть эти Трое (*quid igitur tres*)? Если Они — три Лица (*tres personae*), тогда у Них общее — то, что есть лицо (*commune est eis id quod persona est*). Поэтому это у Них видовое или родовое имя (*speciale hoc aut generale nomen*), если мы воспользуемся обычным словоупотреблением ... Но там, где нет никакого различия в сущности (*nulla est essentiae diversitas*), следует чтобы эти Трое имели [общее] видовое имя, которое, однако, не находится (*speciale nomen habeant haec tria, quod tamen non invenitur*). Ведь “лицо” — это родовое имя (*generale nomen est*), поскольку так может называться даже человек, хотя человек и Бог столь сильно различны»⁸¹⁷.

Таким образом, при попытке дать определение тому, что же такое «лицо», Августин приходит к выводу, что хотя его значение неясно, оно есть общее родовое имя для всех Лиц Троицы⁸¹⁸; более того, согласно принципу «Божественной

⁸¹⁴ См. De Trinit. V 9.10; VII 4.7; VII 5.10: fortassis igitur commodius dicuntur tres personae, quam tres substantiae.

⁸¹⁵ De Trinit. VII 6.11.

⁸¹⁶ De Trinit. VII 4.8. Quod enim de personis secundum nostram, hoc de substantiis secundum Graecorum consuetudinem, ea quae diximus, oportet intelligi. Sic enim dicunt illi tres substantias, unam essentiam, quemadmodum nos dicimus tres personas, unam essentiam vel substantiam.

⁸¹⁷ De Trinit. VII 4.7. Cp. Ibid. VII 4.8: Deinde in ipso generali vocabulo, si propterea dicimus tres personas, quia commune est eis id quod persona est (alioquin nullo modo possunt ita dici, quemadmodum non dicuntur tres filii, quia non commune est eis id quod est filius); cur non etiam tres deos dicimus? Certe enim quia Pater persona, et Filius persona, et Spiritus sanctus persona, ideo tres personae: quia ergo Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus sanctus Deus, cur non tres dii? Aut quoniam propter ineffabilem conjunctionem haec tria simul unus Deus; cur non etiam una persona, ut ita non possimus dicere tres personas, quamvis singulam quamque appellemus personam, quemadmodum non possumus dicere tres deos, quamvis quemque singulum appellemus Deum, sive Patrem, sive Filium, sive Spiritum sanctum?

⁸¹⁸ Ср. характерное высказывание Р. Кросса (Cross. 2007. P. 223): «Каково бы ни было его значение, его категориальный статус ясен: “лицо” — это родовой термин, так как он применяется к различным видам» (например, к Богу, ангелу и человеку). Что касается значения термина *persona* вне тринитарного контекста, то для Августина оно, помимо прочих значений (таких как роль, функция) может означать конкретного человека, состоящего из разумной души и тела (см. De Trinit. XII 12.18: Haec quippe una persona est, unus homo est; XV 7.11: Et una persona, id est singulus quisque homo, habet illa tria in mente... homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore). Однако при приложении этого термина к Богу оно, согласно принципу «Божественной простоты», теряет это значение, становясь

простоты», оно *должно* совпадать в Боге с самой Его сущностью. В самом деле, Августин утверждает:

«И в случае с лицами (*in personis*) дело обстоит таким же образом [как и с другими именами], ибо для Бога “быть” и “быть лицом” не есть что-то иное, но совершенно то же самое (*non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem*). И если Он называется Бытием (*esse*) Сам по Себе (*ad se*), а лицом — относительно (*relative*), то мы должны называть Отца, Сына и Святого Духа тремя Лицами таким же образом, как [три лица] называются какие-нибудь три друга, три родственника или три соседа, поскольку они суть таковые по отношению друг к другу (*ad invicem*), а не поскольку каждый из них таковой сам по себе (*ad se ipsum*). Вот почему каждый из них является для двух остальных или другом, или родственником, или соседом, ибо эти имена имеют относительное значение (*relativam significationem*). Так что же? Неужели мы должны называть Отца Лицом Сына и Святого Духа, или Сына — Лицом Отца и Святого Духа, или Святого Духа — Лицом Отца и Сына? Но нигде [слово] “лицо” не имеет обыкновения использоваться в таком значении. И в этой Троице, когда мы говорим о Лице Отца, то мы не имеем в виду ничего иного, кроме как субстанцию Отца (*neque in hac Trinitate cum dicimus personam Patris, aliud dicimus quam substantiam Patris*). Поэтому, так же как субстанция Отца есть Сам Отец, но не потому что Он есть Отец (*quo Pater est*), а потому что Он просто есть (*quo est*), так и Лицо Отца есть ни что иное, как Сам Отец. В самом деле, Он называется Лицом Сам по Себе, а не по отношению к Сыну или Святому Духу, подобно тому, как Он Сам по Себе называется Богом, великим, благим, справедливым или еще чем-нибудь в том же роде. И как для Него быть — это то же самое, что быть Богом, быть великим, быть благим, так же для Него быть — это то же самое, что быть Лицом (*personam esse*)»⁸¹⁹.

Как видим, Августин полностью устраняет всякое различие в Боге между понятиями «сущность», «субстанция» и «лицо», которые в равной мере сказываются о Боге Самом по Себе⁸²⁰. Однако перед Августином встает последний вопрос, на который он дает поистине странный ответ:

«Так почему же мы не называем всех этих Трех вместе одним Лицом (*unam personam*), так же как и одной сущностью, и одним Богом, но называем их тремя Лицами, хотя мы и не называем их тремя Богами или тремя сущностями (*tres essentias*)? Да потому, что мы хотим, чтобы хотя бы какое-то одно слово служило для обозначения того, благодаря чему познается Троица, чтобы нам совершенно не промолчать, отвечая на

тождественным понятию сущности. Августин использует это понятие и в христологическом контексте, где речь идет о соединении двух природ в одном лице (см. *De Trinit.* I 18; I 28; IV 30; IV 32; XIII 22; *Contra serm. Arrian.* 7; 27; *Contra Maximin.* I 19). О различных значениях термина *persona* у Августина в целом см. *Boigelot.* 1930. P. 5–16; *Chevalier.* 1940b. P. 51–55; *Clark.* 1993. P. 104–115.

⁸¹⁹ *De Trinit.* VII 6.11. Как мы показали выше в Главе III, для Каппадокийцев и св. Амвросия Лица Троицы означали не просто *бытие* Божие, но определенный *способ бытия*.

⁸²⁰ Подобную оценку учения Августина поддерживают И. Шевалье: «Лицо, приобретая характер абсолюта, тождественно Божественному бытию» (*Chevalier.* 1940b. P. 46) и К. Гантон: «У Августина конкретные Лица, не обладая различимой идентичностью, стремятся к исчезновению в всеохватывающем единстве Бога» (*Gunton.* 1997. P. 42).

вопрос о том, что такое суть эти Трое (*quid tres*), когда мы исповедуем, что Их Трое»⁸²¹.

Очевидно, такой ответ не мог удовлетворить столь пылливый ум, каков был ум Августина. И действительно, потерпев неудачу в своих попытках логически определить, что такое «лицо» в Боге, если в Нем нет ничего, помимо сущности, Августин попытался зайти с другой стороны и посмотреть, какое значение имеют личные имена каждого из Лиц Троицы — Отца, Сына и Святого Духа. И здесь он сделал в своем роде гениальное открытие, которое некоторые исследователи хотели объяснить заимствованием из греческой тринитарной теологии⁸²², но которое, как сейчас признано, было собственным независимым вкладом Августина в развитие тринитарной доктрины на Западе⁸²³. Речь идет о теории «отношений» (*relationes*) в Троице, впоследствии трансформировавшейся в средневековое схоластическое учение о «субсистентных отношениях» (*relationes subsistentes*)⁸²⁴.

Августин начинает свое рассуждение с анализа аристотелевско-порфириевского деления категорий на субстанцию и акциденции, с одной стороны, и на отделимые и неотделимые акциденции (*accidentia separabilia et inseparabilia*), с другой стороны. Если первые (например, цвет в теле), способны утрачиваться с течением времени, тем самым производя изменения в самом субъекте (т. е. в субстанции), то вторые (например, твердость в камне) неизменно присутствуют в субстанции все время ее существования и исчезают только вместе с ее разрушением⁸²⁵. Однако, как мы выяснили выше, в Боге нет и не может быть различия между субстанцией и акциденциями, которых в Нем вообще нет: «В Боге нет ничего привходящего, поскольку в Нем нет ничего, что подвержено изменениям или может быть утрачено»⁸²⁶. При этом, как утверждает Августин, не все в Боге автоматически означает Его сущность, но есть нечто, что высказывается о Нем, но не

⁸²¹ De Trinit. VII 6.11: Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personas, cum tres Deos aut tres essentias non dicamus; nisi quia volumus vel unum aliquod vocabulum servire huic significationi qua intelligitur Trinitas, ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cum tres esse fateremur? Cp. Ibid. V 9.10: Tamen cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres personae non ut illud diceretur, sed ne taceretur. Августин приводит еще один странный аргумент против того, что вследствие родового значения термина *persona* логически непротиворечиво было бы сказать как «три Лица», так и «три Бога»: певрое утверждение не противоречит Библии, в то время как второе — явно ей противоречит: *propterea licuit loquendi et disputandi necessitate tres personas dicere, non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non contradicit: si autem diceremus tres deos, contradiceret Scriptura, dicens, Audi Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est* (De Trinit. VII 4.8). По мнению Дж. Келли, Августина не устраивал термин *persona*, поскольку он мог указывать на отдельные индивиды, чего Августин не допускал в Троице (Kelly. 1968. P. 274).

⁸²² См. Chevalier. 1940b. P. 89; 98–102; 145–152; 167–175. См. Выше цитаты из Greg. Naz. Or. 29.16; Greg. Nyss. Contr. Eun. I.1.279.1–280.10; III.1.88.2; Ad Abl. // GNO. III.1. P. 56.6–8; Adv. Maced. // GNO. III.1. P. 90.2. Как отмечает И. Шевалье, идея отношения была введена в христианское тринитарное учение уже в начале IV века (Chevalier. 1940b. P. 162).

⁸²³ См. Henry. 1950. P. 53; Wassmer. 1960. P. 264–265; Altaner. 1967. P. 277–285; Kelly. 1968. P. 274; Ayres. 2010. P. 213. Тот же Шевалье, говоря о зависимости Августина от греков, тем не менее настаивал на «новизне» и «заслуге» Августина, который, опираясь на аристотелевское учение о категориях, развил в стройную логическую теорию то, что у греческих авторов содержалось лишь в виде отдельных мыслей и высказываний (см. Chevalier. 1940b. P. 170).

⁸²⁴ Как полагает Дж. Келли, «собственная позитивная теория Августина была оригинальной и в высшей степени важной для истории западного тринитаризма: три Лица суть реальные или субсистентные отношения (*real or subsistent relations*)» (Kelly. 1968. P. 274). Однако, если мы хотя и с некоторой натяжкой можем приписать Августину идею «субсистентных отношений», т.е. таких отношений, которые совпадают с самой субстанцией Бога, то сам термин *relatio subsistens* появился лишь у Фомы Аквинского (см. Thomas Aquinas. Sum. Theol. I, q. 29, a. 4, resp.; Ayres. 2010. P. 268–272).

⁸²⁵ De Trinit. V 4.5.

⁸²⁶ De Trinit. V 4.5: nihil itaque accidens in Deo, quia nihil mutabile aut amissibile. Cp. Ibid. V 5.6: nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit. Cp. Ambr. De fide I 16.106.

есть Его сущность. Это — *категория отношения* (*relatio, relativum, relativum praedicamentum, ad aliquid*, греч. τὸ πρὸς τι). Действительно, согласно Августину,

«Хотя в Боге нет ничего, что говорилось бы согласно привходящему признаку (*secundum accidens*), ибо в Нем нет ничего изменчивого; однако не все, что о Нем говорится, говорится согласно сущности (*non tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur*). Ведь [кое-что] говорится в отношении чего-либо (*ad aliquid*), как говорится об Отце в отношении Сына и о Сыне — в отношении Отца, что не есть привходящее (*non est accidens*), ибо один есть всегда Отец, а другой — всегда Сын; и “всегда” здесь означает ... то, что Сын всегда был рожден (*semper natus est Filius*) и никогда не начинал быть Сыном. Ибо если Он когда-то начал быть Сыном и если Ему некогда предстоит перестать Им быть, то это говорилось бы согласно привходящему признаку (*secundum accidens*). И если бы Отец назывался Отцом по отношению к Самому Себе (*ad se ipsum*), а не к Сыну, а Сын назывался бы Сыном по отношению к Самому Себе, а не к Отцу, то один назывался бы Отцом, а другой — Сыном согласно сущности (*secundum substantiam*). Но поскольку и Отец называется Отцом только по причине того, что у Него есть Сын, и Сын называется Сыном только по причине того, что Он имеет Отца, то Они называются так не согласно сущности (*non secundum substantiam*), поскольку никто из Них не называется так Сам по Себе (*ad se ipsum*), но только по отношению друг к другу и одного к другому (*ad invicem atque ad alterutrum*). Однако [Они называются так и] не согласно привходящему признаку (*secundum accidens*), поскольку и название “Отец”, и название “Сын” у Них вечно и неизменно (*aeternum atque incommutabile*). Поэтому хотя “быть Отцом” и “быть Сыном” — это разные вещи, но у Них не разная сущность (*non est tamen diversa substantia*), поскольку Они называются так не согласно сущности, а согласно отношению (*non secundum substantiam, sed secundum relativum*); причем это отношение (*relativum*) не есть случайный признак, ибо оно неизменно (*non est accidens, quia non est mutabile*)»⁸²⁷.

Таким образом, Отец, Сын и Св. Дух, обладая одной и той же Божественной сущностью (точнее, принадлежа к одной и той же сущности и одному и тому же Божественному Субъекту), отличаются друг от друга благодаря отношениям, существующим между Ними как обладающими особыми личными признаками (*proprietas personarum*)⁸²⁸. В свете этого представления о различии Лиц согласно *категории отношения* (*relativum praedicamentum*) Августин рассматривает такие личные признаки Отца и Сына, как «нерожденный» и «рожденный», которые, будучи различны по смыслу, не означают вместе с тем различие в сущности, поскольку «то, что говорится относительно, не указывает на сущность» (*quod autem relative pronuntiatur, non indicat substantiam*), ведь Сын называется «рожденным» (*genitus*) по отношению к Родителю (*ad genitorem*), т.е. к Отцу, а Отец — Родителем по отношению к Сыну; и даже когда Отец называется «нерожденным» (*ingenitus*), то

⁸²⁷ De Trinit. V 5.6. Cp. De civ. Dei XI 10: sed ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Cp. также De Trinit. V 6.7; V 8.9; V 9.12; VII 1.1–2; VIII Prooem. 1; Ep. 170.6; 238.14.

⁸²⁸ См. De qiv. quaest. 56.2; De lib. Arb. III 21; Serm. 71.12.18; De civ. Dei XI 24; Contra Maximin. II 10.3. Характерно высказывание М. Кларк: «Теологическое использование термина “лицо” по отношению к Отцу, Сыну и Духу, которые существуют относительно [друг друга], вносит новый элемент в понятие лица — элемент относительности (*relationality*)» (Clark. 1993. P. 113).

называется так не Сам по Себе (*non ad se ipsum*), но тем самым указывается, что Он не происходит от Родителя (*ex genitore non sit*)⁸²⁹.

Однако перед Августином встает вопрос о третьем Лице Троицы, Святом Духе: относится ли Его имя к сущности Бога или оно также указывает на какое-то отношение? Поскольку это не столь очевидно, как в случае с именами Отца и Сына, Августину приходится привлечь к рассуждению еще одно библейское выражение, которое, как мы видели уже на примере св. Илария⁸³⁰, тесно связано со Св. Духом и может указывать на Него. Это выражение «Дар Божий» (*donum Dei*, ср. Деян. 8:20; Ефес. 3:7). Действительно, оно указывает на соотнесенность дара с дарителем, каковым в Троице, по мнению Августина, выступают *одновременно* Отец и Сын, а значит, Дар — это то общее, что у Них есть и что Их объединяет. В самом деле, Августин замечает:

«Тот Святой Дух, Который не есть сама Троица, но мыслится в Троице, когда в собственном смысле (*proprie*) называется Святым Духом, то называется так относительно (*relative*), так как Он относится и к Отцу, и к Сыну (*et ad Patrem et ad Filium refertur*), ибо Святой Дух есть Дух и Отца, и Сына (*et Patris et Filii Spiritus*). Однако само отношение из этого имени не очевидно. Но оно становится очевидным тогда, когда Он называется “Даром Божиим” (*donum Dei*). В самом деле, Он есть Дар Отца и Сына (*donum enim est Patris et Filii*), поскольку, как говорит Господь, Он “от Отца исходит” (Ин. 15:26), и, как утверждает апостол: “Кто Духа Христова не имеет, тот и не Его” (Рим. 8:9), то есть, он имеет в виду самого Святого Духа. Следовательно, когда мы говорим: «дар дарителя» (*donum donatoris*) и «даритель дара» (*donator doni*), мы называем их взаимно по отношению друг к другу (*relative utrumque ad invicem dicimus*). Следовательно, Святой Дух есть некая невыразимая связь Отца и Сына (*quaedam ineffabilis communitio Patris Filiique*)»⁸³¹.

Таким образом, мы выяснили, что главным принципом *единства* Лиц Троицы у Августина является Их *единая сущность или субстанция* (*una essentia, una substantia*), а принципом *различия* являются Их *взаимные отношения* (*relationes*), понимаемые не как временные и случайные признаки, наподобие акциденций, но как необходимые, вечные и неизменные⁸³². Именно эти взаимные отношения особым образом характеризуют то, чем каждое из Лиц Троицы отличается от остальных, будучи тождественным с Ними во всем, что касается сущности. Однако, как мы видели выше, Августин отождествил в Боге понятие сущности не только с атрибутами, но и с понятием субстанции (т. е. ипостаси) и лица; в связи с этим он совершенно не допускал возможности понимать в Боге сущность в смысле родового или видового понятия, а лицо — в смысле индивидуального понятия, поскольку простая, единичная и неделимая Божественная сущность не может, подобно роду или виду, подразделяться на три индивидуальных Лица. Поэтому у Августина взаимные отношения Лиц Троицы не могут рассматриваться как отношения трех различных индивидов, обладающих независимым и самостоятельным существованием, как он сам ясно утверждает:

⁸²⁹ De Trinit. V 7.8; ср. Ibid. VIII Prooem. 1.

⁸³⁰ См. *Hilar. Pict.* De Trinit. II 1, 3.

⁸³¹ *Aug.* De Trinit. V 11.12. Ср. Ibid. VII 4.7; VIII Prooem. 1; XV 19.37; De fide et symb. 19 и др.

⁸³² Очень редко Августин называет эти вечные отношения Лиц Троицы термином *proprietas personarum* (см. De civ. Dei XI 24; De qiv. quaest. 69.1), который был введен еще Тертуллианом и использовался после него многими латинскими авторами — Новацианом, Иларию, Амвросием, Григорием Эльвирским и др. См. *Wolfson.* 1956. Vol. 1. P. 354.

«Мы не должны понимать то, что человек был сотворен по образу вышней Троицы, т.е. по образу Божию, таким образом, что этот самый образ мыслился как три человека»⁸³³.

Итак, для Августина, так же как и для Марии Викторина, Бог — это абсолютно простая, неделимая, единичная сущность или субстанция (*sola substantia vel essentia quae Deus est*)⁸³⁴. Она и только она обладает самостоятельным и независимым существованием как абсолютный Божественный Субъект. Именно поэтому отношения между Лицами Троицы у Августина не могут рассматриваться наподобие отношений между независимыми индивидами или личностями, например, отцом и сыном или господином и рабом. Как представляется, отношения в Троице у Августина суть ни что иное, как *внутренние отношения одной и той же единичной Божественной сущности (una eademque substantia) к самой себе*⁸³⁵. Они подобны отношению человеческого ума как единичной бестелесной субстанции (*una mens, una substantia, unum subjectum*) к самому себе, как это мы видели на примере различных «психологических тринитарных моделей» Августина. Поэтому можно вполне согласиться с мнением Уильяма Хилла о том, что «основным следствием мысли Августина является то, что Бог есть одно “Лицо”, внутри Божественного сознания Которого наличествует тройственное само-отношение (a threefold self-relatedness). Он уже понял, что тринитарное употребление термина *persona* означает отношение, однако, обращаясь далее к интроспекции и используя человеческое сознание как аналогию Божественной самосознающей реальности, он понимает ее как относительность, внутреннее присущую индивидуальному сознанию (as a relationality internal to individual consciousness)»⁸³⁶. В самом деле, прилагая свою «психологическую теорию» к Троице, Августин утверждает:

⁸³³ De Trinit. XII 7.9: Non itaque ita debemus intelligere hominem factum ad imaginem summae Trinitatis, hoc est ad imaginem Dei, ut eadem imago in tribus intelligatur hominibus. Как мы показали выше в Главе III, именно эта аналогия с тремя людьми, обладающими общей сущностью, лежит в основе «социальной тринитарной модели», выдвинутой Каппадокийцами и сознательно отвергнутой Августином (ср. Cross. 2007. P. 230–231). Более того, в той же 12-й книге своего трактата Августин отвергает еще одну тринитарную аналогию Каппадокийцев (конечно, не называя их по имени), заключающуюся в том, что отношения между Отцом, Сыном и Св. Духом по способу Их происхождения подобны отношениям между мужем (Адамом), женой (Евой) и ребенком (Сифом): Proinde non mihi videntur probabilem afferre sententiam, qui sic arbitrantur trinitatem imaginis Dei in tribus personis, quod attinet ad humanam naturam, posse reperiri, ut in conjugio masculi et feminae atque in eorum prole compleatur: quod quasi vir ipse Patris personam intimet; Filii vero, quod de illo ita processit ut nasceretur; atque ita tertiam personam velut Spiritus dicunt esse mulierem, quae ita de viro processit, ut non ipsa esset filius aut filia, quamvis ea concipiente proles nasceretur (De Trinit. XII 5.5). Именно такую тринитарную аналогию мы находим у св. Григория Богослова (*Greg. Naz. Or. 31.11; 39.12*) и св. Григория Нисского (*Greg. Nyss. Ad Abl. // GNO. III.1. P. 55.24–56.19*, подробнее см. выше в Главе III).

⁸³⁴ De Trinit. V 2.3; ср. Ibid. II 18.35: Ipsa enim natura, vel substantia, vel essentia, vel quolibet alio nomine appellandum est idipsum quod Deus est, quidquid illud est. Ibid. XV 5.8: res autem una est. De doct. christ. I 5.5: eademque Trinitas una quaedam summa res.

⁸³⁵ Это мнение поддерживает и И. Шевалье: «Имена Отца, Сына и Святого Духа суть имена относительные; они не означают Божественную сущность. Они означают лишь существование различных отношений, происходящих из [внутритринитарных] процессов. Абсолютно имманентные, эти процессы не образуют реальности вне единого Божества» (*Chevalier. 1940b. P. 37*). Подобное мнение высказывает и И. Брахтендорф: «Троица есть только *некая substantia* или *essentia*; на основании не-аддитивности (Nicht-Addierbarkeit) эта *essentia* целиком проявляет себя через каждое отдельное Лицо» (*Brachtendorf. 2000. S. 63*). Вероятно, отсюда происходит и особое понимание Августином «единосущия» Лиц Троицы: согласно П. Адо, «для Августина Три [Лица] единосущны с одной общей сущностью, которая не есть особым образом какое-то одно из Них» (*Hadot. 1962. P. 428*).

⁸³⁶ Hill. 1982. P. 61. См. также *LaCugna. 1991. P. 103*. Похожее мнение высказывал ранее и наш патролог П. Верещатский: «Сама его психологическая конструкция тринитарного догмата, путем анализа человеческого самосознания и любви уясняющая тайну троичной жизни Божества, достаточно говорит за то, что Бог для Августина — это прежде всего живая самосознательная Личность с предикатом абсолютного совершенства ... [в этом состоит] августиновская возвышенно-философская

«Неужели та Премудрость, которая называется Богом (*haec sapientia quae Deus dicitur*), не мыслит и не любит себя (*non se intelligit, non se diligit*)? Но кто же мог бы такое сказать? Или есть кто-нибудь, кто не видит, что там, где нет знания, никоим образом не может быть и мудрости? Или же нам надлежит думать, что Премудрость, которая есть Бог, знает иное, но не знает саму себя, или любит иное, но не любит саму себя? Но говорить или верить так — глупо и нечестиво. Значит, вот [какова Божественная] Троица — это Премудрость, и Знание себя, и Любовь к себе (*ecce ergo Trinitas, sapientia scilicet et notitia sui et dilectio sui*). Ведь так же мы обнаруживаем троицу и в человеке — это есть ум, и знание, которым он себя знает, и любовь, которой он себя любит (*mentem et notitiam qua se nouit et dilectionem qua se diligit*)»⁸³⁷.

В связи с этим мы полагаем, что в тринитарном учении Августина различия между Лицами Троицы заключаются не столько в трех различных *внутренних отношениях*, в которых триединый Бог соотносится Сам с Собой, сколько в трех различных *внутренних процессах, функциях или актах*, посредством которых одна и та же единичная Божественная сущность как помнящий, мыслящий и волящий абсолютный Субъект соотносится сама с собой, конституируя свою собственную внутреннюю жизнь, подобно тому, как человеческий ум соотносится с самим собой и конституирует свою внутреннюю жизнь с помощью *актов* внутренней памяти, мышления и любви к самому себе, тем самым представляя собой ту идеальную модель Божественной Троицы, которую, как мы видели выше, Августин выявил в процессе длительного исследования данного вопроса в третьей и четвертой части своего трактата «О Троице» (книги 8–15)⁸³⁸. Впоследствии в западной схоластической теологии эта августиновская «психологическая теория» Троицы приобретет форму «психологической теории процессов»⁸³⁹, систематизированной св. Ансельмом Кентерберийским и доведенной до завершения св. Фомой Аквинским и Бонавентурой, согласно которой, природа внутренних процессов рождения Сына и исхождения Св. Духа в Троице постигается в двух модусах или способах: (1) *per modum intelligibilis actionis* («по способу умственной деятельности»), когда Сын рождается от Отца как внутреннее Слово в процессе Божественного самопознания, и (2) *per modum voluntatis vel amoris* («по способу воли или любви»), когда Св. Дух исходит от Отца и Сына как Их субстанциальная Любовь, связывающая Их воедино и завершая цикл Божественного саморазвития⁸⁴⁰.

и глубоко жизненная идея о Боге как наивысшей реальности бытия и жизни, как абсолютной энергии самосознания и личной воли, как реальном и живом самосознательном Субъекте» (*Верецатский*. 1911. С. 185, 191).

⁸³⁷ De Trinit. XV 6.10; ср. Ibid. XV 21.40–41; XV 23.43. В данном случае термин *sapientia*, согласно принципу «Божественной простоты», означает ни что иное, как Божественную субстанцию.

⁸³⁸ См. *Sullivan*. 1963. P. 129; *Du Roy*. 1966. P. 463; *Moltmann*. 1981. P. 16–18; *Hill*. 1982. P. 61; *Brown*. 1985. P. 273; *LaCugna*. 1991. P. 102–104; *Gunton*. 1997. P. 48. Правильность нашей оценки тринитарной модели Августина подтверждает и Дэвид Браун: «Трудности с приводимыми Августином аналогиями состоят не в том, что они не гарантируют абсолютного единства, но в том, что они не обеспечивают другого тринитарного требования: сохранение различия между тремя элеменатами, которые, тем не менее, в некотором смысле абсолютно едины ... Ибо неясно, в каком смысле ум, знание и любовь могут быть фундаментально различными существами (*entities*); скорее мы имеем всего одно существо (*entity*) — ум, вместе с двумя его состояниями и активностями» (*Brown*. 1985. P. 272–273). Оригинальное мнение по этому поводу высказывал наш историк философии А. Ф. Лосев: «У Августина три Лица являются только *энергией* Личности ... Три Лица в Троичности, как бы они ни соотносились одно с другим, есть одна и та же Личность, хотя в то же самое время и каждое из Них тоже есть полноценная Личность» (*Лосев*. 2000. С. 102; ср. *Aug. De Trinit. XV 7.11; 22.42–23.43*).

⁸³⁹ *Portalié*. 1913. P. 2349.

⁸⁴⁰ См. *Thomas Aquinas*. Sum. Theol. I, q. 27, a. 2–3; *Bonavent. Breviloq.* I 2–3; III 5; *Itiner.* VI 2 и др.

Дальнейшим следствием такого представления о Боге как абсолютном Субъекте является использование Августином неоплатонических принципов «импликации и превалирования» для описания единства и различия в Троице, которые, как мы видели выше, он уже успешно опробовал на своих «психологических тринитарных моделях». В самом деле, рассмотренная выше тринитарная парадигма, основанная на принципе «Божественной простоты», позволяет Августину с легкостью продемонстрировать равенство и единосушие всех Лиц Троицы:

«Мы уже сказали, что в этой Троице то, что говорится особенным образом (*proprie*) как принадлежащее каждому Лицу по отдельности (*distincte ad singulas personas pertinentia*), говорится [о Них] относительно друг друга (*relative dicuntur ad invicem*), как, например, “Отец”, “Сын” и “Дар Обоих” (*utriusque donum*), т.е. Святой Дух. Ибо ни Отец не есть Троица, ни Сын не есть Троица, ни Дар не есть Троица. А то, что говорится раздельно о Них самих по себе (*ad se dicuntur singuli*), не говорится о Них как о трех во множественном числе, но как об одном, т. е. о самой Троице (*unum ipsam Trinitatem*); как, например, Отец Бог, Сын Бог, Дух Святой Бог; или Отец благ, Сын благ, Дух Святой благ; или Отец всемогущ, Сын всемогущ, Дух святой всемогущ; при этом не три Бога, или три благих, или три всемогущих, но один Бог благой и всемогущий — сама Троица (*unus Deus, bonus, omnipotens ipsa Trinitas*). Так и в случае всего остального, что говорится [о Них] не относительно друг друга, а раздельно о Них самих по себе. Ибо это говорится о Них по сущности (*secundum essentiam*), ведь там одно и то же — быть и быть великим, быть благим, быть премудрым и каким бы то ни было еще, что говорится там о каждом Лице самом по себе или о самой Троице. Поэтому если и говорится о трех Лицах или трех субстанциях, то это не для того, чтобы в сущности примышлялось какое-то различие (*aliqua diversitas essentiae*), но для того, чтобы можно было бы ответить каким-то одним словом, когда спрашивают, что такое эти Три или Трое. Равенство же в этой Троице таково (*tantamque esse aequalitatem*), что не только Отец не есть больший, чем Сын, в том, что касается Божества (*attinet ad divinitatem*), но и Отец вместе с Сыном не суть нечто большее, чем Святой Дух, ни какое-либо отдельное Лицо из трех не есть нечто меньшее, чем сама Троица»⁸⁴¹.

Вследствие такого совершенного равенства и единства все Лица Троицы наряду с единой сущностью или субстанцией, обладают одной и той же силой (*virtus*), могуществом, властью (*potestas, majestas*) и действием (*operatio*):

«В Троице одна сущность Божества (*una substantia deitatis*), одна сила (*una virtus*), одна власть (*una potestas*), одно величие (*una majestas*), одно имя Божества (*unum nomen divinitatis*)»⁸⁴². «Отца и Сына и Святого Духа ... нельзя называть тремя Богами; у Них не только одна и та же сущность (*una eademque substantia*), но и одно и то же действие посредством самой [Их] собственной одной и той же сущности (*una eademque operatio per ipsam propriam unam eandemque substantiam*)»⁸⁴³.

⁸⁴¹ De Trinit. VIII Prooem. 1; ср. Ep. 170.5: haec Trinitas unius est eiusdemque naturae atque substantiae non minor in singulis quam in omnibus nec maior in omnibus quam in singulis sed tanta in solo Patre vel in solo Filio quanta in Patre simul et Filio et tanta in solo Spiritu sancto quanta simul in Patre et Filio et Spiritu sancto. Ср. также De civ. Dei XI 24; De Trinit. VII 4.11; VII 6.11 (полные цитаты см. выше).

⁸⁴² Serm. 215.8.

⁸⁴³ Contra Faust. XV 6.

«Хотя существует Троица, но одно действие, одно величие, одна вечность, одна совечность, одни и те же деяния Троицы (*una operatio, una majestas, una aeternitas, una coaeternitas, et opera eadem Trinitatis*)»⁸⁴⁴.

Таким образом, принцип «Божественной простоты» предполагает единство силы, могущества и действия Лиц Троицы; и наоборот, единство Их действия указывает на единство Их сущности. Но каким образом в данной парадигме работают принципы «импликации и превалирования»? Для этого следует рассмотреть, как основная «психологическая тринитарная модель» (*память – мышление – любовь/воля*) может быть приложима к Божественной Троице. Этот вопрос Августин исследует в последней 15-й книге своего трактата «О Троице»:

«Итак, Бог есть любовь. Однако спрашивается, является ли ею Отец, или Сын, или Дух Святой, или сама Троица, поскольку Она есть не три Бога, но один Бог? Я уже рассуждал о том, что Троицу, Которая есть Бог, следует понимать на основании тех трех [способностей], которые мы указали в троице нашего ума (*in trinitate nostrae mentis*); [однако] не так, словно память всех Трех есть Отец (*tanquam memoria sit omnium trium Pater*), мышление всех Трех есть Сын (*intelligentia omnium trium Filius*), а любовь всех Трех есть Святой Дух (*caritas omnium trium Spiritus sanctus*), как будто Отец не мыслит и не любит Сам для Себя (*nec intelligat sibi nec diligit*), но для Него мыслит Сын, и для Него любит Святой Дух, а Сам Он помнит и для Себя и для Них; или как будто Сын не помнит и не любит Сам для Себя, но для Него помнит Отец, а любит Святой Дух, Сам же Он только мыслит для Себя и для Них; или как будто Святой Дух не помнит и не мыслит Сам для Себя, но для Него помнит Отец, а мыслит Сын, Сам же Он только любит для Себя и для Них. Но это [следует понимать] скорее так, что и все вместе, и каждый по отдельности имеют в своей природе все эти три [способности] (*omnia tria et omnes et singuli habeant in sua quisque natura*), которые в Них не различаются, подобно тому, как в нас одно есть память, другое — мышление, а третье — любовь. [Эти три следует понимать как] нечто одно, которым обладают все (*unum aliquid sit quod omnia valeat*), как самой мудростью, и что так содержится в природе каждого из Них, что Тот, Кто имеет это, есть то самое, что Он имеет, как неизменная и простая субстанция (*qui habet, hoc sit quod habet, sicut immutabilis simplexque substantia*)»⁸⁴⁵.

Таким образом, согласно принципу «импликации», каждое из Лиц Троицы в простой и нераздельной Божественной субстанции тождественно двум другим Лицам и обладает всеми тремя видами Божественной активности. На это Августин указывал еще в «Исповеди», предлагая свою первую «психологическую тринитарную модель» (*бытие – знание – воля*):

«То Неизменное, что превосходит все то, [что есть в душе], и существует неизменно, и знает неизменно, и желает неизменно (*quod est incommutabiliter, et scit incommutabiliter, et vult incommutabiliter*). Является ли [Бог] Троицей вследствие этих трех [свойств], или же в каждом [Лице] присутствуют все три, делая и каждое из Них троичным (*terna singulorum*

⁸⁴⁴ Serm. 126.8.10; ср. De doct. christ. I 5.5; De Trinit. I 4.7 (*quamvis Pater et Filius et Spiritus sanctus, sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur*); II 5.9; Contra Maximin. II 10.2; Enchir. 38; Contra serm. Arrian. 3.4 (*inseparabilia sunt opera Trinitatis*) и др.

⁸⁴⁵ De Trinit. XV 17.28; ср. Ibid. XV 7.12.

sint), или в том и в другом случае [Троица], дивным образом простая и многообразная, бесконечна и закончена в Себе, и знает Сама Себя, и довлеет Себе, и неизменно полна в преизобилии и величии Своего единства (et sibi notum est, et sibi sufficit incommutabiliter idipsum copiosa unitatis magnitudine)?»⁸⁴⁶

Итак, принцип «импликации», основанный у Августина на принципе «Божественной простоты», предполагает совершенное равенство всех трех Лиц в отношении сущности и ее атрибутов. Несколько сложнее дело обстоит с принципом «превалирования». Использует ли его Августин в своем тринитарном учении? По мнению Пьера Адо⁸⁴⁷, Августин вовсе отказался от этого принципа, который он заменил другим принципом различия — уже известным нам принципом «взаимного отношения». С одной стороны, это действительно так, поскольку когда Августин рассматривает библейское имя Сына — «Слово», и Св. Духа — «Дар», он пытается доказать, что это относительные имена, а потому, они не могут в равной мере приписываться Отцу или всей Троице, подобно именам, указывающим на атрибуты сущности:

«Итак, Отец и Сын вместе суть одна сущность, одно величие, одна истина, одна премудрость (una essentia, et una magnitudo, et una veritas, et una sapientia). Но Отец и Сын оба не суть вместе одно Слово, поскольку Они оба вместе не суть один Сын. Ибо как Сын относится к Отцу и называется таковым не Сам по Себе, так и Слово относится к Тому, Чьим Словом Оно является (Verbum ad eum cuius Verbum est refertur), когда называется Словом. Ибо Он есть Сын потому, что Он — Слово, и Он есть Слово потому, что Он — Сын. Значит, поскольку Отец и Сын вместе, конечно же, не суть один Сын, постольку, следовательно, Отец и Сын вместе не суть одно Слово обоих. И значит Сын не есть Слово потому, что Он — премудрость, ибо Он называется Словом не Сам по Себе, но только по отношению к Тому, Чьим Словом Он является (tantum relative ad eum cuius Verbum est), как Сын по отношению к Отцу; но Он есть премудрость потому, что Он — сущность (sapientia vero eo quo essentia). И так как сущность одна, премудрость также одна (quia una essentia, una sapientia). И Слово есть премудрость, но Оно Слово не потому, что Оно — премудрость, ибо Слово постигается относительно, а премудрость существенно (Verbum enim relative, sapientia essentialiter intelligitur) ... Отец и Сын оба вместе суть одна премудрость и одна сущность (una sapientia et una essentia), в которой быть и быть премудрым — одно и то же (hoc est esse quod sapere). Но вместе Они Оба не суть Слово или Сын, ибо не одно и то же — быть и быть Словом или Сыном, поскольку мы уже достаточно показали, что эти [имена] высказываются относительно (ista relative dici)»⁸⁴⁸. «Не напрасно в этой Троице только Сын называется Словом Божиим, только Святой Дух — Даром Божиим и только Отец — Тем, от Кого рождено Слово и от Кого первоначально исходит Святой Дух»⁸⁴⁹.

С другой стороны, мы не можем полностью согласиться с мнением Адо, поскольку, как мы показали выше, Августин действительно использовал принцип

⁸⁴⁶ Confess. XIII 11.12; ср. Ibid. XIII 16.19; De civ. Dei XI 28 (цитаты см. выше).

⁸⁴⁷ Hadot. 1962. P. 427, 435.

⁸⁴⁸ De Trinit. VII 2.3.

⁸⁴⁹ De Trinit. XV 17.29. Ср. Paissac. 1951. P. 51–57. Подробнее об имени Св. Духа «Дар Божий» как имени относительном мы говорили выше.

«превалирования» в своих «психологических тринитарных моделях»: *ум – знание – любовь и память – мышление – воля*. А значит, нечто подобное следует предполагать и в его тринитарной доктрине. В самом деле, когда Августин рассматривает библейское имя Сына — «Премудрость» и Св. Духа — «Любовь» (оба понятия имеют свои аналоги в «психологических тринитарных моделях»), то он утверждает, что, с одной стороны, согласно принципу «импликации», они в равной мере применимы и к Отцу, и ко всей Троице в целом⁸⁵⁰, но, с другой стороны, характеризуют исключительно Лица Сына и Духа, а потому должны быть приписываемы Им *особым образом и в собственном смысле* (*proprie*):

«Итак, так же как мы в собственном смысле (*proprie*) называем единственное Слово Божие именем Премудрости, хотя в общем смысле (*universaliter*) и Святой Дух, и Сам Отец являются Премудростью, так и Дух Святой в собственном смысле (*proprie*) обозначается именем Любви, хотя в общем смысле (*universaliter*) и Отец, и Сын являются Любовью»⁸⁵¹.

«Святой Дух, возможно, называется так именно потому, что то же самое наименование подходит и для Отца, и для Сына. В самом деле, Святой Дух в собственном смысле (*proprie*) называется так, как Они называются сообща (*communiter*), поскольку и Отец есть Дух, и Сын есть Дух, и Отец свят, и Сын свят. Следовательно, Святой Дух для того называется Даром Обоих (*donum amborum*), чтобы именем, подходящим для Них Обоих, обозначить единство Обоих (*utriusque communio*)»⁸⁵².

Здесь мы впервые встречаемся с концепцией (восходящей, как мы показали, к неоплатоническому принципу «превалирования»), которая в западной средневековой тринитарной теологии получила название *appropriации* (от лат. *appropriatio* «присвоение», «усвоение»)⁸⁵³. Она предполагает, что все Божественные имена, сказывающиеся о Боге по сущности, а не по отношению, могут сказываться *безразлично и совместно* (*communiter, universaliter*) о всех Лицах Троицы; при этом некоторые из этих имен (такие как *Начало, Премудрость, Слово, Любовь, Воля*) могут сказываться *особым образом и в собственном смысле* (*proprie*)⁸⁵⁴ о каком-то одном Лице Троицы, т.е. *присваиваться* Ему в собственном смысле в качестве Его *личного имени*. В самом деле, все Лица Троицы суть одно и то же Начало в отношении к сотворенному миру; однако свойство «быть Началом» (*principium, origo*) особым образом характеризует Лицо Отца как Начала Божественного бытия Сына и Духа. Точно так же все Лица Троицы суть одна и та же Божественная Премудрость, однако имя Премудрости особым образом характеризует Лицо Сына как Слова Божия и совершенного Образа Отца. Наконец, все Лица Троицы суть одна и та же Любовь, однако имя Любви особым образом характеризует Лицо Святого Духа⁸⁵⁵. По всей

⁸⁵⁰ См. De Trinit. VII 1.2–2.3; XV 6.9; 7.12; 17.28.

⁸⁵¹ De Trinit. XV 17.31; ср. Ibid. XV 17.29: Si ergo proprie aliquid horum trium caritas nuncupanda est, quid aptius quam ut hoc sit Spiritus sanctus? Ut scilicet in illa simplici summaque natura, non sit aliud substantia et aliud caritas; sed substantia ipsa sit caritas, et caritas ipsa sit substantia, sive in Patre, sive in Filio, sive in Spiritu sancto, et tamen proprie Spiritus sanctus caritas nuncupetur. Ср. Ibid. XV 20.38.

⁸⁵² De Trinit. V 11.12. Ср. Ibid. VII 4.7; VIII Prooem. 1; XV 19.37; De civ. Dei XI 24; In Ioann. Tract. XCIX 7.

⁸⁵³ Ayres. 2010. P. 228–229. См. также Bourassa. 1955. P. 57–85; Kelly. 1968. P. 274. Основы этой концепции или метода были заложены Петром Абеляром (*Abaelard*. Theol. sum. Boni I 1–2) и Гуго Сен-Викторским (*Hugo*. De sac. I 3.21–28); в дальнейшем им пользовались Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура многие другие схоласты.

⁸⁵⁴ Другой термин, с помощью которого Августин, так же как до него Марий Викторин, выражает идею превалирования, — это наречие *magis*, «в большей степени», «более» (см., например, De Trinit. XV 20.38).

⁸⁵⁵ См. De Trinit. VI 10.11–12; VII 1.1–3.6; XV 6.9; 14.23; 17.27–31.

видимости, подобным образом дело обстоит и с другими многочисленными триадами Августина, которые он напрямую соотносит с Троицей (например, *бытие – премудрость – жизнь*⁸⁵⁶; *сущий – премудрый – благой*⁸⁵⁷; *начало – красота – наслаждение*⁸⁵⁸; *вечность – истина – любовь*⁸⁵⁹; *вечность – истина – блаженство*⁸⁶⁰; *вечный – премудрый – блаженный*⁸⁶¹ и др.). В самом деле, каждый из элементов этих триад может сказываться безразлично обо всех Лицах Троицы, и одновременно особым образом характеризовать какое-то одно Лицо. Все это очень напоминает нам то, каким образом Марий Викторин применял принципы «импликации и преваляирования» к своему учению о Троице как «умопостигаемой триаде»: *бытие – жизнь – мышление*, в которой каждый элемент включает в себя два других (момент импликации, когда «все во всем»), и в то же время *особым образом* характеризует какое-то одно из Лиц Троицы (момент преваляирования, когда «каждое особым образом»). Действительно, согласно Августину:

«В этой высшей Троице одно [Лицо] столь же велико, сколь велики и все Трое вместе (*una quantum tres simul*), и двое не больше, чем одно; в себе же Они беспредельны. Итак, каждое — в каждом, и все — в каждом, и каждое — во всех, и все — во всех, и все — одно (*singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus, et unum omnia*)»⁸⁶².

Таким образом, подводя итог, можно сказать, что основным принципом единства Лиц Троицы у Августина является Их *общая сущность* как единичная *субстанция* или *субъект*, с которым совпадают все его атрибуты, что в свою очередь обеспечивает *взаимную импликацию* Лиц. Основными же принципами различия являются, во-первых, существующие между Лицами *взаимные отношения* как внутренние отношения одной и той же сущности к самой себе, и, во-вторых, *преваляирование* особого личного свойства, усваиваемого тому или иному Лицу с помощью процедуры *аппроприации*. Вместе с тем, у Августина, так же как у некоторых его западных предшественников, мы встречаем еще один принцип единства Троицы — это *Святой Дух*, Который рассматривается ими как *связующее начало* или *объединяющий элемент* в Троице. Чтобы понять этот последний важный пункт тринитарной доктрины Августина, следует детально рассмотреть его учение о Св. Духе, Его происхождении и роли во внутренней жизни Троицы.

2.5. *Учение о Святом Духе. Filioque и его философское обоснование.* Учение Августина о Св. Духе, пожалуй, является одним из самых оригинальных пунктов его тринитарной доктрины⁸⁶³. Как мы показали выше в предыдущих главах, если для раннего периода развития латинского тринитаризма был характерен *бинитаризм* (т.е. отождествление Духа с Сыном или с Его Божественной сущностью), достигший своей высшей точки у Лактанция, то у латинских христианских авторов IV века, таких как Иларий Пиктавийский, Амвросий Миланский, Марий Викторин и некоторых других, наблюдалась устойчивая тенденция рассматривать Св. Дух как *общую Божественную сущность* (*divinitas*), *силу* (*potentia*) и *принадлежность* (*res*) Отца и

⁸⁵⁶ De ver. rel. 31.57; De div. quaest. 51.2; De Trinit. VI 10.11.

⁸⁵⁷ De civ. Dei XI 28.

⁸⁵⁸ De Trinit. VI 10.12.

⁸⁵⁹ De civ. Dei XI 28; De Trinit. IV Prooem. 1.

⁸⁶⁰ De Trinit. IV 1.2.

⁸⁶¹ De Trinit. XV 6.9.

⁸⁶² De Trinit. VI 10.12. Cp. Ibid. VI 10.11: Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere: et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia.

⁸⁶³ Gerber. 2012. P. 1.

Сына, или просто как *общение* (*communicatio*) и *связь* (*copula, connexio, complexio*), соединяющую Отца и Сына. Именно эту последнюю тенденцию подхватил и развил Августин, придав ей вид строго продуманной и завершенной логической системы. Одну из самых ранних подробных характеристик отношения Св. Духа с Отцом и Сыном мы находим в раннем трактате «О вере и символе» (393 г.), где Августин перечисляет мнения своих предшественников о Св. Духе, которые он усвоит себе и разовьет впоследствии⁸⁶⁴:

«О Святом Духе ученые и выдающиеся толкователи Божественных Писаний (a doctis et magnis divinarum Scripturarum tractatoribus) ... проповедовали, что Он есть “Дар Божий”, чтобы мы верили, что Бог дает Дар, не низший, чем Он Сам. Они остерегаются того, чтобы, с одной стороны, не проповедовать, что Святой Дух рожден от Отца так же, как и Сын, ведь Христос единственен; а, с другой стороны, чтобы не проповедовать, что Он рожден от Сына как внук высшего Отца. В самом деле, Он не обязан тем, что Он есть, никому, кроме Отца (*id quod est, nulli debere, sed Patri*), “из Которого все” (Рим. 11:36), чтобы нам не ввести двух безначальных начал, что в высшей степени ложно и нелепо, и свойственно не вселенской вере, но ошибочному мнению некоторых еретиков. Некоторые же осмелились верить в то, что Святой Дух есть само соединение Отца и Сына (*ipsam communionem Patris et Filii*), и даже, так сказать, само Божество (*deitatem*), которое греки называют *θεότητα*, так что поскольку Отец — Бог, и Сын — Бог, то само Божество, посредством которого Они связываются друг с другом (*ipsa deitas, qua sibi copulantur*) — один, рождая Сына, а другой, сочетаясь с Отцом, — было бы равно Тому, от Кого рожден [Сын] (*ei a quo est genitus aequetur*). Итак, они утверждают, что Святой Дух называется Божеством, Которое они также хотят понимать как взаимную привязанность и любовь Их Обоих (*dilectionem in se invicem amborum caritatemque*), и приводят множество свидетельств из Писания в подтверждение своей точки зрения. Например: “Потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам” (Рим. 5:5) и многие другие подобные свидетельства. Они хотят [думать], что представление о том, что Святой Дух есть Любовь Божия (*caritatem Dei*), достаточно ясно следует из того самого факта, что мы примиряемся с Богом посредством Святого Духа, отчего Он называется “Дар Божий” (ср. Ефес. 3:7) ... Защитники указанного положения приводят в качестве доказательства, главным образом, следующее свидетельство: “Ибо Бог есть Дух” (Ин. 4:24), чтобы само Божество Отца и Сына в этом месте было названо Богом, и это есть Святой Дух (*ipsa deitas Patris et Filii hoc loco dicta sit Deus, quod est Spiritus sanctus*). Сюда же относится и другое свидетельство, которое приводит Апостол Иоанн: “Ибо Бог есть любовь” (1 Ин. 4:16). В самом деле, он не сказал здесь: “Любовь есть Бог”, но сказал: “Бог есть любовь”, чтобы под любовью понималось само Божество (*ut ipsa deitas dilectio intelligatur*) ... И в другом месте, как представляется, внимательные читатели также могут различить саму Троицу, поскольку говорится: “Ибо все из Него, чрез Него и в Нем” (Рим. 11:36). [В самом деле], “из Него”, как бы из Того, Кто никому не обязан тем, что Он есть; “чрез Него”, как бы через Посредника; “в Нем”, как бы в Том, Кто содержит (*in eo qui continet*), то есть соединяет связкой (*copulatione conjungit*). С этой точкой зрения не соглашаются те, кто считает, что то соединение (*istam communionem*),

⁸⁶⁴ Ayres. 2010. P. 86.

которое мы называем Божеством или Любовью, не есть субстанция. Они требуют, чтобы Святой Дух был изложен им согласно субстанции (*secundum substantiam sibi exponi Spiritum sanctum*), и не понимают, что нельзя сказать: “Бог есть любовь”, если любовь не будет субстанцией (*nisi esset dilectio substantia*). Они находятся под влиянием привычных телесных представлений, поскольку если два тела связываются друг с другом, так что помещаются друг подле друга, то сама их связь не есть тело. В самом деле, после того, как эти тела, которые были связаны, отделяются друг от друга, ее больше не остается, и при этом не считается, что она как бы ушла и удалилась, подобно самим этим телам. Но пусть такие люди, насколько смогут, очистят свое сердце, чтобы быть в состоянии увидеть, что субстанция Бога не такова, будто одно в ней есть субстанция, а другое — то, что присуще субстанции (*quod accidat substantiae*) и не есть сама субстанция. Ведь все, что в ней может быть помыслено, есть сама субстанция (*quidquid ibi intelligi potest, substantia est*)»⁸⁶⁵.

В этой длинной цитате *in nuce* заключаются все основные элементы учения Августина о Св. Духе, которые он впоследствии будет лишь развивать и дополнять: это представление о Духе как общем «Даре» Отца и Сына, как Их общении (*communio*), связи (*connexio*) и взаимной любви (*dilectio, caritas*), которая, согласно принципу «Божественной простоты», должна совпадать в Боге с самой Его субстанцией (*substantia = deitas = spiritus*), общей для Отца и Сына. Единственное, чего здесь еще не хватает — это представления о «двойном исхождении» Св. Духа. Но обратимся теперь к зрелым трудам Августина. Так, в трактате «О граде Божием» Августин, следуя западной традиции, делает упор на то, что Св. Дух есть «одновременно Дух и Отца и Сына» (*simul et Patris et Filii Spiritus*), т.е. принадлежит одновременно Им двоим как «общий Им Обоим» (*communis ambobus*). Более того, в самом имени «Святой Дух» (*Spiritus sanctus*) Августин усматривает недвусмысленное указание на общие свойства Отца и Сына — духовность и святость, тождественные самой субстанции Бога:

«Я называют Его святостью Их Обоих (*amborum sanctitatem*), но не в смысле свойства Обоих (*amborum quasi qualitatem*), а [представляя, что] Он также есть субстанция и третье Лицо в Троице (*ipsum quoque substantiam et tertiam in Trinitate personam*). На это с большей вероятностью наводит мою мысль то, что хотя и Отец есть Дух, и Сын — Дух, и Отец свят, и Сын свят, однако только Дух в собственном смысле (*proprie*) называется Духом Святым как святость субстанциальная и единосущная Им Обоим (*tanquam sanctitas substantialis et consubstantialis amborum*)»⁸⁶⁶.

Как мы видели выше, точно такой же аргумент Августин приводит и в 5-й книге трактата «О Троице», где говорит, что такие имена Св. Духа, как «Дух» (*spiritus*) и «святой» (*sanctus*), в общем смысле (*communiter*) относимые к Отцу и Сыну, но в собственном смысле (*proprie*) приписываемые одному лишь Св. Духу⁸⁶⁷, а также имя «Дар Божий» (*donum Dei*), т.е. «Дар Отца и Сына» (*donum Patris et Filii*,

⁸⁶⁵ *De fide et symb.* 9.19–20. Среди предполагаемых источников перечисленных здесь мнений о Св. Духе исследователи указывают Тертуллиана, св. Илария, св. Амвросия и Мария Викторина (см. *Di Roy.* 1966. P. 486–487; *Ayres.* 2010. P. 88–91)

⁸⁶⁶ *De civ. Dei* XI 24; ср. *In Ioann. Tract.* XCIX 6.

⁸⁶⁷ См. *De Trinit.* V 11.12 (цитату см. выше). Ср. *In Ioann. Tract.* CXXII 8: *Nempe enim sanctitas vel sanctificatio ad sanctum proprie pertinet Spiritum: unde cum et Pater spiritus sit, et Filius spiritus sit, quoniam Deus spiritus est; et Pater sanctus, et Filius sanctus sit: proprio tamen nomine amborum Spiritus vocatur Spiritus sanctus.*

utriusque donum), каковым именем Св. Дух называется «относительно» (relative)⁸⁶⁸, используются для того, чтобы указать на «некое неизреченное соединение Отца и Сына» (quaedam ineffabilis communio Patris Filiique, utriusque communio; communitas amborum)⁸⁶⁹.

Вместе с тем, как представляется, Св. Дух рассматривается Августином в качестве *единства* или *связи* (communio, communitas, copulatio, connexio, complexus) Отца и Сына не столько потому, что Он есть «Дух Отца и Сына», или «Дух Обоих», или «Дар», принадлежащий Им Обоим, или Их общая Божественность и святость, но *главным образом и преимущественно* потому, что Он есть *взаимная Любовь* (communis caritas, utriusque amor), Которой любят друг друга Отец и Сын и которая соединяет Их воедино⁸⁷⁰. В самом деле, как разъясняет Августин в 6-й книге трактата «О Троице»:

«Святой Дух также пребывает в том же самом единстве сущности и равенстве (in eadem unitate substantiae et aequalitate), [что и Отец и Сын]. Ибо есть ли Он единство Обоих (unitas amborum), или святость, или любовь (caritas), или потому единство, что Он — любовь (ideo unitas quia caritas), или потому любовь — что Он святость, в любом случае ясно, что ни один из этих Двух не есть Тот, посредством Кого Они Оба соединяются (quo uterque conjungitur) и посредством Кого Рожденный возлюблен Родителем и любит Своего Родителя (quo genitus a gignente diligatur, generatoremque suum diligit), так что Они не по причастию, а по Своей сущности, и не по дару кого-то высшего, но по своему собственному Дару (dono suo proprio) “сохраняют единство Духа (unitatem spiritus) в союзе мира” (Еф. 4:3) ... Следовательно, Святой Дух есть нечто общее Отцу и Сыну (commune aliquid est Patris et Filii), чем бы это ни было. И сама эта общность единосущна и совечна [Им Обоим] (ipsa communio consubstantialis et coaeterna). И если угодно, чтобы это можно было назвать дружбой (amicitia), пусть так и зовется; но более подходящее название для этого — любовь (caritas). И это также субстанция, поскольку Бог есть субстанция, а “Бог есть любовь” (1 Ин 4:16) ... И потому Их не больше, чем Трое: Один — любящий Того, Кто от Него; Другой — любящий Того, от Кого Он Сам; и сама Любовь (ipsa dilectio). Ведь если последнего нет, то каким же образом Бог есть Любовь?»⁸⁷¹

Таким образом, по верному замечанию Л. Айреса, Св. Дух у Августина рассматривается в качестве «активной любви и активного агента единства внутри Божества»⁸⁷². В подтверждение того, что Св. Дух есть взаимная Любовь Отца и Сына,

⁸⁶⁸ См. De Trinit. V 11.12; VII 4.7 (цитаты см. выше). Важно отметить, что хотя понятие «дара» указывает не только на его отношение к дарителю (в Троице это одновременно Отец и Сын), но и к тому, кому этот дар дается (в случае Св. Духа речь идет о творениях, например, людях и ангелах, которым Отец и Сын дают этот Дар), тем не менее, по мнению Августина, Св. Дух вечно является Даром (donum) как совечный Отцу и Сыну, дарованным (donatum) же — во времени: Nec moveat quod Spiritus sanctus cum sit coaeternus Patri et Filio, dicitur tamen aliquid ex tempore, veluti hoc ipsum quod donatum diximus. Nam sempiternus Spiritus donum, temporaliter autem donatum (De Trinit. V 16.17). Как представляется, Св. Дух вечно имеет характер «внутритроичного дара», т. е. дара Отца Сыну, будучи той Божественностью (deitas), святостью (sanctitas) и любовью (caritas), которую Отец вечно дарует Сыну (ср. Barnes. 2011. P. 77).

⁸⁶⁹ De Trinit. V 11.12 (цитату см. выше); VIII Prooem. 1; VI 10.11: ineffabilis quidam complexus Patris et imaginis. Ср. In Ioann. Tract. XCIX 7: Quod ergo communiter vocantur et singuli, hoc proprie vocari oportuit eum qui non est unus eorum, sed in quo communitas apparet amborum.

⁸⁷⁰ См. Kelly. 1968. P. 275; Gunton. 1997. P. 48 и др.

⁸⁷¹ De Trinit. VI 5.7. Ср. Ibid. XV 17.29; XV 17.31 (цитаты см. выше).

⁸⁷² Ayres. 2010. P. 257.

связывающая Их воедино, Августин приводит и тот известный аргумент, что в Библии Он называется как «Духом Отца» (Spiritus Patris), так и «Духом Сына» (Spiritus Filii, Spiritus Christi), а значит — Их «общим Духом» (Spiritus amborum)⁸⁷³:

«В соответствии со Священным Писанием Святой Дух есть Дух не только Отца и не только Сына, но Дух Их Обоих (Spiritus amborum); и поэтому Он внушает нам мысль о взаимной Любви, которой любят друг друга Отец и Сын (communem qua invicem se diligunt Pater et Filius caritatem)»⁸⁷⁴.

В этом и множестве других подобных рассуждений, которые можно обнаружить в трактате «О Троице» и других трудах Августина⁸⁷⁵, их автор недвусмысленно показывает, что именно потому, что Св. Дух есть взаимная Любовь Отца и Сына, которая необходимо присуща Им как Родителю и Рожденному, Он выступает в качестве *связующего начала* в Троице, будучи тем «источником любви» (fons dilectionis), в котором Отец и Сын едины⁸⁷⁶. Как отмечает Л. Айрес, «Дух есть общение (the communion) Отца и Сына, которое является взаимным актом приверженности и любви: Дух есть Любовь и источник любви между Отцом и Сыном, вечно отдающий Себя Самому ... Кажется, будет правильным сказать, что Сын любит Отца и что Дух есть та Любовь и общение, которые соединяют Отца и Сына в любви»⁸⁷⁷. Более того, как мы видели выше, Августин стремится обосновать это важнейшее положение своей тринитарной доктрины всеми возможными способами, в том числе чисто философскими — с помощью многочисленных «психологических» и «квази-психологических тринитарных моделей», в которых третий элемент (*любовь, воля, устремление, наслаждение, удовлетворение, пользование* и т. п.) всегда выступает в качестве *необходимой посредствующей связи* (medius utrumque coniungens, tertium copulans) между первым и вторым элементами, соединяющей их в одно нераздельное целое⁸⁷⁸. При этом, наиболее релевантным именем для этого связующего элемента Августин считает *волю* (voluntas, velle), которая в его второй и четвертой «психологических тринитарных моделях» (esse – posse – velle, memoria – intellectus – voluntas) соответствует роли Св. Духа в Божественной Троице. В самом деле, согласно Августину:

«Если бы в Троице следовало назвать какое-либо Лицо в собственном смысле (proprie) Волей Божией (voluntas Dei), то это имя, так же как и [имя] Любовь, более всего подошло бы Святому Духу (magis hoc nomen Spiritui sancto competit). Ибо что же еще есть Любовь, как не Воля (quid est aliud caritas, quam voluntas)?»⁸⁷⁹

⁸⁷³ Ср. In Ioann. Tract. IX 7: Idem autem Spiritus Patris et Filii. Nominato itaque Patre et Filio, intelligitur et Spiritus sanctus; quia Spiritus est Patris et Filii. Ср. De Trinit. IV 20.29: Unus enim est Spiritus Dei, Spiritus Patris et Filii, Spiritus sanctus, qui operatur omnia in omnibus. Ibid. XV 23.43: sed tres personae sunt, Pater Filii, et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filii. Ibid. XV 26.47; XV 27.50 и др.

⁸⁷⁴ De Trinit. XV 17.27.

⁸⁷⁵ См. De fide et symb. 9.20; De Trinit. IV Prooem. 1; VI 5.7; VII 3.6; VIII 10.14; XV 17.27–31; XV 19.27; De civ. Dei XI 28 и др.

⁸⁷⁶ In Ioann. Tract. XVIII 4: quanto magis Pater Deus et Filius Deus in fonte dilectionis Deus unus est? Ср. *Du Roy*. 1966. 459–460; *Ayres*. 2010. P. 256–259.

⁸⁷⁷ *Ayres*. 2010. P. 258.

⁸⁷⁸ Подробнее см. выше. Следует отметить, что такая связующая роль Св. Духа предполагается и в некоторых «отнологических триадах» раннего Августина, таких как *мера – число – вес; то, благодаря чему вещь существует – то, благодаря чему вещь суть таковая – то, благодаря чему вещь согласуется с собой* и др. О корреляции понятия «вес» с понятием «воля» см. De Trinit. XI 11.18.

⁸⁷⁹ De Trinit. XV 20.38; ср. Ibid. XV 21.41.

Таким образом, подобно тому, как у Викторина Св. Дух, будучи Божественным Мышлением и Самосознанием (*intelligentia, cognoscentia*), связывал Сына как Божественную Жизнь (*vita*) с Отцом как Божественным Бытием (*esse*), точно так же у Августина Он, будучи Божественной Волей (*voluntas*) или Любовью (*amor, caritas, dilectio*), связывает Отца и Сына воедино, чем достигается полнота внутренней жизни Бога, заключающейся в вечном процессе самопознания и любви Бога к Самому Себе. Другими словами, по мысли Августина, именно благодаря Св. Духу Бог–Троица (*Trinitas quae Deus est*) приходит в согласие с Самим Собой и обретает вечную полноту Своего абсолютного самосовершенства, подобно тому, как человеческий ум становится совершенным только тогда, когда его знание о самом себе, происходящее из его внутренней памяти благодаря воле к самопознанию (*appetitus quaerentis*), соединяется с породившей его памятью посредством той же самой воли, которая становится уже взаимной наслаждающейся любовью (*amor fruentis*) памяти и познания⁸⁸⁰.

С этим представлением о Св. Духе как субстанциальной связи Троицы тесно связано учение Августина о *способе Его происхождения* в Троице и отличии этого происхождения от рождения Сына. Этот вопрос Августин считает одним из самых непростых в тринитарном учении. В самом деле, в 5-й книге трактата «О Троице» мы находим следующее рассуждение:

«Если рождающее есть начало по отношению к тому, что оно рождает (*gignens ad id quod gignit principium est*), то во взаимном отношении друг к другу в Троице Отец есть начало Сына (*Pater ad Filium principium est*), поскольку Он рождает Его. Однако является ли Отец началом по отношению к Святому Духу (*ad Spiritum sanctum principium*) в силу того, что сказано: “Который от Отца исходит” (Ин. 15:26), представляет собой трудный вопрос. Ибо если это так, то Отец будет началом не только для того, что Он рождает или творит (*principium ei rei quam gignit aut facit*), но и для того, что Он дарует (*ei quam dat*). И здесь возникает, насколько может, тот вопрос, который обычно волнует многих: почему Святой Дух не есть Сын, ведь Он также исходит от Отца (*a Patre exeat*), о чем мы читаем в Евангелии. Однако Дух исшел не как рожденный, а как дарованный (*non quomodo natus, sed quomodo datus*); и Он потому не называется Сыном, что Он не был ни рожден, как Единородный, ни сотворен для того, чтобы по благодати Божией родиться для усыновления, как мы»⁸⁸¹.

Исходя из интерпретации библейского текста, предложенной еще св. Иларию, согласно которой Св. Дух есть «Дар Божий» (*donum Dei*), что, по мнению Августина, является Его собственным именем, указывающим на отношение к Дарителю⁸⁸², а Дарителем в данном случае выступают одновременно и Отец, и Сын, Августин делает вывод, что Св. Дух исходит от Них Обоих как от единого начала (*unum principium*):

«Если Святой Дух, Который даруется, имеет своим началом Того, от Кого даруется, поскольку Он не происходит откуда-то еще, кроме как от Него, следует признать, что Отец и Сын суть [одно] начало Святого Духа, а не два начала (*Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia*). И каким образом Отец и Сын суть один Бог, а по отношению к

⁸⁸⁰ De Trinit. XV 26.47 (цитату см. выше); ср. Ibid. X 11.17.

⁸⁸¹ De Trinit. V 14.15. Ср. Ibid. XV 27.48: Verum quia in illa coaeterna, et aequali, et incorporali, et ineffabiliter immutabili, atque inseparabili Trinitate difficillimum est generationem a processione distinguere.

⁸⁸² См. выше De Trinit. V 9.12; VII 4.7 и др.

творению — один Творец и Господь, таким же образом по отношению к Святому Духу Они суть одно начало (*relative ad Spiritum sanctum unum principium*). По отношению же к творению Отец, Сын и Святой Дух суть одно начало, так же как и один Творец и один Господь»⁸⁸³.

По мнению Августина, то, что Отец и Сын суть одно начало Св. Духа, означает, что Дух исходит *одновременно от Них Обоих* (*procedit ab utroque*), поскольку в Боге нет временной длительности и последовательности, так что Отец, в вечности родив Сына, вместе с полнотой Божественной сущности, в которую изначально входит способность изводить Духа, наделил и Его этой способностью, а потому хотя Св. Дух *первоначально* (*principaliter*) исходит от Отца, Он *одновременно и совместно* (*communiter*) исходит и от Сына:

«Не напрасно в этой Троице только Сын называется Словом Божиим, только Святой Дух — Даром Божиим и только Отец — Тем, от Кого рождено Слово и от Кого первоначально исходит Святой Дух (*de quo procedit principaliter Spiritus sanctus*). Я добавил здесь слово: “первоначально” (*principaliter*) потому, что обнаруживается, что Святой Дух исходит и от Сына (*et de Filio Spiritus sanctus procedere*). Ведь и это Отец также дал Сыну не как уже существовавшему, но еще не имевшему; ибо все, что Отец дал Единородному Слову, Он дал Ему в рождении (*gignendo dedit*). Следовательно, Он родил Его так, чтобы и от Него исходил общий Дар (*de illo donum commune procederet*) и чтобы Святой Дух был Духом Их Обоих (*Spiritus amborum*)»⁸⁸⁴.

«Как Отец имеет в Самом Себе то, чтобы от Него исходил Святой Дух, так и Сыну дал иметь то, чтобы от Него исходил Тот же Святой Дух (*dedisse Filio ut de illo procedat idem Spiritus sanctus*), причем и первое, и второе — вне времени (*sine tempore*). И когда говорится, что Святой Дух исходит от Отца, при этом следует понимать, что то, что Святой Дух исходит также и от Сына (*procedit de Filio*), Сын получил от Отца (*de Patre esse Filio*). Ибо если все, что имеет Сын, Он имеет от Отца, то, конечно, от Отца у Него и то, чтобы и от Него исходил Святой Дух (*de Patre habet utique ut et de illo procedat Spiritus sanctus*). Но пусть никто не помыслит в этом чего-либо временного, в чем есть предшествующее и последующее, ибо такового здесь совсем нет ... Сын рожден от Отца, и Святой Дух исходит первоначально от Отца (*de Patre principaliter*), и поскольку Он дарует [это Сыну] без какого-либо временного интервала (*sine ullo temporis intervallo dante*), Дух исходит одновременно от Них Обоих (*communiter*

⁸⁸³ De Trinit. V 14.15. Ср. Ibid. IV 20.29: Sicut enim natum esse est Filio, a Patre esse; ita mitti est Filio, cognosci quod ab illo sit. Et sicut Spiritui sancto donum Dei esse, est a Patre procedere ita mitti, est cognosci quia ab illo procedat. Nec possumus dicere quod Spiritus sanctus et a Filio non procedat: neque enim frustra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur. Nec video quid aliud significare voluerit, cum sufflans in faciem discipulorum ait: Accipite Spiritum sanctum. Neque enim flatus ille corporeus, cum sensu corporaliter tangendi procedens ex corpore, substantia Spiritus sancti fuit; sed demonstratio per congruam significationem, non tantum a Patre, sed et a Filio procedere Spiritum sanctum.

⁸⁸⁴ De Trinit. XV 17.29. Ср. Ibid. XV 26.45; XV 26.47; XV 27.48; Contra Maxim. II 14.1: Pater processionis ejus est auctor, qui talem Filium genuit, et gignendo ei dedit ut etiam de ipso procederet Spiritus sanctus. Некоторые исследователи предлагают видеть в наречии *principaliter* («изначально», «первоначально») учение о «монархии Бога Отца», т.е. о том, что у Августина, так же как у греческих христианских авторов, Отец является единственным Началом (*principium*) в Троице (см. Studer. 1999. S. 311–327; Ayres. 2010. P. 263 и др.). Однако мы полагаем, что в пневматологии Августина термин *principaliter* означает только то, что Св. Дух *первично* исходит от Отца, но *вторично*, хотя и *одновременно*, исходит и от Сына, Который, как мы видели выше, наряду с Отцом является «единым началом» (*unum principium*) Св. Духа, получив эту способность от Отца вместе с полнотой Божественной сущности.

de utroque procedit). Он назывался бы Сыном Отца и Сына только в том случае, если бы Его порождали Они Оба, что противно всякому здравому смыслу. Поэтому Дух Обоих не рожден от Обоих, но исходит от Обоих (procedit ab utroque amborum Spiritus)⁸⁸⁵.

Таким образом, Августин впервые в истории патристической мысли⁸⁸⁶ ясно утверждает и логически обосновывает учение о «двойном исхождении» Святого Духа (processio Spiritus sancti de utroque)⁸⁸⁷, т. е. о Его исхождении одновременно от Отца и от Сына (et a Filio)⁸⁸⁸, что впоследствии стало известно как «учение о *Filioque*», до сих пор остающееся одним из основных догматических расхождений между западным и восточным христианством. Конечно, Августин не мог этого предвидеть. Как заметил еще А. фон Гарнак⁸⁸⁹, то, что Св. Дух исходит также от Сына, было для него самоочевидной истиной:

«Мы не можем говорить, что Святой Дух не исходит также и от Сына, ведь не напрасно Тот же Самый Дух называется Духом и Отца, и Сына ... и исходит не только от Отца, но и от Сына»⁸⁹⁰.

Следует признать, что учение Августина о «двойном исхождении» Св. Духа в значительной степени обусловлено тем, что в нем Августин, подобно многим своим западным предшественникам, смешивает два разных вопроса: с одной стороны, вечное исхождение Духа как третьего Лица в Троице, а с другой стороны — Его временное посланничество в мир для сообщения людям определенных благодатных даров от Бога. Это следует, прежде всего, из интерпретации Августином различных библейских выражений и высказываний, которые даже если и указывают на Св. Дух, то лишь в смысле Его временной «икономической» миссии в мире⁸⁹¹. По справедливому мнению Я. Пеликана, в отличие от греческих теологов IV века, Августин так и не смог строго обосновать различие между временной «икономической» миссией Св. Духа и Его вечным исхождением: «Трагедия общеизвестного игнорирования Августином греческой тринитарной традиции нигде не видна так ясно, как в том, что он не сформулировал “каноническое правило” о Святом Духе, которое соответствовало бы такому же правилу о Сыне; ибо такое “правило” обязывало бы провести четкое различие между икономическим “посланием” (πέμπειν и вечным “исхождением” (ἐκπορεύεσθαι), — различие

⁸⁸⁵ De Trinit. XV 26.47.

⁸⁸⁶ Kelly. 1968. P. 275.

⁸⁸⁷ De Trinit. XV 26.47.

⁸⁸⁸ См. De Trinit. IV 20.29; V 14.15; XV 17.29; XV 25.45; XV 26.47; XV 27.48; Ep. 170.4; Contra Maxim. II 14.1 и др. Следует отметить, что Августин иногда говорит об исхождении Св. Духа только от Отца (см., например, De fide et symb. 9.19; In Ioann. Tract. XCIX 4; Enchir. 9, 38 и др.). Впрочем, когда он говорит так, то либо просто повторяет слова Евангелия (Ин. 15:26), либо не раскрывает логику исхождения Духа до конца, которая неизбежно приводит к признанию Его «двойного исхождения» (см., например, De Trinit. IV 20.29; XV 17.29; In Ioann. Tract. XCIX 4–9). Интересно также, что Августин не разделял свойственное Тертуллиану и Марию Викторину, а также некоторым греческим авторам представление о том, что Св. Дух исходит от Отца через Сына (per Filium, δι' Υἱοῦ, см. выше), поскольку, в таком случае связью в Троице был бы уже Сын, а не Св. Дух, как полагали греческие авторы (см., например, Athan. Magn. Ad Serap. I 20; Greg. Nyss. Ad Abl. // GNO. III.1. P. 56.4–10; Contra Eun. I.1.280; I.1.691 и др.).

⁸⁸⁹ Harnack. 1961. Vol. 4. P. 131.

⁸⁹⁰ De Trinit. IV 20.29: Non possumus dicere quod Spiritus Sanctus et a Filio non procedat: neque enim frustra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur ... non tantum a Patre, sed et a Filio procedere Spiritum sanctum. Ср. In Ioann. Tract. 99.7.

⁸⁹¹ См., например, Ин. 20:22 (послание Христом Духа на апостолов); Деян. 8:20 (дар Божий); Рим. 5:5 и 1 Ин. 4:16 (любовь Божия); Рим 8:9 и Гал. 4:6 (Дух Христов) и др.

подобное, но ни в коей мере не тождественное тому, которое есть между вечным отношением Отца и Сына в Троице и временным событием воплощения [Сына]»⁸⁹².

Как бы то ни было, следует признать, что до Августина в латинской патристической традиции не существовало сколь-нибудь внятного и определенного учения о «двойном исхождении» Св. Духа. Для доказательства этого учения Августин в своем трактате «О Троице» собрал воедино все возможные библейские высказывания и аргументы своих западных предшественников, таких как св. Иларий, св. Амвросий и Марий Викторин, и привел их в стройную и логически продуманную систему, в корне отличную от греческой пневматологии IV века, в которой под источником вечного исхождения Св. Духа всегда понимался исключительно Бог Отец как единственная Причина (αἴτιος, αἰτία) в Троице — «Родитель Сына и Изводитель Духа» (ὁ γεννήτωρ καὶ προβολεύς)⁸⁹³.

Как представляется, в основании учения Августина о «двойном исхождении» Св. Духа лежит глубинная религиозно-философская интуиция, заключающаяся в том, что Дух как взаимная Любовь Отца и Сына и Их общая Воля есть *связующее начало* в Троице (medius conjungens, tertius copulans)⁸⁹⁴. Действительно, как показывает Августин, в самом понятии любви или связи заключается представление о том, что она взаимна и имеет двустороннюю направленность (communis caritas, communio, communitas): она происходит как со стороны любящего (т. е. Отца), так и со стороны любимого (т. е. Сына), Который любит своего Родителя ответной Любовью. Сама же Любовь (т. е. Св. Дух) есть та *связь*, которая Их объединяет⁸⁹⁵, как это хорошо видно из многочисленных рассуждений Августина о взаимной любви Отца и Сына, к которым можно добавить еще одно:

«Это невыразимое соединение Отца и [Его] Образа (ineffabilis quidam complexus Patris et imaginis) происходит не без наслаждения (perfruitione), не без любви (caritate) и не без радости (gaudio). Значит, эта любовь, удовольствие, счастье или блаженство (dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo) — если вообще это может быть достойно выражено каким-либо человеческим словом — называется Илариумом кратко: “пользование” (usus). В Троице это — Святой Дух, Который не рожден, но есть приязнь Родителя и Рожденного (genitoris genitique suavitas), преисполняющая неисчерпаемым изобилием и богатством все творения в меру их восприятия так, чтобы они сохраняли свой порядок и удовлетворялись своим местом (ut ordinem suum teneant et locis suis acquiescant)»⁸⁹⁶.

То же самое учение о «двойном исхождении» Св. Духа без труда выводится и из представления Августина о Духе как *Воле Божией* (voluntas Dei)⁸⁹⁷. Как мы показали выше, в «психологической модели» Августина воля происходит от ума в виде неопределенного желания, побуждающего ум познавать себя и порождать знание себя как свое внутреннее слово, а когда оно уже рождено, то это желание становится

⁸⁹² Pelikan. 1990. P. 333–334.

⁸⁹³ Greg. Naz. Orat. 29.2; см. также Orat. 31.8–9; 39.12; Basil. Magn. Contr. Eun. 2.34.30; Greg. Nyss. Ad Abl. // GNO. III.1. P. 56.4–10; De dif. essen. et hyp. 4.20–29 и др.

⁸⁹⁴ Как мы показали выше, понятие любви (amor, caritas, dilectio) как связи в Троице имеет определенную параллель в учении Плотина о происхождении Ума от Единого под действием некоего естественного желания, влечения или стремления к нему (см. Enn. V 3.11; V 6.5; VI 7.16).

⁸⁹⁵ См. De Trinit. VI 10.11; XV 17.27; XV 20.38; XV 21.41; Ср. Sullivan. 1963. P. 123.

⁸⁹⁶ De Trinit. VI 10.11. Последняя фраза отсылает нас к таким «онтологическим триадам» Августина, как *единство – форма – порядок, бытие – форма – порядок, мера – число – порядок, причина – форма – сохранность, природа – учение – польза* и др., в которых последний элемент связан с воздействием не сотворенной мир Св. Духа как принципа Божественной любви и согласия.

⁸⁹⁷ De Trinit. XV 20.38; XV 21.41 и др.

наслаждающейся любовью, посредством которой ум одновременно любит себя и порожденное им знание, так что «воля происходит одновременно и от рождающего ума, и от рожденного знания, как бы от родителя и порожденного» (*de utroque, id est, de gignente mente et de genita notione procedat, tanquam de parente ac prole*)⁸⁹⁸, так же как и в Троице Св. Дух происходит одновременно от Отца и Сына как от Родителя и рожденного от Него Слова. В этом заключается одно из *философских обоснований* учения о «двойном исхождении» Св. Духа, или о *Filioque*. Интересно, что если развивать указанную логику Августина далее, следует признать, что Св. Дух выступает в качестве *посредника* не только в конечном соединении Отца и Сына в Их взаимной любви друг к другу как выражении Божественной воли к самопознанию, но и в самом рождении Сына от Отца как Его Слова, подобно тому, как в человеке воля сначала в качестве неопределенного желания побуждает ум к самопознанию и порождению внутреннего слова, чтобы затем стать наслаждающейся любовью между умом и познанием⁸⁹⁹. Как представляется, Августин не имеет принципиальных возражений против такого представления о «двойном исхождении» Св. Духа — от Отца вместе с рождением Сына и от Сына, когда Он рожден. Августин возражает лишь против привнесения в этот процесс временной последовательности, которая не применима к вечному бытию Бога, где все происходит одновременно:

«Неужели мы можем спрашивать, исшел ли уже Святой Дух от Отца, когда был рожден Сын, или же Он еще не исшел и исходит от Обоих лишь после того, как Сын рожден, где нет никакого времени (*ubi nulla sunt tempora*)?... Но тот, кто может понять рождение Сына от Отца вне времени, пусть также вне времени поймет исхождение Святого Духа от Обоих (*sine tempore processioem Spiritus sancti de utroque*)»⁹⁰⁰.

Это же представление о «двойном исхождении» Св. Духа Августин обосновывает философски и при помощи своих «квази-психологических тринитарных моделей» («троица внешнего» и «внутреннего зрения»), где в акте зрительного восприятия и воображения предмета в памяти воля, не будучи ни родителем этого восприятия, ни его порождением, является чем-то третьим, соединяющим предмет и его образ (*voluntas copulatrix quasi parentis et prolis*) и потому происходящим одновременно от того и другого⁹⁰¹. Наконец, приведем еще один аргумент Августина в защиту представления о «двойном исхождении» Св. Духа, который, по нашему мнению, также не лишен определенного философского подтекста:

⁸⁹⁸ De Trinit. XV 26.47 (цитату см. выше); ср. De Trinit. IX 8.13.

⁸⁹⁹ De Trinit. XV 26.47. С мнением о том, что Св. Дух каким-то образом участвует в рождении Сына (или сопровождает это рождение), согласен и Л. Айрес: «Августин никогда не обсуждает напрямую, в каком смысле мы можем говорить о том, что Дух играет определенную роль в рождении Сына. Но поскольку Августин полагает, что Отец вечно наделяет Сына бытием, давая Ему Его собственный личный и активный Дух, Который есть Любовь, мы можем заключить, что Сын рожден в Духе» (*Ayres*. 2010. P. 266). Интересную параллель этому представлению мы встречаем у св. Григория Нисского, согласно которому, подобно тому, как у нас слово сопровождается дыханием, которое при произнесении слова становится голосом, являющим собой всю силу слова, так и в Божественной природе Дух Божий (τὸ πνεῦμα θεοῦ) сопровождает Слово (τὸ συμπρομαρτοῦν τῷ λόγῳ) и являет Его действие (φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν, Or. cat. 2; ср. *Ioann. Damasc. De fide orth.* 7.14–16). Впрочем, у Григория, скорее всего, речь идет об «икономической» роли Св. Духа в мире, которая тесно связана с явлением Божественного Слова людям. Впоследствии в византийском богословии утвердилась другая формула исхождения Св. Духа: «Дух есть Ипостась, исходящая от Отца и почивающая в Слове» (ἐκ τοῦ πατρὸς προερχομένην καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἀναπαυομένην, *Ioann. Damasc. De fide orth.* 7.19–20).

⁹⁰⁰ De Trinit. XV 26.47.

⁹⁰¹ De Trinit. XI 5.9; XI 3.6; XI 7.12 (цитаты см. выше).

«Дух Святой не исходит от Отца к Сыну, а от Сына — для освящения творения, но исходит одновременно от Них Обоих (*simul de utroque procedit*), хотя Отец дал Сыну то, чтобы Святой Дух таким же образом исходил и от Сына (*de illo quoque procedat*), каким от Него Самого. Ведь мы не можем сказать, что Святой Дух не есть жизнь (*vita*), тогда как и Отец есть жизнь, и Сын есть жизнь. А потому, так же как Отец, имея жизнь в Самом Себе, и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе (ср. Ин. 5:26), так же Он дал Ему и то, чтобы и от Него исходила Жизнь, как Она исходит от Самого Отца (*ei dedit vitam procedere de illo, sicut et procedit de ipso*)»⁹⁰².

В этом представлении о Св. Духе как жизненном принципе в Троице, несмотря на определенные библейские параллели, мы видим след раннего учения Августина о Троице как «умопостигаемой триаде», в которой Жизнь занимала не второе место между Бытием и Мышлением, как это предполагает классический порядок, представленный у Марии Викторина, а третье место, будучи особым именем для Св. Духа⁹⁰³ как субстанциальной связи Отца и Сына, исходящей от Них Обоих.

Таким образом, мы выяснили, что в основе учения Августина о «двойном исхождении» Св. Духа лежит чисто философское представление о Нем как принципе единства и связи в Троице. Поскольку же понятие «связи» (*connexio, conjunctio, sorulatio*) очень близко к понятию «отношения» (*relatio*) и фактически тождественно ему, можно сказать, что Св. Дух в тринитарном учении Августина рассматривается в качестве вечного субстанциального отношения между Отцом и Сыном, которое, так же как и взаимная любовь, в равной мере происходит как от Отца к Сыну, так и от Сына к Отцу. В связи с этим нам представляется не так уж далеким от истины интересное суждение Дж. Престиджа о том, что «Августин попытался, возможно, не слишком убедительно, соотнести Три Лица с помощью аналогии субъекта, объекта и отношения (*by the analogy of subject, object, and relation*), продемонстрировав это на тщательно разработанном примере ума, знания умом самого себя и любви, которой ум любит самого себя и свое знание»⁹⁰⁴. Действительно, в трактате «О христианской науке» мы находим интереснейшую тринитарную формулу, в которой Августин соотносит с каждым Лицом Троицы определенную функцию, отражающую Его место в Божественной жизни:

«В Отце есть единство, в Сыне — равенство, в Духе Святом — согласие единства и равенства (*in Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia*). И все эти Три одно по причине Отца, равны по причине Сына и связаны по причине Духа Святого (*et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum*)»⁹⁰⁵.

Другими словами, если Отец соответствует в Троице единству ее субстанции (субъекту), а Сын — удвоению этого единства в равенстве (объекту), то функция Св.

⁹⁰² De Trinit. XV 27.48; ср. In Ioann. Tract. XCIX 9.

⁹⁰³ См. De ver. rel. 31.57; De div. quaest. 51.2 (цитаты см. выше).

⁹⁰⁴ *Prestige*. 1969. P. 235. В связи с этим суждением обращает на себя внимание следующее высказыванием Августина, в котором он прямо отождествляет Св. Дух с чистым *отношением* между двумя другими Лицами Троицы (*communitas amborum*), которое не входит в Их число: *Nec ob aliud existimo ipsum vocari proprie Spiritum: cum etiamsi de singulis interrogemur, non possumus nisi et Patrem et Filium spiritum dicere; quoniam spiritus est Deus, id est, non corpus est Deus, sed spiritus. Quod ergo communiter vocantur et singuli, hoc proprie vocari oportuit eum qui non est unus eorum, sed in quo communitas apparet amborum* (In Ioann. Tract. XCIX 7).

⁹⁰⁵ De doct. christ. I 5.5.

Духа — это *согласие* (concordia) или *связь* (connexio) между единством и его равенством, т.е. между Отцом и Сыном. Эта идея впоследствии в Средние века на Западе привела к созданию различных «математических моделей» Троицы, в частности, в виде следующего уравнения⁹⁰⁶:

$$1 \times 1 = 1$$

Как представляется, роль Св. Духа в Троице подобна отношению равенства (=) в данном уравнении, которое связывает Отца как единицу (субъект 1) с Сыном как равной единицей (объектом 1), само оставаясь простым отношением между субъектом и объектом, которое, согласно принципу «Божественной простоты», тождественно в Боге с самой субстанцией⁹⁰⁷. По сути же речь идет о том, что одна и та же Божественная субстанция, утверждая свое единство как абсолютного субъекта (Отец), соотносится с самой собой как с объектом (Сын), причем само это ее отношение к себе есть та же самая субстанция (Дух), как это мы увидим вскоре на примере тринитарного учения Боэция.

Так или иначе, очевидно, что учение о Св. Духе как Любви и связи Троицы, исходящей одновременно от Отца и Сына (*Filioque*), которое имеет не только библейские и патристические, но и, как мы убедительно продемонстрировали, чисто философские основания, становится своего рода завершением или кульминацией всей тринитарной доктрины Августина, которая оказалась столь оригинальной, неповторимой и совершенной, что предопределила развитие всего западного тринитаризма на многие столетия вперед. Но прежде чем перейти к подведению итогов нашего исследования тринитарной доктрины Августина в целом, целесообразно будет свести в одну общую таблицу все рассмотренные нами тринитарные аналогии, модели и формулы, встречающиеся в сочинениях Августина как раннего, так и зрелого периода.

2.6. Сводная таблица тринитарных аналогий, моделей и формул Августина⁹⁰⁸

Отец	Сын	Святой Дух
<u>I. В Боге самом по себе (in veritate)</u>		
Высочайшая Мера (summus modus)	Премудрость и Истина (sapientia, veritas)	Ведущий к Истине (inducens in veritatem) ⁹⁰⁹
Начало (principium)	Ум (intellectus)	Разум (ratio) ⁹¹⁰

⁹⁰⁶ См., например, *Theodoric. Carnot. Lect.* 224.42–44: Tribus enim modis de trinitate loquimur: theologice scilicet mathematice et eticae. Et Augustinus quidem matematice dicit quod in Patre est unitas in Filio equalitas in Spiritu sancto unitatis equalitatisque conexio. Ibid. 225.55–57: Prima vero aequalitas reperitur in multiplicatione unitatis in se. Nam unitas semel nihil est nisi unitas. *Idem.* Comment. 78.96–96: Unitas ergo ex se per semel aequalitas gignit. Unitas enim semel unitas est. Ibid. 80.62–66: Omne enim quod est ideo est quia unum numero est. Omne ergo quod est unum esse desiderat. Necesse ergo est ut diuisionem fugiat. Concludatur itaque ut quoniam unitas diuisionem refugit, et unitatem equalitas diligit et equalitatem unitas. Amor igitur quidam est et connexio equalitatis ad unitatem et unitas ad essendi equalitatem.

⁹⁰⁷ Ср. De fide et symb. 9.20; De Trinit. VI 5.7; In Ioann. Tract. XCIX 7 (цитаты см. выше).

⁹⁰⁸ В основе этой таблицы лежит переработанная и дополненная таблица, составленная французским ученым Эженом Порталье (см. *Portalié.* 1913. P. 2351–2352). Другой, более полный список «тринитарных аналогий» и «тринитарных моделей» Августина составил О. Дю Руа (см. *Du Roy.* 1966. P. 537–540). Еще две таблицы с аналогиями приводит Ф. Дреколл в *Augustin Handbuch (Drecoll.* 2007. P. 452, 455).

⁹⁰⁹ De beat. vit. IV 34.

⁹¹⁰ De ord. II 9.26; II 5.16.

Начало (principium)	Премудрость, Истина, Образ (sapientia, veritas, forma)	Дар Божий (donum Dei, munus) ⁹¹¹
первое и высшее Бытие (summe et primitus esse)	первый и высший Ум (primus ac summus intellectus)	первая и высшая Жизнь (prima et summa vita, summe et primitus vivere) ⁹¹²
первое Бытие (prima essentia)	первая Премудрость (prima sapientia)	первая Жизнь (prima vita) ⁹¹³
Причина бытия (causa subsistendi)	Причина способности мышления (ratio intelligendi)	Причина порядка жизни (ordo vivendi) ⁹¹⁴
высшее Бытие (summe esse)	высшая Премудрость (summe sapientem esse)	высшая Благость (summe bonum esse) ⁹¹⁵
неизменное Бытие (essentia, incommutabiliter esse)	неизменное Знание (scientia, incommutabiliter scire)	неизменная Воля (voluntas, incommutabiliter velle) ⁹¹⁶
Единство (unitas)	Равенство (aequalitas)	Согласие (concordia) ⁹¹⁷
истинная Вечность (vera aeternitas)	вечная Истина (aeterna veritas)	вечная и истинная Любовь (vera et vera caritas) ⁹¹⁸
Вечность (aeternitas)	Истина (veritas)	Воля (voluntas) ⁹¹⁹
Вечность (aeternitas)	Истина (veritas)	Блаженство (beatitudo) ⁹²⁰
Вечность (aeternitas)	Образ (species)	Пользование (usus) ⁹²¹
Вечный (aeternus)	Премудрый (sapiens)	Блаженный (beatus) ⁹²²
Отец (Pater)	Образ (imago)	Дар (munus) ⁹²³
Начало (origo)	Образ (imago)	Святость (sanctitas) ⁹²⁴
Высшее Начало (summa origo)	совершеннейшая Красота (perfectissima pulchritudo)	блаженнейшее Услаждение (beatissima delectatio) ⁹²⁵
Любящий (amans, diligans)	Любимый (quod amatur, diligatur et diligans)	взаимная Любовь (utriusque amor, ipsa dilectio, caritas amborum) ⁹²⁶
II. В творении вообще (vestigia Trinitatis)		

⁹¹¹ De ver. rel. 55.112–113.

⁹¹² De div. quaest. 51.2; De Trinit. VI 10.11.

⁹¹³ De ver. rel. 31.57.

⁹¹⁴ De civ. Dei VIII 4.

⁹¹⁵ De civ. Dei XI 28.

⁹¹⁶ Confess. XIII 11.12; XIII 16.19.

⁹¹⁷ De doct. christ. I 5.5.

⁹¹⁸ De civ. Dei XI 28; De Trinit. IV Prooem. 1.

⁹¹⁹ De Trinit. IV Prooem. 1

⁹²⁰ De Trinit. IV 1.2.

⁹²¹ De Trinit. VI 10.11.

⁹²² De Trinit. XV 6.9.

⁹²³ De Trinit. VI 10.11; De ver. rel. 55.113.

⁹²⁴ De agone chr. 14.16.

⁹²⁵ De Trinit. VI 10.11–12.

⁹²⁶ De Trinit. VI 5.7; VIII 10.14; XV 19.37.

единство (unum, unitas)	форма (species)	порядок (ordo) ⁹²⁷
бытие (esse)	форма (species)	порядок (ordo) ⁹²⁸
то, благодаря чему вещь пребывает (id quo res constat)	то, благодаря чему вещь различается (quo discernitur)	то, благодаря чему вещь согласуется (quo congruit) ⁹²⁹
то, благодаря чему вещь существует (id quo res sit)	то, благодаря чему вещь суть таковая (quo hoc sit)	то, благодаря чему вещь согласуется с собой (quo sibi amica sit) ⁹³⁰
причина природы (causa naturae)	форма (species)	сохранность (manentia) ⁹³¹
мера (modus)	форма (species)	порядок (ordo) ⁹³²
мера (mensura)	число (numerus)	порядок (ordo) ⁹³³
мера (mensura)	число (numerus)	вес (pondus) ⁹³⁴
природа (natura)	учение (doctrina)	польза (usus) ⁹³⁵
физика (naturalis)	логика (rationalis)	этика (moralis) ⁹³⁶
<u>III. Во внешнем человеке (vestigium – imago Trinitatis)</u>		
видимый предмет (res visa)	внешнее зрение (visio externa)	устремление души (animi intentio) ⁹³⁷
память о предмете (memoria)	внутреннее зрение (visio interna)	воля (voluntas) ⁹³⁸
<u>IV. Во внутреннем человеке (imago Trinitatis)</u>		
быть (esse)	мыслить (sapere, intelligere)	жить (vivere) ⁹³⁹
жить (vivere)	знать (scire)	хотеть (velle) ⁹⁴⁰
быть (esse)	знать (nosse)	хотеть (velle) ⁹⁴¹
быть (esse)	знать (nosse)	любить (diligere) ⁹⁴²
любящий (amans)	то, что любимо (quod amatur)	любовь (amor) ⁹⁴³
ум (mens)	знание (notitia)	любовь (amor) ⁹⁴⁴
память (memoria)	мышление (intelligentia)	воля (voluntas) ⁹⁴⁵
талант (ingenium)	учение (doctrina)	польза (usus) ⁹⁴⁶

⁹²⁷ De vera rel. 7.13; De Trinit. VI 10.12.

⁹²⁸ De civ. Dei XI 28.

⁹²⁹ De div. quaest. 18.

⁹³⁰ De div. quaest. 18.

⁹³¹ Ep. 11.3.

⁹³² De nat. bon. 3, 13, 18, 23; De Gen. contra Manich. I 16.26; De civ. Dei V 11; XI 15.

⁹³³ De lib. arb. II 20.54.

⁹³⁴ De Gen. contra Manich. I 16.26; De Gen. ad. litt. IV 3–4; De civ. Dei V 11; De Trinit. XI 11.18.

⁹³⁵ De civ. Dei XI 25.

⁹³⁶ De civ. Dei XI 25.

⁹³⁷ De Trinit. XI 2.2.

⁹³⁸ De Trinit. XI 3.6; 5.9.

⁹³⁹ De div. quaest. 51.2.

⁹⁴⁰ De duab. anim. 10.13–14.

⁹⁴¹ Confess. XIII 11.12.

⁹⁴² De civ. Dei XI 26.

⁹⁴³ De Trinit. VIII 10.14.

⁹⁴⁴ De Trinit. IX 3.3.

⁹⁴⁵ De Trinit. X 11.17; Ep. 169.6.

⁹⁴⁶ De Trinit. X 11.17; De civ. Dei XI 25.

талант (ingenium)	добродетель (virtus)	безмятежность (tranquillitas) ⁹⁴⁷
природа (natura)	обучение (disciplina)	польза (usus) ⁹⁴⁸
память о Боге (memoria Dei)	познание Бога (intelligentia Dei)	любовь к Богу (amor Dei) ⁹⁴⁹

2.7. *Выводы.* Подведем краткие итоги нашего исследования тринитарной доктрины Аврелия Августина. Прежде всего, вслед за Марием Викторином Августин в своем осмыслении христианского учения о Божественной Троичности, к которому он также подходит с чисто рационалистических позиций, максимально использовал различные философские ресурсы, такие как неоплатоническая метафизика и психология, аристотелевская логика и теория познания, наконец, латинская риторико-философская традиция. Для ранней формы тринитарной доктрины Августина, испытавшей на себе сильное влияние неоплатонической метафизики с ее миром умопостигаемых сущностей и категорий, вниманием к внутреннему миру души и познанию бестелесных идей, были характерны две разновидности. Во-первых, это «философская аналогия», предполагающая постепенное восхождение души из чувственного мира в мир умопостигаемый, происходящее благодаря просвещающему воздействию всеобщего Разума (аналог Св. Духа), ведущего душу к познанию добродетелей, наук и самой бестелесной Истины и Премудрости (аналог Сына), а через Нее — к соединению с Высшим Началом и Высочайшей Мерой (аналог Отца). Во-вторых, это «тринитарная онтология», подразумевающая, что в каждой вещи сотворенного мира можно наблюдать три базовых характеристики или параметра (*единство – форма – порядок, бытие – форма – порядок, мера – форма – порядок, мера – число – порядок, мера – число – вес* и т. п.), которые предполагают, что их Первопричина также должна быть *тройственной* (causa trina), а значит, посредством обнаружения в мире подобной тринитарной онтологической структуры человеческий разум может прийти к познанию ее тройственной Первопричины — самой Божественной Троицы (Отец – причина бытия, Сын – причина формы и красоты, Дух – причина порядка и т. п.).

Эта ранняя форма тринитарной доктрины Августина постепенно трансформировалась в зрелую «психологическую теорию» Троицы, основанную на конструировании и анализе различных «психологических тринитарных моделей», в которых внутренняя жизнь Божественной Троицы познается по аналогии со структурой индивидуального самосознания человеческой души, обладающей набором из трех базовых характеристик или способностей, мыслимых в их потенциальном или актуальном состоянии и образующих так называемое «тринитарное *cogito*»: *быть – жить – мыслить, быть – знать – хотеть, быть – знать – любить, ум – знание – любовь, память – мышление – воля.* С этими «психологическими тринитарными моделями» тесно связаны «квази-психологические тринитарные модели», основанные на анализе акта чувственного восприятия и его интериоризации (*предмет – внешнее зрение – устремление воли, память – внутреннее зрение – устремление воли, талант – учение – польза*). Во всех этих «тринитарных моделях» каждый из трех элементов обладает своими особыми функциями, в то время как между всеми тремя элементами наблюдаются одни и те же характерные связи и отношения: *первый элемент* занимает базовое положение по отношению к двум другим и по сути является их онтологическим источником; *второй элемент* является образом или отражением первого на эпистемологическом уровне и происходит от первого элемента под воздействием *третьего элемента* — стремления, или воли, которая

⁹⁴⁷ De div. quaest. 38.

⁹⁴⁸ De div. quaest. 38.

⁹⁴⁹ De Trinit. XIV 12.15; XV 28.51.

сама, первично происходя от первого элемента, выступает в роли *связующего начала* и выполняет объединяющую функцию между первым и вторым элементами, тем самым происходя одновременно от первого и от второго элемента. Кроме того, все три элемента хотя и отличаются друг от друга своими характерными функциями и особенностями, но вместе с тем образуют одно неразрывное единство (*unum, unitas*), взаимно включая друг друга и принадлежа *одной и той же единичной сущности* (*una eademque substantia*) — индивидуальной душе (*anima, animus*) или уму (*mens*). В связи с этим все три элемента представляют собой определенные *функции, способности или акты* одной и той же духовной сущности, посредством которых она *соотносится* с внешним миром или с самой собой в процессе самообъективации и самопознания. Этот метод конструирования и анализа «психологических тринитарных моделей» можно рассматривать как своего рода синтез трех указанных выше разновидностей тринитарной рефлексии Августина: «философской анагогии», «тринитарной онтологии» и «психологической аналогии», поскольку он предполагает, что от анализа свойств и структуры внешних предметов и внешнего мира в целом, где ум обнаруживает различные «следы Троицы» («тринитарная онтология»), он переходит к анализу своих собственных актов внешнего восприятия («троиц внешнего» и «внутреннего зрения»), а затем — к анализу внутренних актов самопознания, в котором ум различает три его базовые составляющие, выражаемые в виде различных «психологических триад»; наконец, на основе самопознания ум стремится возвыситься над самим собой и приблизиться к познанию Божественной Троицы как высшего и неизменного Бытия (Отец), Знания (Сын) и Воли, или Любви (Св. Дух). Тем самым, Августин, подобно Марию Викторину развивал учение об «имманентной Троице», в котором внутренняя жизнь Бога как абсолютного Духа, помнящего, мыслящего и любящего Самого Себя, никак не зависит от каких-либо отношений к сотворенному миру. Эта «психологическая теория» Троицы стала наиболее значительным и оригинальным вкладом Августина в развитие христианской тринитарной доктрины; она была и остается уникальным и неповторимым явлением в патристике, предопределившим собою дальнейшее развитие тринитаризма на Западе на многие столетия вперед.

В согласии со своей «психологической теорией» Августин учит, что Бог — это абсолютно *простая, неделимая, единичная сущность или субстанция* (*sola substantia vel essentia quae Deus est*). Она и только она обладает самостоятельным и независимым существованием как *абсолютный Субъект*, объективирующий Свое содержание во внутреннем процессе самодифференциации и самоидентификации. Именно поэтому отношения между Лицами Троицы у Августина не могут рассматриваться наподобие отношений между тремя независимыми индивидами, обладающими собственным самосознанием. В противоположность тринитарной доктрине Каппадокийцев Августин отрицает саму возможность понимать соотношение между Божественной субстанцией и Лицами Троицы по типу соотношения родо-видовых и индивидуальных понятий. Кроме того, в соответствии с тщательно разработанным им принципом «Божественной простоты» («все, что Бог имеет, есть Он Сам»), он полностью устраняет всякое различие в Боге между такими категориями, как сущность и субстанция, субстанция и свойство, субстанция и лицо. По мнению Августина, единственная категория, которая может сказываться о Боге помимо субстанции, — это *категория отношения* (*relativum praedicamentum*). Поэтому Августин рассматривает в качестве главного принципа *единства* Бога *единичную и самотождественную Божественную субстанцию* (*una eademque substantia*), а в качестве главного принципа *различия* Лиц Троицы — Их *взаимные отношения* (*relationes, relative ad invicem*). Однако эти отношения Лиц в Троице фактически суть ни что иное, как три различные *внутренние отношения одной и той же единичной Божественной сущности к самой себе*, или, говоря точнее, три

различные *внутренние состояния или акты*, посредством которых одна и та же Божественная сущность как помнящий, мыслящий и волящий абсолютный Субъект соотносится сама с собой, конституируя свою собственную внутреннюю жизнь, подобно тому, как человеческий ум, будучи единичной бестелесной сущностью и субъектом (*una mens, una substantia, unum subjectum*) соотносится с самим собой и конституирует свою внутреннюю жизнь с помощью актов внутренней памяти, мышления и любви к самому себе, тем самым представляя собой идеально возможную модель Божественной Троицы. Именно поэтому известный философ-неотомист Этьен Жильсон видел в тринитарной доктрине Августина «явный прогресс, прямо связанный с выдающейся способностью Августина к психологическому анализу»⁹⁵⁰. С этим тесно связано и учение Августина о Св. Духе как *принципе единства и связи* в Троице, имеющее помимо библейских и патристических и чисто философские основания. Будучи взаимной Любовью Отца и Сына, а также Их взаимным Желанием или Волей, происходящей от Них Обоих, Св. Дух осмысливается в качестве *субстанциальной связи* Троицы (*connexio, conjunctio, copulatio, communio*). Поскольку же понятие «связи» очень близко к понятию «отношения» (*relatio*) и фактически тождественно ему, можно сказать, что Св. Дух в тринитарном учении Августина рассматривается в качестве вечного *субстанциального отношения* между Отцом и Сыном, которое, так же как и взаимная любовь, в равной мере происходит как от Отца к Сыну, так и от Сына к Отцу. Отсюда происходит философское обоснование Августином учения о «двойном исхождении» Св. Духа от Отца и от Сына (*a Patre et a Filio, ab utroque*), впоследствии известного как «учение о *Filioque*»⁹⁵¹, которое со временем стало восприниматься как одно из кардинальных догматических расхождений между западным и восточным христианством и в котором многие византийцы, начиная с Константинопольского патриарха Фотия⁹⁵², видели опасное «догматическое новшество» и едва ли ни главную причину ухудшения отношений между Римской и Византийской Церквями, приведшую к их окончательному разрыву в XI веке.

В целом, тринитарная доктрина Августина, так же как и тринитарная доктрина его предшественника — Мария Викторина, может быть охарактеризована словами Ю. Мольтмана как своеобразный тринитаризм «абсолютного Субъекта» и трех «способов Его существования», в которых заключается вечный процесс Его «самодифференциации» и «самоидентификации»⁹⁵³. По мнению Ульяма Хилла, с которым трудно не согласиться, у Августина «Бог в действительности есть один Субъект (*one subject*), одно Я (*one self*), Которое соотносится само с собой (*self-referencing*) в своем бытии и действии»⁹⁵⁴. В связи с этим еще А. фон Гарнак подозревал Августина в модализме и остроумно заметил, что «Августин преодолевает модализм благодаря одному лишь утверждению о том, что он не хочет быть модалистом»⁹⁵⁵. Известный специалист по тринитаризму Августина — Оливье

⁹⁵⁰ Жильсон. 2004. С. 100.

⁹⁵¹ Это заметил еще в конце XIX века наш патролог В. Самуилов, по мнению которого «в учении об исхождении Св. Духа от Отца и Сына (*Filioque*) Августин отклонился от учения православной Церкви» (Самуилов. 1890. С. 191–192).

⁹⁵² Phot. *Mystag.* 10, 46, 83. Интересно, что сам Фотий, не читавший трудов Августина, полагал, будто Августин, так же как Амвросий и Иероним, допускал *Filioque* либо по недосмотру, либо по «икономии», либо вообще, его сочинения были испорчены еретиками (*Ibid.* 68, 71; App. 9–10).

⁹⁵³ См. *Moltmann.* 1981. P. 16–17.

⁹⁵⁴ Hill. 1982. P. 61. Ср. *Верецятский.* 1911. С. 185; *LaCugna.* 1991. P. 103 и др.

⁹⁵⁵ Harnack. 1961. Vol. 4. P. 131. Уильям Хилл также полагает, что в тринитаризме Августина «логически (хотя и бессознательно) сокрыт криптомодализм» (*Hill.* 1982. P. 61; см. также *Brown.* 1985. P. 273–274; *Guntton.* 1997. P. 42). Действительно, хотя на вербальном уровне Августин не раз отрицал модализм в виде учения Савеллия (см., например, *De Trinit.* V 9.10; VII 4.9; *De civ. Dei* X 24; XI 10; *De agone chr.* 14.16; *De haeres.* 41 и др); однако логика его тринитарной мысли неизбежно ведет к модализму абсолютного Субъекта.

Дю Руа также полагал, что тринитарная доктрина Августина таит в себе «риск модализма», поскольку в ней единый Бог, мыслящий и любящий Самого Себя, предстает как своего рода «великий Эгоист», подобно Богу деистов XVIII–XIX веков, что стало закономерным результатом августиновского «постижения веры в Троицу, основанного на одной лишь неоплатонической философии»⁹⁵⁶. Наконец, поскольку в тринитарной доктрине Августина преимущественное значение имеет понятие *сущности* (*substantia vel essentia*), в которой, согласно принципу «Божественной простоты», исчезают все различия, его доктрина также может быть названа «эссенциализмом», который радикально противоположен греческому «персонализму», где преимущественное значение имеет понятие «ипостаси» как конкретной индивидуальности, обладающей самостоятельным существованием и принадлежащей к общей Божественной природе, но не сводимой к ней. Интересную сравнительную иллюстрацию тринитарных парадигм Августина и Каппадокийцев приводит Кэтрин ЛаКунья⁹⁵⁷:

Августин:	Каппадокийцы:
Отец Сын  Св. Дух	Бог Отец ↓ Сын ↓ Св. Дух

В первой схеме внутреннее сплошное поле треугольника представляет Божественную субстанцию, а три его угла или грани — Лица Троицы в учении Августина, в то время как во второй «эманатической» схеме Каппадокийцев Ипостаси Сына и Духа происходят из Ипостаси Отца как единого Источника Божества, получая оттуда полноту Божественной сущности и ипостасного существования. В связи с этим Августин, наряду с Марием Викторином, может рассматриваться как основоположник так называемой «латинской тринитарной парадигмы», в которой элемент единства преобладает над троичностью, поскольку во главу угла здесь ставится понятие абсолютно простой, единой и неделимой Божественной сущности, внутри которой едва различаются три Лица как три ее функции, активности или способа ее соотношения с самой собой, тождественные как друг другу, так и самой Божественной сущности⁹⁵⁸. Благодаря громадному авторитету Августина эта

⁹⁵⁶ *Du Roy*. 1966. P. 463.

⁹⁵⁷ *LaCugna*. 1991. P. 96.

⁹⁵⁸ Согласно Т. Де Реньону, «латинская тринитарная парадигма» заключается в «строгo догматическом методе, который состоит в том, чтобы все в Боге сводить к абсолютному единству, за исключением отношений происхождения» (*De Régnon*. 1898. Vol. 3. P. 543; ср. *Aug. De civ. Dei* XI 10). С этим согласен и А. фон Гарнак: «Августин ставит слишком сильный акцент на сущности (*essentia*)» (*Harnack*. 1961. Vol. 4. P. 131). По мнению такого серьезного августиноведа, как Эжен Порталье, «в своем объяснении Троицы Августин воспринимает Божественную природу прежде трех Лиц. Его тринитарная формула такова: одна единственная Божественная природа проявляется (*subsistant*) в трех Лицах, в то время как греческая формула, наоборот, предполагает, что три Лица обладают одной и той же природой ... Августин, предвосхищая латинскую парадигму, которую у него заимствуют схоласты, рассматривает прежде всего Божественную природу и затем переходит к Лицам, чтобы охватить реальность целиком» (*Portalié*. 1913. P. 2347). Согласно О. Дю Руа, «в отличие от Каппадокийцев, для которых Троица открывала себя через посредство божественных миссий в истории спасения, Августин допускает идеальную возможность познать Троицу вне связи с Воплощением и согласовать это познание с философами-платониками. Тот путь саморефлексии и анагогии, на котором он исследует Троицу, прямо ведет к западной теологии, где теряется решающий противовес, с помощью которого икономия спасения противостояла арианским тенденциям у Каппадокийцев» (*Du Roy*. 1966. P. 453). См. также *Kelly*. 1968. P. 272; *Brown*. 1985. P. 273–280; *Gunton*. 1997. P. 32 и др.

«латинская тринитарная парадигма» на Западе очень скоро стала доминирующей моделью рефлексии над тринитарным догматом⁹⁵⁹, полностью вытеснив собой элементы «греческой тринитарной парадигмы», привнесенные на западную почву усилиями св. Илария, св. Амвросия и некоторых других западных «никейцев»⁹⁶⁰. Так ли это, мы увидим, обратившись к дальнейшему развитию тринитарной доктрины в латинской патристике V–VIII вв.

⁹⁵⁹ См. *Du Roy*. 1966. P. 458–463; *Kelly*. 1968. P. 271.

⁹⁶⁰ См. *Harnack*. 1961. Vol. 4. P. 127; *LaCugna*. 1991. P. 101–104 и др.

ГЛАВА V

Тринитарная доктрина в поставгустиновский период латинской патристики (430–735 гг.)

1. Влияние тринитарной доктрины Августина на латинских христианских теологов V – начала VI вв.

1.1. *Введение. Кводвультдей и Фульгенций как прямые продолжатели учения Августина.* Дальнейшее развитие тринитарной доктрины на Западе происходило под влиянием двух определяющих факторов: во-первых, все более распространявшегося и доминирующего влияния тринитарной мысли Аврелия Августина¹, и, во-вторых, усиления влияния арианства. Последнее получило распространение на Западе благодаря нашествию варварских народов — готов, вандалов, свевов, лангобардов, большинство из которых приняло христианство в форме арианства во второй половине IV – первой половине V вв. С этой проблемой столкнулся уже Августин, который, как мы видели, в конце жизни был вынужден вести открытую полемику с арианами и писать против их учения специальные труды². 28 августа 430 года Августин умер от лихорадки во время осады вандалами североафриканского города Гиппона (*Hippo regius*), где он более 30-и лет прослужил епископом. В октябре 439 года король вандалов Гейзерих захватил столицу римской провинции Африка — Карфаген, устроив в городе резню и погромы. Поскольку вандалы не только разрушали традиционный общественный и культурный уклад, но и насильственно насаждали арианство, многие ортодоксальные клирики были вынуждены бежать в другие страны — на Сардинию, в Испанию, в Италию. Но и там ситуация была ненамного лучше. Готы постепенно захватывали земли, принадлежавшие Римской империи, и образовывали там свои варварские королевства. Поэтому задача идеологического противостояния арианству на Западе в V веке обрела особую актуальность. Огромную помощь в этом могли оказать труды Августина, посвященные тринитарному вопросу, в которых, как мы видели выше, обосновывалось абсолютное единство и полное равенство всех Лиц Троицы, обладавших полнотой Божественной сущности. Использование трудов Августина для полемики с арианами видно на примере его ближайших друзей и сподвижников, в частности, карфагенского диакона, а впоследствии епископа *Кводвультдея* (ок. 390–454 гг.).

Согласно *Кводвультдею*, который фактически просто повторяет мысли Августина, христианская вера заключается в исповедании «единства и равенства Троицы» (*unitas aequalitasque Trinitatis*)³, трех Лиц (*tres personae*) — Отца, и Сына, и Святого Духа, Которых следует считать не тремя Богами, но одним Богом (*Trinitas unus Deus*)⁴. Вот его краткое исповедание веры:

«Вселенская вера (*catholica fides*) такова: верить в то, что Бог Отец всемогущий, бессмертный и невидимый; верить в то, что Бог Сын всемогущий, бессмертный и невидимый по своему Божественному рождению, но ставший видимым, смертным и меньшим ангелов по

¹ См., например, *Paissac*. 1951. P. 61; *Sullivan*. 1963. P. 187–190, 205–207.

² См. выше, Глава IV, п. 2.1.

³ *Quodvult*. De symb. I 4. 10; I 9. 20; De catacl. 5. 7.

⁴ De symb. III 9. 9; De catacl. 5. 7; Adv. quinq. haer. 8. 10.

воспринятому Им человечеству; верить в то, что Дух Святой всемогущий, бессмертный и невидимый по равному Божеству, но явившийся в виде голубя ради удостоверения Сына. Эта Троица есть единица — простая, нераздельная, неизреченная, всегда пребывающая, всегда присутствующая, повсюду царствующая, это единый Бог (et haec Trinitas simplex unitas, inseparabilis, invisibilis, inenarrabilis, semper manens, semper praesens, ubique regnans, unus Deus)⁵.

Из этого следует, что в Троице не только единая сущность, но и одно и то же величие, могущество, действие, вечность, святость и другие существенные атрибуты⁶. Итак, для Кводвультей, так же как и для Августина, единый Бог — это сама Троица (Trinitas unus Deus). Чтобы доказать это, Кводвультдей прибегает к обычным антиарианским аргументам «никейцев» в пользу Божества Сына и Духа: Христос есть собственный Сын Божий (proprius Filius), т.е. Сын по сущности (per substantiam), а не по благодати; Он родился от Отца вне времени, еще прежде сотворения мира, и поэтому равен и совечен Ему⁷. Св. Дух также есть Бог: Он равен Отцу и Сыну и ничем не меньше Их⁸. При этом Кводвультдей апеллирует к августиновскому представлению о Духе как «Любви и Согласии Отца и Сына» (caritas atque concordia Patris et Filii)⁹. Как таковой, Он не только «пребывает в Отце и Сыне» и «принадлежит Отцу и Сыну», но и «исходит от Отца и Сына» (procedens a Patre et Filio)¹⁰. Таким образом, Кводвультдей воспроизводит представление Августина о Св. Духе как Любви и связи Троицы, а также учение о Его «двойном исхождении». Однако для уяснения тринитарного догмата Кводвультдей не использует августиновскую «психологическую теорию», но опирается на традиционные физические аналогии Божественной Троицы, такие как пылающий огонь, в котором сам огонь, его пламя и тепло суть одновременно три, вместе же составляют один нераздельный свет¹¹. Вместе с тем, «психологическую теорию» Троицы и множество других характерных черт тринитарной доктрины Августина мы находим у другого североафриканского теолога — Фульгенция, епископа Руссийского (467–532 г.), жившего в период вандалского правления в северной Африке.

За время своего епископства Фульгенцию не раз приходилось вести литературную полемику и вступать в открытые диспуты с арианами. Против них он составил немало сочинений, таких как книга «Против Ариан» (Contra Arianos, 515 г.), представляющая собой ответы Фульгенция на 10 вопросов-возражений короля-арианина Тразамунда; три книги «К королю Тразамунду» (Ad Trasamundum regem, 515 г.), где Фульгенций подробнейшим образом опровергал учение ариан; книгу «О Троице к Феликсу нотария» (De Trinitate ad Felicem notarium, 515 г.), где кратко излагается ортодоксальное учение о Троице; возражение «Против проповеди Фастидиоза арианина» (Contra sermonem Fastidiosi ariani, после 523 г.), где Фульгенций проводит различие между понятиями «природа» и «лицо» и говорит о неделимости действий Троицы; наконец, ныне утраченная книга «Против Пинты, арианского епископа» (Adversus Pintam). Рассмотрим сначала тринитарную формулу Фульгенция, содержащуюся в начале его трактата «О вере или о символе веры, к Петру» (De fide ad Petrum seu de regula fidei, написан после 523 г.), который представляет собой краткое систематическое изложение христианской теологии, обнаруживающее сильное влияние мысли Августина, как и большинство сочинений

⁵ De symb. I 4. 10.

⁶ De symb. I 9. 20; II 9. 9; III 9. 9.

⁷ Contr. jud., pag. et arian. 5; De symb. III 9. 9; De cant. nov. 7. 7.

⁸ De symb. I 9. 18–20; III 9. 9.

⁹ De symb. III 9. 9.

¹⁰ De symb. I 9. 18; Adv. quinq. haer. 8. 10.

¹¹ De symb. II 9. 9; Adv. quinq. haer. 6. 8.

Фульгенция, известного в науке как *Augustinus Abbreviatus* («Сокращенный Августин»)¹². В 1-й главе этого трактата мы находим следующее правило веры (*regula*) в Троицу:

«Итак, в каком бы месте ты не оказался, согласно правилу, данному повелением нашего Спасителя, знай, что ты крещен во единое имя Отца, Сына и Святого Духа, и тщательно и без сомнения храни всем сердцем, что и Отец Бог, и Сын Бог, и Дух Святой Бог, то есть святая и неизреченная Троица есть единый Бог по природе (*Patrem Deum, et Filium Deum, et Spiritum sanctum Deum, id est sanctam atque ineffabilem Trinitatem unum esse naturaliter Deum*), о Котором говорится во Второзаконии: “Слушай, Израиль, Господь Бог твой единый есть” (Втор. 6:4). А также: “Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи” (там же, 13). Однако, по причине того, что мы сказали, что этот единый Бог, Который есть единственный и истинный Бог по природе (*solus est verus naturaliter Deus*), есть не только Отец, и не только Сын, и не только Дух Святой, но вместе (*simul*) Отец, Сын и Святой Дух, следует остерегаться, чтобы, так же как мы истинно утверждаем, что Отец, Сын и Святой Дух есть единый Бог в том, что касается единства природы (*quantum ad naturalem attinet unitatem*), так же не дерзнуть утверждать или верить, что Тот, Кто есть Отец, Он же есть Сын или Дух Святой; или Тот, Кто есть Сын, Он же есть Отец или Святой Дух; или Тот, Кто в собственном смысле (*proprie*) называется Святым Духом в исповедании этой Троицы, есть лично (*personaliter*) Отец или Сын, что совершенно недопустимо»¹³.

В этом тексте мы видим, как Фульгенций воспроизводит тринитарную формулу Августина *Trinitas unus Deus* («Троица единый Бог»)¹⁴, в которой три Лица различаются «лично» (*personaliter*), благодаря собственным именам (*proprie, personarum ab invicem proprietate distincti*), и объединяются единством природы (*naturaliter Deus, naturalis unitas*). Это также предельно ясно из следующих слов Фульгенция:

«В этом едином истинном Боге–Троице (*uno vero Deo Trinitate*) истинно по природе (*naturaliter verum est*) не только то, что Он есть единый Бог, но также и то, что Он есть Троица, по этой причине Сам истинный Бог является Троицей благодаря Лицам и единым благодаря одной природе (*in personis Trinitas est, et in una natura unus est*)»¹⁵.

Фульгенций полностью разделяет учение Августина о «Божественной простоте» (*simplicitas*), согласно которому для Бога быть Богом означает то же самое, что и быть премудрым, справедливым, благим, всемогущим и т. д., т. е. все атрибуты совпадают с простой Божественной сущностью или природой (*unum illud quod est essentia vel natura*)¹⁶. Поэтому Лица Троицы едины во всем, что относится к сущности и что сказывается о Них Самих не в переносном, а в собственном смысле (*ad se non*

¹² *Sullivan*. 1963. P. 190.

¹³ *Fulgent*. De fide 3; cp. *Ibid.* 5, 45–50.

¹⁴ Cp. *Contra serm. Fastid.* 15: *ipsa Trinitas, quae est Deus unus, verus, et bonus*. Cp. также *De Trinit.* 7–8: *Deus Trinitas immutabilis, creans omnia per bonitatem suam, creatus a nemine ... ipsam Trinitatem quae Deus est*.

¹⁵ *De fide* 4; cp. *Ibid.*: *Trinitas itaque ad personas Patris et Filii et Spiritus sancti refertur, unitas ad naturam*.

¹⁶ *Ep.* 14.16–17 (со ссылкой на Августина); *De fide* 26; *Ad Trasam.* I 3; III 36 (*una vera et simplex substantia Trinitatis*) и др.

translate, sed proprie dicitur)¹⁷. Поэтому между Лицами Троицы существует полное равенство: среди Них нет большего и меньшего, предшествующего и последующего:

«Благодаря такому единству природы (*unitatem naturalem*) Отец целиком пребывает в Сыне и Святом Духе, и Сын целиком в Отце и Святом Духе, также и Дух Святой целиком в Отце и Сыне. Никто из Них не находится вне кого-либо из Них Самих, потому что один не предшествует другому в вечности, не превосходит величиной или не превышает властью. Ибо Отец не прежде и не старше Сына и Духа Святого в том, что касается единства Божественной природы (*quantum ad naturae divinae unitatem pertinet*). И вечность и безграничность Сына, словно предшествующая или старшая, не может предшествовать или превосходить по природе вечности и безграничности Святого Духа. Следовательно, как Сын не позже и не меньше, чем Отец, так и Дух Святой не позже и не меньше Сына... Ибо существует только одна вечность, одна безграничность и одна природная Божественность Трех Лиц (*una prorsus aeternitas, una immensitas, una naturaliter trium est divinitas personarum*)»¹⁸.

Вслед за Августином, Фульгенций полагает, что единственные различия, существующие между Лицами Троицы, заключаются в Их *взаимных отношениях* (*relationes*), так что Они различаются не по природе, а по отношению¹⁹:

«Отец и Сын суть относительные имена (*relativa nomina*), которые не разделяют природу Родившего и Рожденного, но без сомнения указывают на одну [природу]. Относительным (*relativum*) мы называем то, что относим к другому познаваемому, так что, называя одного, указываем на другого. Так, например, среди людей часто говорится относительно об отце и сыне, сыне и отце, тесте и зяте, зяте и тесте и т. п.; ведь “отец” говорится для того, чтобы указать на того, кто родил сына, а “сын” говорится для того, чтобы указать на рожденного от отца. Но в этом различии имен не обнаруживается различие природ, так как и тот, и другой называются человеком, хотя один именуется отцом, а другой — сыном... Следовательно, в отношении Бога Отца и Бога Сына, при сохранении личных свойств (*personarum proprietate servata*), невозможно не признать того, что признается даже свидетельством любого человека: нам следует различать, что принадлежит к отношению, а что — к сущности (*quid ad relationem, quid ad substantiam pertinere*). Ведь Отец и Сын — это имена, указывающие на отношение (*relationis nomina*), а имя сущности (*substantiae nomen*) одно, которое называется Богом. Итак, относительные имена принадлежат отдельным [Лицам] (*singula*), а одним именем сущности Они обладают вместе (*communiter*), так как один называется Отцом, а другой — Сыном, однако Сын есть так же Бог, как и Отец есть Бог, ведь этими двумя именами указывается на истинное рождение, а тем одним общим именем демонстрируется единство сущности (*substantialis unitas*)»²⁰.

Когда Фульгенций пытается объяснить, каким образом имя Святого Духа также может указывать на отношение, он вновь прибегает к помощи Августина, обращая внимание на то, что Св. Дух, как Дух Отца и Сына и Их общий Дар,

¹⁷ Ep. 14.16 (bis).

¹⁸ De fide 4.

¹⁹ См. *Nisters*. 1929. S. 39–42.

²⁰ *Fulgent. Contra Arian. Resp.* 1.

относится сразу к Ним Обоим (*nec ad solum Filium, sicut Pater, sed simul et ad Patrem et ad Filium refertur, quando et Patris et Filii Spiritus nuncupatur; cum ipse Spiritus sanctus dicitur donum, ad donatorem inseparabiliter refertur*)²¹. Кроме того, прямо ссылаясь на шестую книгу трактата Августина *De Trinitate*, Фульгенций учит о Св. Духе как принципе *единства и связи* Троицы:

«Этими словами блаженный Августин не сомневался называть Духа Святого как Любовью и Святостью (*caritatem et sanctitatem*), так и единством Отца и Сына (*unitatem Patris et Filii*), и уверенно провозглашать Его не только чем-то общим для Них (*commune aliquid eorum*), но и самой единосущной и совечной общностью (*communione consubstantiali coaeternaque*). Это говорится католическими христианами для того, чтобы в самом имени единства верные признали одну сущность (*una essentia*) и одно Царство (*unum regnum*), и в этом одном Царстве одну власть и одно величие Троицы (*una Trinitatis potestas, unaque majestas*)»²².

Из этого представления о Св. Духе как связи и общности Отца и Сына, а также из единства Их сущности (*essentia*), изначально включающей в себя свойство изводить Духа, у Фульгенция, так же как и у Августина, вытекает учение о Его «двойном исхождении»:

«Крепче всего придерживайся и нисколько не сомневайся, что Тот же самый Дух Святой, Который есть единый Дух Отца и Сына (*Patris et Filii unus Spiritus est*), исходит от Отца и Сына (*de Patre et Filio procedere*)»²³. «Третий есть Дух Святой, Который один по сущности исходит от Отца и Сына (*solus essentialiter de Patre Filioque procedit*)»²⁴. «Особое свойство Духа Святого — то, что Он исходит от Отца и Сына (*proprium etiam Spiritus sancti, quod de Patre Filioque procedit*)»²⁵.

Здесь мы уже встречаемся с классической формулировкой западного учения о *Filioque*²⁶, которое благодаря авторитету Августина в течение V–VI веков быстро распространилось не только в северной Африке, но и, как мы увидим далее, на всем христианском Западе. Наконец, Фульгенций заимствует у Августина идею «тринитарной онтологии» и «психологической теории» Троицы. При этом он, в отличие от Августина, упрощает эти теории, чтобы они стали понятными для простых верующих. Так, в трактате «О Троице» Фульгенций объединяет обе теории следующим образом:

²¹ Ep. 14.9; ср. De fide 51–52; Ep. 14.28: *quia unus naturaliter est Spiritus Patris et Filii; proinde totus de Patre procedit et Filio, totus in Patre manet ac Filio; quia sic manet ut procedat, sic procedit ut maneat.*

²² Ep. 14.38

²³ De fide 52.

²⁴ De fide 6; ср. Ibid. 4: *et aeternum ac sine initio est, quod Spiritus sanctus de natura Patris Filioque procedit.*

²⁵ Ep. 14.21; ср. Ibid. 14.28 (лат. цитату см. выше); De incarn. 4: *Proprium est ergo solius Patris, quod non est natus ipse, sed genuit; proprium est et Filii quod non genuit ipse, sed natus est; proprium vero est et Spiritus sancti, quod nec genuit ipse nec natus est, sed de genitore genitoque procedit. Sicut est autem sine initio aeterna generatio Patris, et sine initio aeterna nativitas Filii; sic naturaliter sine initio est aeterna processio Spiritus sancti.* Интересно отметить, что в данном месте Фульгенций называет исхождение Св. Духа «природным», «безначальным» и «вечным» (*aeterna processio*), хотя он, подобно Августину, часто смешивает представление об этом вечном исхождении Св. Духа с Его временным посланничеством в мир (см. De fide 52; Ep. 14.28: *ipse Spiritus sanctus sic procedat a Filio sicut procedit a Patre, et sic datur a Filio sicut datur a Patre*).

²⁶ См. *Olivier Cosma M. Introduction // Fulgence de Ruspe. La Règle de la foi. Paris, 2006. P. 24.*

«Эта несотворенная Троица (*Trinitas increata*) внедрила в Свое творение некие следы Троицы (*Trinitatis qualiacunque vestigia*). В самом деле, написано: “Все расположил Он числом, мерою и весом” (Прем. 11:21). Это означает, что всякое тело является или маленьким, или большим; оно причастно числу в силу количества своих частей, а также имеет размер и вес; и число не может быть без веса или размер без веса и числа. И где бы ни было одно из них, оно не может существовать без двух других. Но если в телесных вещах легко обранужить вес, число и меру, то рассмотрим, каким образом можно найти [нечто подобное] в вещах бестелесных (*in incorporeis rebus*). Так, в человеческой душе есть память, рассуждение и воля (*memoria, consilium et voluntas*). В самом деле, ты размышляешь о том, о чем хочешь, и о том, что содержится в твоей памяти. А твоя воля есть твоя любовь (*voluntas enim tua amor tuus est*). Ведь ты вспоминаешь то, что с любовью привлекаешь в твоем размышлении (*amando in cogitatione tua adducis*). Итак, есть три — память, рассуждение и воля, которую мы назвали любовью; и они нераздельны и едины (*inseparabilia sunt, et unum sunt*), и одно не может быть без другого. Поэтому один из отцов прекрасно сказал, что эта троица присуща душе, когда молился Богу: “Да буду я помнить Тебя, постигать Тебя и любить Тебя”. И он учил, что в этих [трех] заключается образ Божий. Итак, образ Божий — это человеческая душа, не рожденная, но сотворенная, не равная, но подобная»²⁷.

Таким образом, с помощью разработанной Августином «тринитарной онтологии» и «психологической теории» Троицы Фульгенций стремится обосновать наличие в Боге единства сущности или природы при различии Лиц, осмысляемых им как свойства или способности Божественной сущности, а также Их полную взаимообусловленность и взаимовключенность. Кроме того, Фульгенций использует основную «тринитарную психологическую модель» Августина (*memoria, intelligentia, voluntas*)²⁸ для того, чтобы доказать возможность воплощения Божественного Логоса, что было актуально для христологических споров того времени. Так, в трактате

²⁷ De Trinit. 7. Под «одним из отцов» имеется в виду, конечно, Августин, а сама цитата *meminerim tui, intelligam te, diligam te* заимствована из его заключительной молитвы к Богу в конце трактата «О Троице» (De Trinit. XV 28.51)

²⁸ Ср. Contra Fabian. Fr. 18: Hinc est quod illa summa Trinitas, quae non habet parem, ad testimonium suae agnitionis, non cuiquam pecori, nec alicui animanti quod non potest capere rationem, nec ipsi corpori humano, sed interiori homini nostro suam mirabiliter impressit imaginem: ubi non est masculus neque femina, quia in spiritu nulla potest sexus inveniri distantia. Si vere igitur, duce ratione, mysterium vis summae Trinitatis utcunque cognoscere, humanam mentem, non oculo corporis, sed obtutu interiori intueri. Redi ad te, ut agnoscas eum qui fecit te. Ibi te prorsus introspecte, ubi habes aliquid rationis; et statim tibi in sua imagine, tanquam in speculo, clarescet agnitio Trinitatis. Ita fiet ut in consideratione non genitae imaginis, sed creatae, id est naturae multum inferioris multumque imparis, unitatem Trinitatemque veram, quantum per speculum in aenigmate videri potest, summi reperias Creatoris. Sunt enim quaedam tria in mente humana quae ad agnitionem Dei proficiant, si non sibi obduratio humani cordis lumen veritatis abscondat. Haec autem sunt tria quae dixi, memoria, intelligentia et voluntas: quae propriis ita discernuntur vocabulis, ut nulla in eis sit diversitas naturalis. Alia quippe est memoria, alia intelligentia, alia voluntas; et tamen, cum sint haec veraciter tria, non est mentis diversa, sed una natura; quoniam ista, quae tria sunt, in una mente humana consistunt. Itaque dum haec tria in unius humanae mentis natura inveniuntur, non tamen in eis mens ipsa dividitur, ut in parte sui habeat memoriam, in parte intelligentiam, in parte voluntatem; sed quidquid meminit, invenitur tota meminisse; et quidquid intelligit, tota intelligere; et quidquid nihilominus ipsa mens diligit, tota cognoscitur mens hominis sua voluntate diligere. Ista, Fabiane, si potes, attende, ista cogita, ista rationabili intentione considera. De consideratione imaginis conscende ad intelligentiam veritatis; et inventa hic discreta Trinitate nominum, Trinitatem illic intellige personarum; et agnoscens in una mente hominis, unam memoriae et intelligentiae et voluntatis individuam esse naturam, cognosce in illa vera divinitate unam manere sanctae Trinitatis essentiam.

«Против проповеди Фастидиоза арианина» мы встречаем следующее длинное рассуждение, в основе которого лежит указанная выше «психологическая модель» и тесно связанное с ней представление о размышлении как «внутренней речи» (*verbum interius, interna locutio*), несущей в себе подобие вечного рождения Слова Божия от Отца:

«Существует образ, готовый для познания верующими, который Бог дал в качестве Своего подобия. Этот образ есть человеческий ум (*mens humana*)... Этот образ, то есть внутренний человек (*interior homo*), как представляется, по природе имеет в себе некую троицу (*tria quaedam*) — я имею в виду память, мышление и волю (*memoriam, intellegentiam et voluntatem*). Память — это способность души, благодаря которой мы вспоминаем (*vis animae qua reminiscimur*). Мышление — [это способность], благодаря которой мы мысленно обдумываем (*cogitatione versamus*) то, что восприняли памятью. Воля — [это способность], благодаря которой мы чего-то желаем или избегаем (*appetimus aliquid vel vitamus*), то есть, благодаря которой мы находим что-то, что следует любить, а от чего отвращаться. Итак, эти три [способности] хотя и не обладают в человеке особыми лицами, но отличаются друг от друга благодаря различию. И в этих трех пребывает одно лицо одного человека и одна субстанция человеческого ума таким образом, что в самой природе разумной души, в которой заключается образ Божий, мы находим, что одно есть память, другое — мышление, а третье — воля. В самом деле, мы не могли бы мыслить, любить или ненавидеть то, чего не было бы в нашей памяти, так как то, что по забвению исчезло из сердца, в нем никак не может обнаружить размышление или воля. Однако, чтобы осознать различие между памятью, размышлением и волей (*ad agnoscendam discretionem memoriae, cogitationis, et voluntatis*), [следует обратить внимание], что мы вспоминаем много такого, чего мысленно не обдумываем и не желаем волей. Мы также размышляем о чем-то, чего не любим. Итак, наше размышление, которое рождается и образуется в памяти, по справедливости называется внутренним словом (*verbum interius*). В самом деле, что такое размышление, как не внутренняя речь (*interna locutio*)?... Итак, ясно, что размышлять — это значит, говорить внутри себя (*hoc esse cogitare, quod est intra se dicere*). Ведь размышление происходит невидимо, а значит, всякий говорит без колебания телесного голоса то, о чем он размышляет, а доводит это до слуха другого человека не иначе, как при помощи телесной речи. Итак, это слово, которое рождено из памяти согласно одной лишь природе, благодаря которой оно оказывается рожденным из памяти, не может достичь слуха какого-либо человека без телесного голоса ... И мы не можем сказать, что это произнесение одного слова не происходит посредством памяти или воли. Ведь тот, кто говорит, конечно, помнит и мыслит то, о чем говорит; и именно потому он говорит, что эту речь производит воля совместно с памятью и размышлением (*cum memoria et cogitatione voluntas pariter operatur*) ... Но, возвращаясь к тому, о чем я говорил, [следует сказать], что в том образе Божиим, то есть в человеческом уме, одно лишь размышление, которое рождается и образуется из памяти и верно называется словом, принимает телесный голос для того, что могло быть услышано телесными ушами. Так и в Той святой и Божественной Троице одно лишь Слово Отца (*solum Patris Verbum*), Которое есть “чистое Зеркало и Образ благодати” Бога (Прем. 7:26), “Сияние славы и Образ субстанции Его” (Евр. 1:3), “будучи Образом

Божиим, не почитало хищением быть равным Богу, но уничижило Себя Самого, приняв образ раба” (Флп. 2:6). Следовательно, только Сын принял плоть, чтобы мог быть видим телесными очами и осящаем руками; Он один воспринял человеческую природу так, что сделал ее Своей и посредством нее милостиво сообщил знание о Своем Божестве»²⁹.

Как видим, Фульгенций использует августиновскую «психологическую теорию» Троицы и учение о «двойственном слове» для обоснования не только вечного рождения Сына от Отца, но и Его явления в мире в результате акта воплощения. Таким образом, на примере двух видных североафриканских теологов V–VI вв. мы видим, как быстро тринитарная доктрина Августина распространилась и приобрела огромный авторитет в этой части западно-христианского мира, вытеснив собой все остальные тринитарные учения. Если теперь мы обратимся к латинским христианским мыслителям, проживавшим в других частях западно-христианского мира, то мы обнаружим там более-менее сходную картину.

1.2. *Викентий Леринский, Фавст Регийский и Геннадий Марсельский.* В Галлии дело осложнялось тем, что в конце 420-х – начале 430-х гг. там разгорелся так называемый «полупелагианский спор» вокруг учения Августина о самовластном характере Божественной благодати и предопределении. Многие его участники с галльской стороны — Иоанн Кассиан, Иларий Арльский, Викентий Леринский, Евхерий Лионский, Фавст Регийский и др. — были наследниками восточной аскетической традиции и идейными противниками Августина. Тем не менее, это не мешало им разделять основные положения его тринитарной доктрины. Так, *Викентий*, монах знаменитого Леринского монастыря, находившегося на одноименном острове недалеко от Марселя в южной Галлии, и автор сочинения под названием *Commonitorium* («Напоминание»), написанного ок. 434 года под псевдонимом Перегрин, характеризует Троицу совершенно в духе Августина:

«Блажена вселенская Церковь, которая почитает единого Бога в полноте Троицы (*unum Deum in Trinitatis plenitudine*) и равенство Троицы в едином Божестве (*Trinitatis aequalitatem in una divinitate*), чтобы ни единичность сущности (*singularitas substantiae*) не привела к слиянию особенностей Лиц (*personarum proprietatem*), ни различие Троицы не привело бы к разделению единства Божества (*unitatem deitatis*)»³⁰.

Другой южно-галльский теолог и епископ г. Регия (*Rhegium*) *Фавст*, ярый противник учения Августина о предопределении, за что с ним вел литературную полемику Фульгенций, ок. 470 г. составил сочинение *De Spiritu Sancto* («О Святом Духе»), где на основании Никейского Символа, а также трудов св. Амвросия, Руфина и Августина опровергал учение македониан-пневматомахов, доказывая Божественность Св. Духа и Его единосущие и соечность Отцу и Сыну³¹. В одном из писем Фавста мы встречаем следующую тринитарную формулу, основанную на понятиях Божественной простоты (*simplex*) и тройственности (*triplex*):

«Наш Бог как не смешан в отношении особых Лиц (*in personis propriis*), так и неделим, будучи одной Силой (*una virtus*), не разделенной

²⁹ *Contra serm. Fastid.* 15–17; *cp. Ad Monim.* III 7.

³⁰ *Vincent. Commonit.* 16; *cp. Ibid.* 13: *In Deo una substantia, sed tres personae; in Christo duae substantiae, sed una persona. In Trinitate alius atque alius, non aliud atque aliud; in Salvatore aliud atque aliud, non alius atque alius. Quomodo in Trinitate alius atque alius, non aliud atque aliud? Quia scilicet alia et persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti; sed tamen Patris et Filii et Spiritus sancti non alia et alia, sed una eademque natura.*

³¹ *Gennad. De scrip. eccl.* 85.

ни властью, ни верemenем. Как Он тройственен по ипостаси (*in subsistentia triplex*), поскольку каждое [Лицо] Само существует самостоятельно (*sibi quisque subsistit*), так Он прост по субстанции (*in substantia simplex*), поскольку Он один не знает никого, предшествовавшего Себе, и не допускает ни позднейшего, ни первейшего»³².

Для разъяснения этого положения Фавст обращается к античной риторико-философской и греческой теологической традиции. Так, в самом начале своего трактата «О Святом Духе» он приводит следующее интереснейшее рассуждение, достойное тринитарной рефлексии Августина:

«Итак, после того, как мы словами Божиими показали единое Божество (*unam deitatem*), теперь объясним Троицу в одном Божестве (*tria in una deitate*) — три имени, но не три царства, три названия, но не три власти, три бытийности или ипостаси (*tres essentias vel subsistentias*)³³, но не три субстанции (*non tres substantias*). Совершенно ясно, что и мирская мудрость (*saecularem sapientiam*), [объявляя в себе] множество всех светских наук, признает, что рассуждение заключается внутри трех лиц (*intra trium personarum conclusam esse rationem*). Каковы же эти три? Это есть: “я”, “ты”, “он” (*ego, tu, ille*). Следовательно, как мы сказали, то, что в природе существуют только три лица (*tres tantum in rebus esse personas*), признают и свободные науки, изменившиеся наставлением в духовных предметах; и для них совершенно очевидно, что ни второе лицо не достаточно для совершенства, ни третье лицо нельзя превзойти, поскольку [понятие] полноты, стремящееся к числу три (*ad tertium numerum tendens plenitudo*), обличает двоицу как полусовершенную (*dualitatem semiplenam esse*), а четверицу отвергает совершенство, достигшее полноты в трех [лицах] (*in tribus consummata perfectio*). Итак, слегка упомянув об этом, давайте более с помощью свидетельств Священного Писания покажем, что Троица существует в единстве (*Trinitatem in unitate subsistere*)»³⁴.

Прежде всего, в этом рассуждении, отдаленно напоминающем известное математическое рассуждение св. Григория Богослова о единице, двинувшейся в двоицу и остановившейся в троице³⁵, которое Фавст мог знать через переводы Руфина

³² *Faust. Ep. 7, PL 58, 858A; cp. De Sp. St. II 6: Cum ergo dixeris Pater, Filius, et Spiritus sanctus, singulorum personas pariter explicasti. Cum dixeris, unus Deus, communem Trinitatis substantiam, communem gloriam demonstrasti. В этом же письме Фавст показывает, что полностью разделяет учение Августина о «Божественной простоте» (*divina illa simplicitas*): Ille ideo simplex, quia nihil ei ex accedenti largitate collatum est. Qui ex se subsistit, aliunde nihil sumpsit. Deus et vivens pariter et vita; bonus et bonitas; misericors et misericordia; in virtutum suarum gloria, hoc est ipse, quod possidet (Ep. 7, 857C) Cp. De Sp. St. II 6: Quid est unus? nisi simplex, incomposita et indivisa substantia? Quid est unus, nisi incommunicabilis et inaequalis, ac semper idem, qui nunquam a se possit esse diversus? Ac sic communis appellatio unitatem.*

³³ Так в тексте критического издания, опубликованного А. Энгельбрехтом (A. Engelbrecht) в 1891 году в Венской серии CSEL (Vol. 21). В тексте PL эта фраза читается так: *tres hypostases vel subsistentias* («три ипостаси или субсистенции»), что более соответствует традиционному словоупотреблению. Поэтому, хотя в других местах термин *essentia* у Фавста означает «сущность», в данном случае, как мы полагаем, он выражает идею самостоятельного существования и может быть переведен как «бытийность», что ближе к понятию ипостаси.

³⁴ *De Sp. St. I 4.*

³⁵ См. *Greg. Naz. Or. 29.2*: «Единица, изначально двинувшись в Двоицу, остановилась в Троице. И это у нас — Отец, Сын и Святой Дух. Один — Родитель и Изводитель, — я имею в виду, [рождающий] бесстрастно, вневременно и бестелесно, а Другие — Порождение и Изведение, или не знаю еще, как кто-нибудь Их может назвать, совершенно отрешаясь от видимых предметов». Механизм этой «тринитарной диалектики» раскрыт св. Григорием в другом месте: «Единица пришла в движение по причине [Своего] богатства (*διὰ τὸ πλοῦσιον*), превзошла Двоицу, потому что она выше материи и

Аквилейского, он обращает внимание на то, что подобно тому, как наша речь предполагает наличие только трех грамматических лиц: первого («я»), второго («ты») и третьего («он»), так же и в природе вещей могут существовать только три лица, а значит, и в Боге как Творце природы для полноты совершенства (*plenitudo, consummata perfectio*) также должны существовать три Лица (*tres personae*), или три Ипостаси (*tres subsistentiae*) — Отец (Божественное «Я»), Сын (Божественное «Ты») и Дух (Божественный «Он»). Это интереснейшее тринитарное рассуждение можно истолковать вполне в духе августиновского учения о Троице как абсолютном мыслящем и любящем Субъекте: Бог Отец («Я», Субъект) познает Самого Себя как Сына («Ты», Объект) и любит Свое знание Себя (т. е. Сына) с помощью чего-то третьего — Любви («Он», Дух, связь). Впоследствии, в XII веке западный средневековый теолог-августинист Ришар Сен-Викторский предложит сходное толкование августиновской триады: *amans – quod amatur – amor*³⁶, ведь любовь, по его мнению, совершенна только в том случае, если есть три лица: любящий, любимый и совозлюбленный (*condilectus*), причем последним в Троице выступает Св. Дух — не просто Любовь Божия, но и третье Лицо, участвующее в полноте Божественной любви Отца и Сына, предполагающей наличие именно трех Лиц³⁷. Впрочем, можно предложить и другое толкование, взятое из греческой тринитарной мысли: первое Лицо Троицы (Отец) подобно отцу Адаму («я»), второе Лицо (Сын) — матери Еве («ты»), а третье (Дух) — их сыну Сифу («он»)³⁸.

С влиянием Августина, несомненно, связано представление Фавста о «двойном исхождении» Св. Духа как общего «Духа Отца и Сына» и «связи Троицы» (*vinculum Trinitatis*):

«Дух Святой называется Духом Отца и Сына по единству сущности (*per unitatem substantiae et Patris, et Filii esse Spiritus*); и поэтому справедливо утверждается, что Он исходит от Обоих (*procedere ex utroque*) и как связь Троицы имеет Свое особое Лицо (*in vinculo Trinitatis distinctam habere personam*)»³⁹.

«Говорится, что Дух посылается от Отца и Сына (*mitti a Patre et Filio*), и признается, что Он исходит от Их сущности (*de ipsorum substantia procedere*) и делает одно с Ними дело (*unum cum eis opus agere*). И поэтому Сын говорит о Нем: “Утешитель, Который исходит от Отца” (Ин. 15:26). Он не сказал: “Сотворен Отцом”, но “исходит от Отца”, то есть от общности отчего могущества и свойства природы (*de paternae societate potentiae, et de proprietate naturae*) ... Что означает, что Сын называется рожденным от Бога Отца, а Дух Святой — исходящим? Если ты спросишь, какое различие между Рождающимся и Исходящим (*inter nascentem et*

формы (ὕπερ γὰρ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος), из которых состоят тела, и определилась Троицей по причине совершенства (διὰ τὸ τέλειον), ибо она [т.е. Троица] первой превосходит сложность Двоицы (δυάδος σύνθεσιν), чтобы Божество не пребывало скудным (στενῆ) и не разлилось бы до бесконечности; первое [означало бы] необщительность (ἄφιλότιμον), а второе – беспорядочность (ἄτακτον); и первое вполне свойственно иудейскому [представлению], а второе — эллинскому политеизму» (Or. 23.8).

³⁶ Aug. De Trinit. VIII 10.14.

³⁷ См. Richard. S. Vict. De Trinit. III 14–15; V 19; VI 6–7.

³⁸ См. Greg. Naz. Or. 31.11; 39.12; Greg. Nyss. Ad Abl. // GNO. III.1. P. 55.24–56.19; ср. Ioann. Damasc. De fide oth. 8.114–122. Правда, в данной «семейной аналогии» у Каппадокийцев Сиф, рожденный от Адама и Евы естественным способом — это образ Сына, а Ева, произошедшая из ребра Адама — образ Св. Духа. Вместе с тем, такое толкование рассуждения Фавста легко объясняет его учение о «двойном исхождении» Св. Духа (см. ниже).

³⁹ De Sp. St. I 10.

procedentem), очевидно, оно заключается в том, что первый рождается от одного [Отца], а второй исходит от Обоих (ex utroque progreditur)»⁴⁰.

Впрочем, Фавсту как представителю южно-галльской традиции, сохранившей связи с христианским Востоком, не чуждо и греческое представление об исхождении Духа от одного Отца:

«То, что Дух Святой исходит от Отца (a Patre procedit), указывает в Нем на три привилегии Божества (tria in eo privilegia deitatis), то есть доказывает, что Он существует как особое Лицо (in persona sua subsistere), пребывает без всякого временного интервала и полностью существует из субстанции Отца (ex substantia Patris existere)»⁴¹.

Похожую картину мы встречаем у еще одного южно-галльского автора — *Геннадия*, пресвитера из Марселя, который в середине 490-х гг. написал догматический трактат *De ecclesiasticis dogmatibus* («О церковных догматах»), ранее приписывавшийся Августину. В самом начале этого трактата Геннадий приводит тринитарную формулу, в которой сочетаются элементы августиновского учения о Троице как едином Боге и «двойном исхождении» Св. Духа с древним учением о «монархии» Отца:

«Веруем в то, что единый Бог есть Отец, Сын и Святой Дух (unum esse Deum Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum). Он Отец, поскольку имеет Сына; Сын, поскольку имеет Отца; Святой Дух, поскольку исходит от Отца и Сына (ex Patre et Filio procedens) и совечен Отцу и Сыну (Patri et Filio coaeternus). Итак, Отец — это Начало Божества (principium deitatis), Который как всегда был Богом, так и всегда был Отцом, от Которого рожден Сын и от Которого Святой Дух — не Рожденный, поскольку Он не есть Сын, и не Нерожденный, поскольку Он не есть Отец, и не сотворенный, поскольку Он не произошел из ничего, но от Бога Отца и Бога Сына Бог исходящий (ex Deo Patre et Deo Filio Deus procedens). Отец вечен, поскольку имеет вечного Сына, Чей Он есть вечный Отец. И Сын вечен, поскольку совечен Отцу. И Дух Святой вечен, поскольку совечен Отцу и Сыну. Троица не сливается в одно Лицо, как говорит Савеллий, и Божество не разрывается или разделяется по природе, как богохульствует Арий, но иной по Лицу Отец, иной по Лицу Сын и иной по Лицу Дух Святой. И один по природе во святой Троице Бог — Отец, Сын и Дух Святой (unus natura in sancta Trinitate Deus Pater, et Filius, et Spiritus sanctus)»⁴².

Согласно Геннадию, все Лица Троицы единосущны друг другу в Божестве (coessentialis coessentialis in divinitate)⁴³, так что в Троице нет ничего тварного, неравного, первичного или вторичного, чуждого, вставного, телесного или видимого;

⁴⁰ De Sp. St. I 12; ср. Ibid. II 6: item da proprium: ingenitus, genitus, ex utroque procedens; Ep. 3, 838B: genitus ergo, ingenitus et ex utroque procedens personas indigitat, non naturas. См. также De Sp. St. I 8: Ergo Spiritus sanctus ex utroque procedit, ideo dicit: Qui autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus. Et alio loco. Insufflavit et dixit: Accipite Spiritum sanctum. Эти и другие примеры взяты у Августина, где он смешивает вечное исхождение Св. Духа и Его временное посланничество. Тем не менее, как и Августин, Фавст утверждает вечный характер исхождения Духа: esse enim et procedere unius sempiternitatis expressio est (Ibid. I 12).

⁴¹ De Sp. St. I 12.

⁴² *Gennad.* De eccl. dogm. 1.

⁴³ Ibid. 5.

в Ней нет никакого различия в характере или воле; нет никакого смешения, но «все совершенное, поскольку все из одного и одно из всего» (*totum perfectum, quia totum ex uno, et unum ex toto*)⁴⁴. Последнее выражение очень напоминает нам неоплатонические принципы «импликации и превалирования», примененные к тринитарному догмату Марием Викторином и Августином, так что в представлении Геннадия, так же как и его латинских предшественников, Лица Троицы не только едины и равны во всем, но и взаимообусловлены в своем бытии.

1.3. *Клавдиан Мамерт, Арнобий Младший, Лев Великий и Кесарий Арльский. Символ Quicumque*. Августиновскую «тринитарную онтологию» и «психологическую теорию» Троицы мы обнаруживаем и у другого христианского мыслителя из южной Галлии и образованнейшего человека своего времени⁴⁵ — Клавдиана Мамерта (ок. 420–474 гг.), который в 470 г. написал трактат *De statu animae* («О статусе души»), направленный против учения Фавста Регийского о телесности души. В своем трактате Клавдиан, в частности, рассматривая устройство тела и души, опирается на такие августиновские триады, как *мера – число – вес* и *память – мышление – воля*, непосредственно связывая их с познанием Божественной Троицы⁴⁶. Тем самым Клавдиан, подобно Фульгенцию, соединяет вместе «тринитарную онтологию» Августина с его «психологической теорией» Троицы. Действительно, во второй книге своего трактата Клавдиана мы находим следующее рассуждение. Если Бог все сотворил с помощью меры, числа и веса (*mensura, numero et pondere*, ср. Прем. 11:21), пользуясь ими как образцами (*quasi exemplar*), значит, сами мера, число и вес не были сотворены (*non creata sunt*). Они суть несотворенные первичные формы, которые Платон называл идеями (*principales formae, quas Plato ideas nominat*): «Эти три все вместе равновечны, всегда неделимы, повсюду и везде целостны и суть единый Бог» (*quae tria simul aequiterna, semper individua, ubique et ubicunque tota, unus Deus sunt*)⁴⁷. И согласно этим трем Божественным формам, которые суть сам Бог, мы исчисляем, взвешиваем и измеряем все тела, поскольку нет ничего телесного, что не было бы причастно мере, числу и весу⁴⁸.

Далее Клавдиан обращается к душе, пытаясь обнаружить в ней эти три параметра. Оказывается, что душа также может иметь размер или величину, только не тесную или пространственную (*sine mole magnitudo*), а духовную⁴⁹. Численность (*numerosum*) в душе заключается не в количестве ее частей, а в ее способности воспринимать числа и оперировать с ними в научном познании (*scientialiter, intellectualiter*)⁵⁰. Наконец, по мнению Клавдиана,

«вес души есть ничто иное, как ее воля, которая в собственном смысле скорее называется любовью (*animae vero pondus voluntas est ejus, quae proprie magis amor dicitur*), т. е. то, благодаря чему она любит саму себя или что-либо еще; ведь она или любит бестелесные вещи для себя, чтобы быть истинной мудростью, или желает телесного для тела, чтобы тела были красивы; так она охватывается непространственным весом любви, пока не овладевает тем, к чему стремится»⁵¹.

⁴⁴ Ibid. 4, 11.

⁴⁵ См. *Sidon. Apoll. Ep. IV 11; Морескини*. 2011. С. 543–545.

⁴⁶ Среди своих источников Клавдиан наряду с Григорием Богословом, Амвросием Миланским и Иларием Пиктавийским прямо упоминает Августина, которого он называет *spiritalis sophista* «духовным мудрецом» (*Claudian. De stat. an. II 9*).

⁴⁷ *De stat. an. II 4.1*.

⁴⁸ *De stat. an. II 4.2*.

⁴⁹ *De stat. an. II 5.1*.

⁵⁰ *De stat. an. II 5.2*.

⁵¹ *De stat. an. II 5.3*.

Затем Клавдиан переходит к «психологической теории» и говорит, что «вес души, то есть ее любовь (*amor animae*), вовлекает с собой [в процесс любви] память и рассуждение (*et memoriam et consilium secum cogit*), поскольку невозможно что-либо вспоминать или мыслить (*meminisse vel cogitare*), если это не будет охвачено любовью души, словно огнем»⁵². Как видим, подобно Фульгенцию, он воспроизводит здесь четвертую «психологическую тринитарную модель» Августина (*память – мышление – воля*), правда, в слегка измененном виде, указывая на три способности души: *память, рассуждение и воля* как образ Троицы, как ясно из следующего рассуждения, которым Клавдиан завершает свой анализ триад тела и души:

«Итак, эти три [параметра] существуют нераздельно в теле, но еще более — в душе; они существуют неделимо в душе, но еще более — в самих себе. И как ничто не существует без единого Творца, то есть самой Троицы, так нет совершенно ничего, что не обладало бы одновременно и тройным существованием, и единым бытием (*et trifariam subsistat, et unum sit*). В самом деле, всякое тело является и единым, и измеримым, и исчислимым и весомым. И всякая разумная душа существует в виде трех нераздельных [способностях] — памяти, рассуждения и воли (*tribus individuus, memoria, consilio, voluntate subsistit*), благодаря которым она способна воспринять меру, вес и число; и в соответствии с ними она рассуждает о каких-либо измеряемых, весомых и исчисляемых вещах, то есть о телах; а если бы она сама была телом, то не могла бы воспринимать бестелесного и, будучи телом, сама подлежала бы рассуждению и не могла бы судить о телах»⁵³.

Наконец, после этого Клавдиан переходит к Божественной Троице, Которую он рассматривает как Первопричину триадической структуры мира и души, безмерно их превосходящую:

«Бестелесным образом превосходящее все единство превосходнейшей Троицы (*incorporaliter cuncta supereminens unitas praecelsissimae Trinitatis*) есть, как утверждают, Мера без меры (*mensura sine mensura*), Вес без веса (*pondus sine pondere*) и Число без числа (*numerus sine numero*). И тот Вес, благодаря которому эти [три] неизреченно едины с собой (*secum ineffabiliter unum sunt*), есть Любовь Отца и Сына (*caritas est Patris et Filii*), которую апостол в собственном смысле (*proprie*) называл Духом Святым, сказав: “Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам” (Рим. 5:5). Тем самым он ясно показал, что благодаря этому Весу, то есть Божественной Любви, тот постоянно удерживает эти неизреченные Число и Мера (*illum ineffabilem numerum illamque mensuram*), к кому приближается столь великий Вес ... Итак, образ соединенной Троицы (*unitae specimen Trinitatis*) спускается с высочайшего уровня, который есть Сам Бог (*a summo quod Deus est*), посредством среднего уровня, который есть душа, к низшему уровню, который есть тело, отпечатлевая на телах Свои знаки (*signa sui*), а душам сообщая также познание о Себе, когда Он наделяет тела формами видимым образом (*formans visibiliter*), а души — умопостигаемым образом (*intelligibiliter*). Итак, поскольку ничто не схватывает субстанции, кроме сущности (*nihil substantiam nisi essentia capiat*), и, как мы показали выше, ничто не бывает единым без этих трех, то если таково единство в теле, то есть в следе

⁵² De stat. an. II 5.3.

⁵³ De stat. an. II 6. Ср. Ibid. I 20.

Троицы (in vestigio Trinitatis), каково же оно в душе, то есть в образе Троицы (in imagine Trinitatis)? И если таково оно в образе, то каково же в самой Троице?»

Итак, мы видим, что Клавдиан Мамерт воспроизводит основные черты августиновской «тринитарной онтологии» и «психологической теории» Троицы, предполагающие, что Бог, будучи Первопричиной тринитарной структуры как материального мира (тела: *мера – число – вес*), так и духовного мира (душа: *память – мышление – воля/любовь*), Сам представляет собой триединство высшей Меры, Числа и Любви, которые рассматриваются им и как вечные Божественные идеи-образцы, тождественные самой субстанции Бога (*formae unus Deus sunt*), и как три особых Божественных Лица — Отец, Сын и Св. Дух, причем последний выступает в качестве принципа Их связи и единства. Все это — за исключением, пожалуй, представления о Троице как трех идеях — в той или иной форме было представлено в тринитарной доктрине Августина, откуда Клавдиан заимствовал и следующее представление о Троице, возводимое им к Платону, в то время как Августин приписывал его Порфирию⁵⁴:

«Платон, за много веков прежде рождения от Девы, прежде воплощения Бога, прежде воскресения [Его как] Человека, прежде проповедания среди язычников неизреченного единства высшей Троицы, с похвальным дерзновением, удивительной прозорливостью и неподражаемым красноречием искал, нашел и изъяснил три Лица в едином Божестве (*una tres in divinitate personas*), не только научив, что так следует верить, но и убедительно доказав, что так оно и есть — Бог Отец, Отеческий Ум, [т. е.] Искусство или Совет, и взаимная Любовь Их Обоих [суть] единое, высшее, равновечное и неделимое Божество (*Patrem Deum paternamque mentem, artem sive consilium, et utriusque horum amorem mutuam unam summam aequiternam indivisam divinitatem*)»⁵⁵.

Если свести все эти встречающиеся у Клавдиана тринитарные формулы в таблицу, получим следующее:

Бог	Отец	Сын	Дух
	Бог Отец	Отеческий Ум, Искусство и Совет	взаимная Любовь Отца и Сына
Сама Троица	неизреченная Мера без меры	неизреченное Число без числа	неизреченный Вес без веса
душа (образ Троицы)	память	размышление	воля или любовь
тело (след Троицы)	мера	число	вес

Таким образом, у Клавдиана Мамерта, так же как у Фульгенция, мы находим попытку синтеза различных составляющих тринитарной доктрины Августина. Другими словами, их заслуга заключается не столько в привнесении в тринитарную доктрину Августина како-то новизны, но в ее определенном переосмыслении и дополнении, или в обобщении и перегруппировке ее элементов.

Элементы тринитарной доктрины Августина мы можем обнаружить даже у такого непримиримого критика августиновской теории предопределения, как *Арнобий*

⁵⁴ Aug. De civ. Dei X 23 и 29 = Porph. De regr. anim. Fr. 8 (цитату см. выше, Глава IV).

⁵⁵ De stat. an. II 7.3.

Младший, происходивший, как предполагают, из севренной Африки и живший в Риме ок. 430–455 гг.⁵⁶ Помимо полемического трактата под названием *Praedestinatus* («Предопределенный»), Арнобий написал диалог под названием *Conflictus de Deo trino et uno* («Спор о едином и троичном Боге»), в основе которого лежит его диспут с одним александрийцем по имени Серапион, посвященный различным тринитарным и христологическим вопросам. В первой книге этого сочинения Арнобий для доказательства единства и троичности Бога прибегает к августиновской «психологической теории» Троицы, частично модифицируя ее в духе греческой тринитарной мысли. В частности, Арнобий рассматривает следующую «психологическую модель»: *память – разумная способность – мышление* (*memoria, ingenium, intellectus*):

«Арнобий: Неужели мы можем утверждать, что в каком-либо человеке есть совершенная мудрость (*perfectam sapientiam*), если у него отсутствует или память (*memoria*), или разумная способность (*ingenium*), или мышление (*intellectus*)?

Серапион: Каким образом можно утверждать, что совершенная мудрость есть у того, кому может нехватать чего-либо из этого?

Арнобий: Следовательно, если дело обстоит таким образом, скорее же — потому, что оно обстоит таким образом, [следует признать], что так же как в одной мудрости существуют три эти бестелесных лица (*in una sapientia tres istae incorporeae personae subsistunt*)⁵⁷, то есть память, разумная способность и мышление, и хотя они суть три, но составляют не три, а одну совершенную мудрость, если все три будут совершенны, точно так же и в нашей вере будет одно совершенное Божество (*una deitas perfecta*), когда мы будем верить, что совершенный Бог — Отец, Сын и Дух Святой — обладает одним всемогуществом Божества (*unam deitatis omnipotentiam*). И подобно тому, как мудрость не будет совершенной, если ей будет недоставать что-либо от разумной способности, памяти или мышления, так и вера не будет совершенной у того человека, который умалит в чем-либо даже самом малом Отца или Сына или Духа Святого»⁵⁸.

«Серапион: Вот, так же как в одной совершенной мудрости (*in una sapientia*) я признаю наличие памяти, разумной способности и мышления, так же и исповедаю Отца, Сына и Духа Святого в едином Божестве (*in una deitate*)»⁵⁹.

Из этого рассуждения можно заключить, что Арнобию была в той или иной степени известна августиновская «психологическая теория» Троицы, поскольку к Августину восходит не только сам метод «психологической аналогии», но и конкретные «психологические тринитарные модели»: *память – мышление – воля* (*memoria, intellectus, voluntas*) и *разумная способность – учение – польза* (*ingenium, doctrina, usus*), из которых Арнобий мог заимствовать элементы для своей модели: *память – разумная способность – мышление* (*memoria, ingenium, intellectus*). Но почему у него нарушена августиновская логическая последовательность в триаде и отсутствует ее третий связующий элемент — воля или любовь? Трудно сказать с точностью. Возможно, потому что Арнобий не был непосредственно знаком с

⁵⁶ NDPAC. Vol. 1. P. 557.

⁵⁷ Интересно, что Арнобий под термином *personae* в данном случае имеет в виду не человеческую личность, но ее духовные способности. Вероятно, такое значение данного термина, встречающееся нам впервые, обусловлено его транспозицией из христианского тринитарного догмата в область психологии.

⁵⁸ *Arnob. Junior. De Deo trino et uno* I 4.

⁵⁹ *Ibid.* I 6.

трактатом Августина «О Троице» или не смог разобраться в хитросплетениях августиновской мысли. Но, возможно, Арнобий прочитал труды Августина в свете греческого тринитаризма, о чем можно заключить на основании его размышления об отличии исхождения Св. Духа от рождения Сына. Этот вопрос Арнобий подробно рассматривает в следующей 5-й главе своего диалога с Серапионом:

«Серапион: Веди меня, куда хочешь, только объясни мне, как прийти к познанию Духа Святого (*ad rationem pervenire Spiritus sancti*).

Арнобий: Прошу тебя, ответь мне, когда некий царь говорит: “Да будет воздвигнут форум, или дворец, или еще что-нибудь в том же роде”, то, как я полагаю, именно это слово, вышедшее из уст царя, само делает так, что возникает то, чего ранее не было.

Серапион: Ясно, что именно это слово, вышедшее из уст царя, само делает так, что возникает то, чего ранее не было.

Арнобий: Следовательно, Слово Отца, исходящее из Его уст (*Sermo Patris ex ore procedens*) и полное силы, создает все видимые творения.

Серапион: Но ты опять вернул меня к Отцу и Сыну, я же спрашиваю тебя о рождении Святого Духа.

Арнобий: Нельзя обнаружить, что Святой Дух рожден, но только — что Он исходящий (*non nascentem Spiritum sanctum, sed procedentem*).

Серапион: Хорошо, объясни мне тогда само это исхождение (*ipsam processione*)...

Арнобий: Сначала признай то, что Отец сказал о Своем Сыне: “Излилось из сердца моего Слово благое (*verbum bonum*)” (Пс. 44:2).

Серапион: Если бы я захотел отрицать это, меня обличили бы все присутствующие.

Арнобий: Итак, когда это Слово (*Sermo*), Которое Своей силой сотворило все видимое и невидимое, рождалось из уст Отца, Оно не могло произойти без дыхания Святого Духа (*sine sancti Spiritus flatu procedere*).

Серапион: Значит, есть два Сына, Которые изошли из уст Отца: Слово и Дух.

Арнобий: Нет, ты ошибаешься. Разве ты забыл, как я сначала привел тебе пример с царем, который повелел построить форум, или дворец, или еще что-нибудь в том же роде? И я добавил, что слово его повеления обладает такой силой, что возникает то, чего раньше не было. Это ты подтвердил перед всеми присутствующими. Ответь еще раз, так ли это?

Серапион: Да, это так.

Арнобий: Следовательно, если это так, а скорее — поскольку это так, ответь мне: подтверждается ли здравым смыслом (*justa ratione*), что это слово рождено из уст царя?

Серапион: Я полагаю, здравым смыслом подтверждается, что слово рождено.

Арнобий: Итак, когда рождается слово повелителя, исходящее из его уст, то оно творит то, чего раньше не было, не так ли? Но разве может быть доказано каким-нибудь разумным доводом то, что дыхание, которое исходит из того, кто произносит слово (*flatus, qui procedebat ex eo qui verbum emisit*), скорее рождено, чем исходит [из него] (*natus potius quam procedens*)? Но если этого не может быть у повелевающего человека, то насколько же более [этого не может быть] у Бога? Ведь Слово не может произойти из уст Родителя так, чтобы само дыхание, исполненное Духом Святым (*ipse flatus Spiritu sancto plenus*), называлось Сыном. Но есть Отец,

Который “излил Слово”, и есть Дух Святой, Который не переставая исходит от Отца (*qui a Patre non cessat procedere*), обладая в Себе той же силой, что и Сын. Ибо “Словом Господа сотворены небеса, и Духом уст Его — вся сила их”⁶⁰.

В этом рассуждении заметно влияние мысли св. Григория Нисского, который в «Большом огласительном слове» развивает сходную аналогию исхождения Св. Духа: так же как у нас слово при произнесении сопровождается дыханием (*τὸ πνεῦμα*), которое становится голосом (*φωνή*), являющим собой всю силу слова, так и в Божественной природе есть Дух Божий (*τὸ πνεῦμα θεοῦ*), Который сопровождает Слово (*τὸ συμπλαρομαρτοῦν τῷ λόγῳ*) и являет Его действие (*φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν*)⁶¹. Но интересно, что если для св. Григория Нисского Св. Дух исходит от Отца вместе с Сыном или через Сына, то для Арнобия как представителя западной пневматологической традиции, которая, как мы показали в Главе IV, окончательно оформилась благодаря Августину, Он исходит от Обоих: «Дух Святой исходит от Отца и Сына» (*Spiritu sancto procedente ex Patre et Filio*)⁶².

Это учение мы встречаем у еще одного Римского теолога середины V в. — папы Льва Великого (ок. 400–461 гг.). Хотя св. Лев известен, прежде всего, как активный участник христологических споров своего времени, во многом обеспечивший торжество ортодоксального христианства над монофизитством на четвертом Вселенском Соборе в Халкидоне (451 г.), в его творениях мы находим немало рассуждений, посвященных тринитарному вопросу⁶³. В них Лев показывает свое знакомство с трудами Августина, которые могли быть ему известными благодаря деятельности его личного секретаря — Проспера Аквитанского, большого почитателя Августина, собирателя и популяризатора его трудов на Западе⁶⁴. Так, в используемых св. Львом тринитарных формулах мы встречаем сильный августиновский акцент на единстве сущности Троицы (*una deitas, essentia, substantia*), которая есть Единый Бог (*tota simul Trinitas est unus Deus*)⁶⁵, а также нераздельность ее атрибутов, сил и действий:

«Мы знаем и всем сердцем исповедуем, что существует одно Божество (*unam esse deitatem*) Отца и Сына и Духа Святого и единосущная сущность предвечной Троицы (*consubstantialem sempiternae Trinitatis essentiam*), ни в чем от себя не разделяющая, ни в чем не различная, ибо она

⁶⁰ Ibid. I 5.

⁶¹ *Greg. Nyss. Or. cat. 2*; ср. *Ioann. Damasc. De fide orth. I 6–7*; *De imag. Or. 3.20.1–7*.

⁶² *Arnob. Iunior. De Deo trino et uno II 24*. Интересно, что Арнобий для объяснения способа исхождения Св. Духа использует древний образ источника, потока и реки, на основе которого еще Тертуллиан делал вывод о том, что Св. Дух исходит от Отца *через* Сына: *ipsum Spiritum sanctum, qui procedit ex Patre et Filio, sicut de fonte et vena fontis procedit fluvius* (Ibid. II 26). Вероятно, Арнобий, говоря об исхождении от Отца и Сына, имеет в виду то же самое, что и Тертуллиан. Поэтому неудивительно, что у Арнобия встречается также утверждение о том, что Дух исходит от одного Отца: *Tres personas memoror te dixisse, Patrem genitorem Filii, Filium genitum Patris, Spiritum sanctum procedentem ex Patre, tres istas personas habere deitatem suam, et integerrimam memorasti* (Ibid. I 9).

⁶³ *Batiffol. 1926. P. 283–284*.

⁶⁴ В частности, Проспер составил *Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum* («Сборник изречений, извлеченных из сочинений св. Августина», PL 51, 427–496), который включает 392 изречения на разные темы, в том числе и о Троице, заимствованные непосредственно из сочинений Августина. Этот сборник сыграл важную роль в истории западной теологической мысли и способствовал широкому распространению взглядов Августина на Западе в Средние века. В другом своем сочинении *Expositio Psalmorum*, также написанном под непосредственным влиянием мысли Августина, Проспер прямо воспроизводит августиновскую формулу: *Trinitas unus Deus est* (Exp. Ps. 135.4).

⁶⁵ *Leo. Serm. 77.6*; ср. Ibid. 75.3.

есть полностью вневременная, полностью неизменная и никогда не перестающая быть тем, что она есть (*simul quod est, esse non desinens*). У этой неизреченной Троицы общие действия и решения (*communia sunt opera atque iudicia*)»⁶⁶. «В Божественной Троице нет ничего неподобного, ничего неравного, и все, что можно себе помыслить об этой сущности (*de illa possunt substantia cogitari*), не различается ни силой, ни славой, ни вечностью»⁶⁷.

При этом Лев стремится сохранить не только это единство и равенство Божественной сущности и ее атрибутов, но и неслитное различие Лиц, различающихся своими особыми свойствами, указывающими на Их взаимные отношения:

«Верный разум, верующий в Отца и Сына и Святого Духа, не должен в одной и той же сущности единого Божества ни разделять единство на степени, ни сливать Троицу в единичность»⁶⁸.

«Хотя согласно личным свойствам (*in personarum proprietatibus*) иной есть Отец, иной — Сын, иной — Дух Святой, но при этом нет иного Божества или различной природы. В самом деле, и Сын существует как едиnorodный от Отца, и Дух Святой есть Дух Отца и Сына (*Patris Filiique sit Spiritus*), но не так, как какое-нибудь творение, которое принадлежит и Отцу, и Сыну, но как Тот, Кто обладает жизнью и могуществом вместе с Ними Обоими (*cum utroque vivens et potens*) и предвечно имеет бытие из того, что есть Отец и Сын (*sempiternae ex eo quod est Pater Filiusque subsistens*)»⁶⁹.

В этом определении Св. Духа как *общего* для Отца и Сына (*Patris Filiique Spiritus*⁷⁰, *Patri Filioque communis*⁷¹) и утверждении о том, что Он получает бытие одновременно от Отца и Сына можно без труда узнать августиновское представление о Духе как связи Троицы и о Его «двойном исхождении», поскольку Отец в рождении Сына передает Ему свойство изводить Духа, Который «хотя не есть ни Отец, ни Сын, но не отделен от Отца и Сына и как имеет собственное Лицо в Троице (*proprium in Trinitate personam*), так имеет и единую сущность в Божестве Отца и Сына» (*unam in*

⁶⁶ Serm. 64.2.

⁶⁷ Serm. 75.3. Cp. Ibid.: Non ergo alia sunt Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti; sed omnia quaecumque habet Pater, habet et Filius, habet et Spiritus sanctus; nec umquam in illa Trinitate non fuit ista communio, quia hoc est ibi omnia habere, quod semper existere. Nulla ibi tempora, nulli gradus, nullae differentiae cogitentur: et si nemo de Deo potest explicare quod est, nemo audeat affirmare quod non est. Excusabilius enim est de natura ineffabili non eloqui digna, quam definire contraria. Quidquid itaque de sempiterna et incommutabili gloria Patris pia possunt corda concipere, hoc simul et de Filio, et de Spiritu sancto inseparabiliter atque indifferenter intelligant. Ideo enim hanc beatam Trinitatem unum confitemur Deum, quia in his tribus personis nec substantiae, nec potentiae, nec voluntatis, nec operationis est ulla diversitas. Cp. Ibid. 76.2: Hujus enim beatae Trinitatis incommutabilis deitas una est in substantia, indivisa in opere, concors in voluntate, par in potentia, aequalis in gloria. Cp. Ibid. 77.2: salva cooperatione inseparabilis deitatis.

⁶⁸ Serm. 72.5. Cp. 77.1: Quae ergo illuminat Pater, illuminat Filius, illuminat Spiritus sanctus; cumque alia sit persona missi, alia mittentis, alia promittentis, simul nobis et unitas manifestatur et Trinitas ut essentia habens aequalitatem, et non recipiens solitudinem, et ejusdem substantiae, et non ejusdem intelligatur esse personae. Cp. Ibid. 76.3: quod enim Pater est, hoc est et Filius, hoc est et Spiritus sanctus; et vera deitas in nullo esse aut major aut minor potest, quae sic in tribus est confitenda personis, ut et solitudinem non recipiat Trinitas, et unitatem servet aequalitas.

⁶⁹ Serm. 75.3.

⁷⁰ Cp. Serm. 76.2: Spiritum esse Patris et Filii.

⁷¹ Serm. 75.3

Patris et Filii deitate substantiam)⁷², и именно поэтому Он «исходит от Обоих» (de utroque processit)⁷³.

Это же учение о «двойном исхождении» Св. Духа мы встречаем в так называемом «Афанасиевском Символе» (Symbolum Athanasianum), известном также по своим начальным словам как «Символ *Quicumque*», который, как предполагают, был составлен неизвестным автором в южной Галлии во второй половине V века (между 430 и 500 гг.) и впоследствии приобрел огромный авторитет как на Западе, так и на Востоке⁷⁴. Как считается, этот символ несет в себе характерные особенности тринитарной доктрины Августина⁷⁵, что выражается в нетипичном для других вероучительных формул изначальном утверждении веры в Троицу как единого Бога, а также в учении о совершенном равенстве Лиц Троицы как в отношении сущности, так и всех остальных Божественных атрибутов, а также в учении об исхождении Св. Духа от Отца и Сына:

«Кафолическая вера такова, чтобы почитать единого Бога в Троице и Троицу в единстве (unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate), не сливая Лиц и не разделяя сущность (substantiam). Иное есть Лицо Отца, иное — Сына, иное — Святого Духа. Но у Отца и Сына и Святого Духа одно Божество, равная слава, совечное могущество (una est divinitas, aequalis gloria, coeterna majestas). Каков Отец, таков же и Сын, таков же и Дух Святой. Отец несотворен, Сын несотворен и Дух Святой несотворен. Отец безграничен, Сын безграничен и Дух Святой безграничен. Отец вечен, Сын вечен и Дух Святой вечен. При этом не три вечных, но один Вечный. Равно как нет трех несотворенных и трех безграничных, но один Несотворенный и один Безграничный. Подобным образом и Отец всемогущий, и Сын всемогущий, и Дух Святой всемогущий, но не три Всемогущих, а один Всемогущий. Так же и Отец есть Бог, и Сын есть Бог, и Дух Святой есть Бог; но не три Бога, а единый Бог. Точно так же и Отец есть Господь, и Сын есть Господь, и Святой Дух есть Господь; но не три Господа, а один есть Господь. Ибо подобно тому, как христианская истина побуждает нас исповедовать по отдельности каждое лицо Богом и Господом (singillatim unamquamque personam Deum ac Dominum confiteri), так и кафолическая религия запрещает нам называть Их тремя Богами или Господами. Отец никем не создан, не сотворен и не рожден. Сын происходит от одного Отца (a Patre solo est); Он не создан и не сотворен, но рожден (genitus). Святой Дух исходит от Отца и от Сына, Он не создан, не сотворен, не рожден, но исходит (a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens). Итак, один Отец, а не три Отца, один Сын, а не три Сына, один Святой Дух, а не три Святых Духа. В этой Троице нет ничего предшествующего или последующего, нет ничего большего или меньшего (nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus), но все три Лица совечны и равны между собой (totae tres personae coeternae sibi sunt et coaequales). И так во всем, как было сказано выше, надлежит почитать и единство в Троице и Троицу в единстве (et unitas in Trinitate, et Trinitas in unitate). Итак, всякий, кто хочет быть спасен, должен так мыслить о Троице»⁷⁶.

⁷² Serm. 77.6.

⁷³ Ep. 15.1.

⁷⁴ См. ES. P. 41; NDPAC. Vol. 3. P. 4438–4439.

⁷⁵ См. Portalie. 1913. P. 2347–2348; Wolfson. 1956. Vol. 1. P. 354; Kelly. 1968. P. 273.

⁷⁶ PL 88, 585–586; ES. P. 41–42.

Одним из самых древних известных свидетелей этого западного Символа веры был *Кесарий*, епископ Арльский (ок. 470–543 гг.)⁷⁷. Действительно, в одной из своих проповедей Кесарий практически дословно воспроизводит тринитарную формулу из «Афанасиевского Символа»⁷⁸. В этом и других трудах св. Кесария, таких как *De mysterio sanctae Trinitatis* («О таинстве Святой Троицы») и *Breviarium fidei adversus arianos haereticos* («Краткое исповедание веры против еретиков-ариан»), мы встречаем характерное для Августина изложение тринитарного догмата, когда его отправной точкой является понятие единого Бога, или Божества, в котором усматриваются три соравных и совечных Лица (*unus Deus qui est Trinitas*)⁷⁹:

«Вместе с католической верой следует держаться нераздельной Троицы, соединенной без смешения и разъединенной без отделения (*inseparabilem Trinitatem, sine permixtione conjunctam, sine separatione disjunctam*), поскольку Отец, и Сын, и Дух Святой есть полный и единый Бог (*Deus plenus et unus est*). Сам здравый смысл учит, что единый не предполагает ни позднейшего, ни предшествующего; ведь тот, кто единственен (*solus*), не допускает сравнения или отделения; и не может быть меньшим тот, кто полон (*plenus*) и к совершенству кого нельзя ничего ни добавить, ни убавить. Итак, следует верить, что существуют три Лица, но не три субстанции (*tres personae, sed non tres substantiae*), три особых свойства, но не три власти (*tres proprietates, sed non tres potestates*). И существует одна безначальная вечность, так же как и одно бесконечное величие, и Отец без причины, и Сын без времени, и Дух Святой без превосходящего»⁸⁰.

Как и в «Афанасиевском Символе», мы находим у Кесария учение «двойном исхождении» Св. Духа, Который, будучи «Духом Отца и Сына» (*Spiritus Patris et Filii*)⁸¹, «исходит от Них Обоих» (*ab utroque procedens*)⁸². Подобно Августину, Кесарий не проводит различия между вечным исхождением Св. Духа (*processio*) и Его временным посланничеством в мир (*missio*), которое есть «явление Его чудных дел: ведь тогда говорится, что Он посылается, когда мы узнаем о Его присутствии в величии дел»⁸³. Однако мы не находим у Арльского епископа, не отличавшегося светской образованностью и эрудицией, следов августиновской «тринитарной онтологии» или «психологической теории» Троицы.

Таким образом, на примере латинских христианских теологов, живших в северной Африке, Галлии и Италии в V – начале VI вв. мы видим, что, несмотря на отдельные элементы греческой тринитарной мысли (у Фавста, Геннадия и Арнобия), «латинская тринитарная парадигма» с ее представлением о превосходстве единства над Троичностью, «психологическим методом» и учением о «двойном исхождении» Св. Духа быстро распространилась на христианском Западе. Свою окончательную логическую форму эта парадигма приобрела благодаря такому выдающемуся мыслителю и государственному деятелю раннего Средневековья, каким был Боэций.

2. Логическое оформление «латинской тринитарной парадигмы»: тринитарная доктрина Боэция

⁷⁷ См. *Morin*. 1932. P. 219.

⁷⁸ *Caes.* Serm. 3.1; см. также *Dorenkemper*. 1953. P. 16–82.

⁷⁹ *De myst. Trinit.* 9; *Brev. adv. haer.*, PL 13, 657C; 665C.

⁸⁰ *Brev. adv. haer.*, PL 13, 656CD.

⁸¹ Serm. 213.4.

⁸² Serm. 10.1; 213.1; ср. Serm. 3.1: a Patre et Filio ... procedens.

⁸³ *De myst. Trinit.* 6.

2.1. *Христианский аристотелизм Боэция и Opuscula sacra.* Аниций Манлий Торкват Северин Боэций (ок. 480–525 гг.), знаменитый римский сенатор, философ, теолог и государственный деятель, занимавший важные государственные посты в остготском королевстве в Италии при короле Теодорихе и пострадавший по обвинению в шпионаже в пользу Византии, был известен своей светской образованностью и широкой эрудицией. Хотя до сих пор ведутся споры о том, где Боэций получил свое блестящее образование (предполагают, что это были Афины или Александрия)⁸⁴, известно, что он изучил все науки тривиума и квадриума и особенно логику, а также совершенстве владел греческим языком. Это позволило ему читать в оригиналах сочинения греческих философов — Платона, Аристотеля, неоплатоников. За свою жизнь Боэций написал множество сочинений самой разной тематики: учебные, логико-философские, теологические, а также сделал немало переводов греческой научной и философской литературы⁸⁵. Так, он составил учебники по всем дисциплинам квадриума, из которых до нас дошли только два: *De institutione arithmetica* («Наставление в арифметике», в 2-х книгах) и *De institutione musica* («Наставление в музыке», в 5-и книгах); оба представляют собой переработку греческих учебных руководств, прежде всего, Никомаха Геразского. По сообщению Кассиодора⁸⁶, Боэций также составил учебник геометрии, представлявший собой перевод или переработку *Элементов* Эвклида, и перевел с греческого трактат Птолемея по астрономии и трактат Архимеда по механике (оба не сохранились). Далее, Боэций, следуя по стопам Марии Викторина, перевел на латынь основные логические трактаты Аристотеля: *Категории*, *Об истолковании*, *Первую и Вторую Аналитики*, *Топику* и *Софистические опровержения*, а также *Введение* Порфирия к *Категориям* Аристотеля (*Isagoge*), на которое он составил два комментария — один краткий в форме диалога (*Dialogi in Porphyrium*), а другой — пространный, состоящий из пяти книг (*Commentaria in Porphyrium*). Боэций также составил комментарии и на логические трактаты самого Аристотеля — один на *Категории* (в четырех книгах) и два на *Об истолковании* (малый в двух книгах и большой в шести). Комментарий Боэция на аристотелевскую *Топику* не сохранился. Боэцию также принадлежит обширный Комментарий на *Топику* Цицерона (*Commentaria in Topica Ciceronis*, в шести книгах). Наконец, Боэций написал ряд самостоятельных трактатов по логике: *De syllogismo categorico* («О категорическом силлогизме», в двух книгах), *Introductio ad syllogismos categoricos* («Введение к категорическому силлогизму»), *De syllogismo hypotetico* («О гипотетическом силлогизме», в двух книгах), *De divisione* («О делении») и *De differentiis topicis* («О различных типах умозаключений»). В целом эти логические трактаты Боэция, так же как и сделанные им переводы логических трудов Аристотеля и Порфирия и комментарии к ним, оказали огромное влияние на развитие западной средневековой философии в области терминологии и логических методов. В конце жизни Боэций, уже находясь в тюрьме, написал свой знаменитый философский трактат *De consolacione Philosophiae* («Об утешении философией», в пяти книгах), составленный в добрых традициях классического философского диалога, в котором затрагиваются такие вечные философские проблемы, как добро и зло, счастье и несчастье, свобода воли, провидение, судьба, теодицея и др. В Средние века на Западе *Утешение философией* было одним из самых известных и популярных философских произведений; в течение IX–XVI вв. оно было переведено на большинство европейских языков, а в подражание ему составлялись различные *Consolationes*.

⁸⁴ См. *Ps.-Boethius. De disciplina scholarium*, PL 64, 1232; *Cassiod. Varia I* 45.3; *NDPAS. Vol. 1. P. 796–797*.

⁸⁵ Как известно, у Боэция был грандиозный проект: перевести на латинский язык фундаментальные научные и философские греческие труды, прежде всего, Платона и Аристотеля, показав их согласие друг с другом, а также составить к ним комментарии (*Жильсон. 2004. С. 106; Морескини. 2011. С. 547*).

⁸⁶ *Cassiod. Varia I* 1; Ep. 45; *Instit. II* 6.3.

Помимо этих логико-философских трудов Боэцию принадлежат пять небольших теологических трактатов, написанных им ок. 512–520⁸⁷ и объединенных в последующей традиции под общим названием *Opuscula sacra*:

1. *De Trinitate* («О Троице», полное название *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*).
2. *Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur* («Сказываются ли Отец и Сын и Святой Дух о Божестве по сущности»).
3. *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona* («Каким образом сущности являются благими потому, что они существуют, не будучи благами по сущности», другое название: *De hebdomadibus*).
4. *De fide catholica* («О католической вере», другое название *Brevis fidei christianae complexio*).
5. *Contra Eutychem et Nestorium* («Против Евтихия и Нестория», другое название *De persona et duabus naturis*).

Данный порядок «теологических трактатов» представлен в рукописной традиции и в печатных изданиях сочинений Боэция⁸⁸; хронологическая же последовательность их написания, по мнению современных исследователей, скорее всего, была такова: № 4, 5, 3, 2, 1⁸⁹. Долгое время подлинность двух из «теологических трактатов» Боэция — *De fide catholica* (№ 4) и *Contra Eutychem et Nestorium* (№ 5) — была предметом споров среди ученых. Однако ситуация изменилась, когда Альфред Холдер в 1875 г. обнаружил в библиотеке Карлсруэ рукопись с фрагментом небольшого утраченного сочинения Кассиодора, где тот, говоря о Боэции, упоминает его теологические сочинения: «Он написал книгу о Святой Троице, несколько догматических глав и книгу против Нестория»⁹⁰. Весьма вероятно, что в словах: «несколько догматических глав» (*capita quaedam dogmatica*) содержится прямое указание на трактат № 4, а в словах: «книгу против Нестория» (*librum contra Nestorium*) — на трактат № 5. Однако трактат № 5 имеет ясный адресат в названии и в предисловии, обращенном к диакону Иоанну, и, что не менее важно, хотя и посвящен сугубо теологическим вопросам, обнаруживает ярко выраженный логико-философский характер, присущий другим «теологическим трактатам» Боэция (№ 1, 2, 3). В отличие от трактата № 5, трактат № 4, во-первых, не имеет названия и адресата, обычного для других «теологических трактатов», и, во-вторых, отличается простотой изложения и отсутствием какого-либо интереса к логико-философским проблемам. Более того, в одной из самых ранних рукописей, принадлежащей к IX в. и написанной Регинбертом из Райхенау (*Codex Augiensis XVIII*), после трактата № 3 и перед трактатом № 4 имеется приписка: *actenus Boetius* («до этих пор Боэций»)⁹¹. К тому же, трактат № 4 не включался в позднейшие схоластические комментарии к

⁸⁷ См. *Cappuyns*. 1937. P. 372; *Bark*. 1946. P. 61; *Bradshaw*. 2009. P. 105–106.

⁸⁸ Вероятно, это был тот порядок, в котором «теологические трактаты» расположил близкий друг и духовный наставник Боэция — диакон Иоанн, будущий папа Иоанн I, которому Боэций поручил составление и публикацию своих «теологических трактатов». См. *Boeth. Contra Eutychem et Nest. Prooem.* 45–50; *Bradshaw*. 2009. P. 106. Здесь и далее внутренняя пагинация *Opuscula sacra* Боэция приводится по изданию: *Boethius. The Theological Tractates / Ed. and transl. by H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester. The Loeb Classical Library Series, 74. London, 1918.*

⁸⁹ См. *Chadwick*. 1981. P. 180; 211; *Hall*. 1992. P. 20. Вероятна и другая последовательность: № 5, 1, 2, 3, 4, хотя время написания двух последних установить с точностью невозможно (*Bradshaw*. 2009. P. 106).

⁹⁰ *Scriptis librum de Sancta Trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium (Usener H. Anecdota Holderi: Ein Beitrag zur Geschichte Roms in Ostgotischer Zeit // Festschrift zur Begrüssung der XXXII Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Wiesbaden. Bonn, 1877. S. 4).*

⁹¹ *Chadwick*. 1981. P. 175.

Opuscula sacra Боэция, составленные такими средневековыми теологами, как Гильберт Порретанский, Готфрид Осерский и Фома Аквинский. Вероятно, совокупность этих факторов побудила многих исследователей конца XIX – начала XX вв. оспаривать авторство Боэция в отношении трактата № 4 и рассматривать его как позднейшее добавление к другим «теологическим трактатам», сделанное в Каролингскую эпоху⁹². Однако впоследствии в работах таких ученых, как Е. Ранд, М. Каппюин, У. Барк, Г. Чедвик, А. Галонье, М. Ламбер и др., была убедительно доказана принадлежность трактата № 4 Боэцию⁹³. По предположению некоторых исследователей, этот трактат является самым ранним теологическим сочинением Боэция: он мог быть написан им еще до 512 г. для того, чтобы закрепить в уме то, чему его учил диакон Иоанн во время катехизации⁹⁴. По крайней мере два из «теологических трактатов» Боэция специально посвящены тринитарной проблеме: это трактаты *De Trinitate* (№ 1) и *Utrum Pater* (№ 2). Первый трактат написан под влиянием идей Августина и посвящен тестю Боэция Симмаху; в нем с помощью аристотелевских категорий Боэций пытается разрешить проблему соотношения единства и троичности в Боге. Второй трактат небольшой; он представляет собой сокращенный вариант первого или введение к нему и посвящен диакону Иоанну, будущему папе Иоанну I. В обоих трактатах, так же как и в других *Opuscula sacra*, Боэций отдает явное предпочтение рациональной аргументации, чем цитатам из Библии или из сочинений отцов Церкви. Логические методы, такие как категориальный анализ, родо-видовое деление, точное определение понятий, аксиомы, силлогизмы⁹⁵, чем Боэций владел в совершенстве, играют основную роль в теологических построениях Боэция, отчего он по праву считается «отцом» средневековой схоластики⁹⁶. Как отмечает К. Морескини, «со схоластической философией Боэция сближает предпринятый им труд по переводу Аристотеля, и прежде всего его трактатов по логике, а также сам рабочий метод, к которому он прибегает при составлении философского комментария, и, наконец, концепция философии не только как любви к мудрости, но и как высшей науки, приводящей к Богу, содержание которой сводится, таким образом, к истолкованию и оправданию веры»⁹⁷.

2.2. *Деление философии и естественная теология Боэция.* В самом деле, приверженность Боэция аристотелевской философии и ее методам видна уже из того деления наук (*disciplinae*), точнее философии, которое приводит Боэций в своих комментариях на порфириевское *Isagoge* и в трактате «О Троице». Вслед за Аристотелем он различает три части философии: *теоретическую* (*speculativa*), *практическую* (*activa*) и *логическую* (*rationalis*)⁹⁸; причем последняя часть — логика, которая у Аристотеля формально не входила в состав философии, по мнению Боэция, является одновременно и частью философии, и ее орудием⁹⁹. В свою очередь,

⁹² Авторство Боэция отвергали, в частности, Ф. Нитцш, Г. Узенер, В. Шурр, Е. Ранд (до 1918 г.) и некоторые другие.

⁹³ Подробнее о подлинности трактата *De fide catholica* см. *Cappuyns*. 1937. P. 372; *Bark*. 1946. P. 58–67; *Chadwick*. 1981. P. 176; *Idem*. 1980. P. 551–556; *Boèce*. *Opuscula Sacra*. Volume 1: *Capita Dogmatica* (Traité II, III, IV) / Éd. A. Galonnier. Paris–Louvain, 2007. P. 380–409; *Bradshaw*. 2009. P. 115–116; *Фокин*. 2010. С. 5–14.

⁹⁴ *Chadwick*. 1981. P. 180.

⁹⁵ См. *Boeth.* *De Trinit.* 2–4; *Quomodo subst.* 14–55 (особенно 14–18: *Ut igitur in mathematica fieri solet caeterisque etiam disciplinis, proposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam*); *Contra Eutychem et Nest.* 1–3 и др.

⁹⁶ См. *Майоров*. 1990. С. 316–317; *Жильсон*. 2004. С. 106.

⁹⁷ *Морескини*. 2011. С. 547–548.

⁹⁸ *Com. in Porph.* I, PL 64, 73D.

⁹⁹ *Ibid.* 74C. Согласно Боэцию, логика (*logica disciplina*) упорядочивает способы рассуждения (*disputandi modos*), умозаключения (*ratiocinationes*) и пути различения (*internoscendi vias*), чтобы легко

теоретическая часть философии также разделяется на три части: *физическую* (naturalis), *математическую* (mathematica) и *теологическую* (theologica)¹⁰⁰. Согласно Боэцию, физика — это неотвлеченная наука (inabstracta), которая исследует формы тел вместе с материей, а тела — в движении; в своем исследовании физика опирается на рассудочное познание (rationaliter). Математика — это также неотвлеченная наука, которая исследует формы тел без материи и движения; она опирается на научное познание (disciplinaliter). Наконец, теология — это отвлеченная (abstracta) наука, изучающая Божественную сущность (Dei substantia), отделенную от вещей (separabilis), нематериальную и неподвижную (et materia et motu caret)¹⁰¹. В своих исследованиях теология опирается на интеллектуальное познание (intellectualiter); она не должна использовать воображение (imaginatio), но «всматриваться в саму Форму (ipsam inspicere formam), которая поистине есть Форма (vere forma), а не образ; та Форма, которая есть само Бытие и из которой происходит бытие» (quae esse ipsum est et ex qua esse est)¹⁰². Очевидно, Боэций имеет здесь в виду *философскую* или *естественную теологию*¹⁰³, известную еще античным мыслителям. В этом смысле он не отличает теологию от философии, но делает ее составной частью последней. С другой стороны, как христианский мыслитель Боэций не мог опираться только на естественный разум и его доказательства, но отводил важное место Божественному авторитету — Священному Писанию (auctoritas Scripturarum, novi ac veteris testamenti pandit auctoritas) и церковной традиции (traditio universalis), которые, по его мнению, должны направлять и руководить мыслью теолога¹⁰⁴. Вслед за Августином Боэций указывает, что в теологических исследованиях необходимо соединять веру и разум (fidem, si poteris, rationemque conjuge)¹⁰⁵ и что здесь, как и в других науках, существует некий предел, за который не может вести путь разума (via rationis)¹⁰⁶. По верному замечанию Г. Чедвика, «параллельное использование Боэцием неоплатонической логики и христианской теологии основывается на теории двух источников истины. Откровение и разум воспринимаются им как параллельные пути познания реальности, и в этом отношении Боэций в некоторой степени отличается от Августина, для которого Христос был высшим смыслом всех вещей, а все знание — озарением от Бога»¹⁰⁷.

В самом деле, своем учении о Боге Боэций соединил две традиции — античную (Платон, Аристотель, неоплатоники) и христианскую (Августин). Исходя из 10-и аристотелевских категорий, Боэций говорит, что к Богу более всего применима категория *сущности* (substantia, essentia, греч. οὐσία)¹⁰⁸:

«Бог есть οὐσία, то есть сущность (essentia), поскольку Он существует (est) и в особенности есть Тот, от Кого происходит бытие всех вещей (et maxime ipse est a quo omnium esse proficiscitur). Он есть

можно было узнать, какое рассуждение в данном случае истинно, а какое — ложно (Com. in Porph. I, PL 64, 73B).

¹⁰⁰ De Trinit. 2.5–20. О философии, ее делении и методах у Боэция см. Bruder. 1927. S. 3–33; Obertello. 1974. Vol. II. P. 565–588; Майоров. 1990. С. 357–358; 377–378.

¹⁰¹ De Trinit. 2.14–16.

¹⁰² De Trinit. 2.18–21. Здесь и далее при цитировании «теологических трактатов» № 1, 3 и 5 мы используем перевод Т. Ю. Бородай, а для трактата № 2 — перевод Г. Г. Майорова с незначительными изменениями. Трактат *De fide catholica* мы цитируем в нашем собственном переводе: Северин Боэций. О католической вере // История философии. № 15 / Пер. и комм. А. Р. Фокина. М., 2010. С. 15–27

¹⁰³ Craemer-Ruegenberg. 1969. S. 79; Obertello. 1974. Vol. II. P. 584; Майоров. 1990. С. 378.

¹⁰⁴ De fide cath. 1–2; De Trinit. 1.1–6.

¹⁰⁵ Utrum Pater 71.

¹⁰⁶ De Trinit. Prooem. 22–26.

¹⁰⁷ Chadwick. 1981. P. 220.

¹⁰⁸ См. De Trinit. 2.14–16; 4.14–16; Utrum Pater 5–23; De fide cath. 11–15; Contra Eutych. et Nest. 3.87–101. Ср. Consol. III 10.58–62; V 6.4 и др.

οὐσίωσις, то есть осуществленность (*subsistentia*), ибо Он существует Сам по Себе, не нуждаясь ни в чем (*subsistit enim nullo indigens*). О Нем [говорится] также ὑφίστασθαι, ибо Он существует как субстанция (*substat*)»¹⁰⁹.

Впрочем, по мнению Боэция, который в данном случае следует уже не платоно-аристотелевской, а неоплатонической традиции с ее ярко выраженным апофатизмом и отрицательной теологией, правильнее было бы сказать, что Бог есть такая «сущность, которая превыше сущности» (*substantia quae sit ultra substantiam*)¹¹⁰. Божественная сущность есть «Форма без материи (*sine materia forma*), и потому она есть то, что она есть» (*id quod est*)¹¹¹; то есть то «подлинное Единое, в Котором нет никакого множества» (*unum vere nec ulla pluralitas*)¹¹². Вследствие этого единства и простоты (*simplex*) Божественной сущности, ее бытие тождественно ей самой (*ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum; esse suum et id quod est unum habet*)¹¹³; все ее атрибуты суть сама субстанция¹¹⁴, а потому Бог не может быть назван в собственном смысле «подлежащим» (*subjectus*) своих атрибутов¹¹⁵. Эту идею «Божественной простоты» Боэций заимствовал у Августина, что ясно видно из самой формы выражения этой идеи¹¹⁶. В самом деле, Боэций, практически повторяя Августина, говорит, что когда Бог называется, например, справедливым, этим обозначается Его свойство или качество (*qualitas*), но такое, которое есть сама субстанция, поскольку для Бога «быть» и «быть справедливым» — одно и то же (*idem*

¹⁰⁹ Contra Eutych. et Nest. 3.87–90. Боэций впервые (и не совсем правомерно) отождествил латинский термин *subsistentia* с редким греческим термином οὐσίωσις («осуществление», «сущность» в противопоставлении «существованию», см. A Patristic Greek Lexicon / Ed. G.W.H. Lampe. Oxford, 1961. P. 987); однако, как мы показали в предыдущих главах, до Боэция термин *subsistentia* использовался в качестве аналога греческого термина ὑπόστασις (см. выше, а также Schurr. 1935. S. 21–50). Кроме того, как поясняет Боэций, термин *substantia* применительно к Богу означает не то, что Он «как бы находится под другими вещами в качестве их подлежащего (*quasi subjectum supponeretur*), а в том, что Он как предшествует (*uti praeesset*) всем прочим вещам, так и словно бы подлечит им в качестве их Первоначала (*quasi principium subesset rebus*), давая им [возможность] οὐσίωσθαι, то есть существовать (*subsistere*)» (Contra Eutych. et Nest. 3.97–101). Очевидно, Боэций использует здесь термин *substantia* в конкретно-единичном смысле, так как Первоначало мира по определению может быть только одним. Как мы покажем ниже, это очень важно для понимания тринитарного учения Боэция.

¹¹⁰ De Trinit. 4.10–16: nam substantia in illo non est vere substantia sed ultra substantiam ... nam cum dicimus Deus substantiam quidem significare videtur, sed eam quae sit ultra substantiam. Впрочем, по мнению Дж. Маренбона, неоплатоническая отрицательная теология, согласно которой Единое не может быть определено положительно никаким пердикатом, у Боэция является не более, чем «вербальным жестом» (Marenbon. 2003. P. 83).

¹¹¹ De Trinit. 2.29–31; ср. 2.14–16; 2.18–21; 4.24–26 (цитаты см. выше).

¹¹² De Trinit. 4.24–26; ср. 2.30.

¹¹³ Quomodo substantiae 36–37; 45–46 (аксиомы IV и VII); ср. De Trinit. 4.34–36. Для всех остальных вещей Боэций вводит различие между бытием и «тем, что есть», т.е. самой вещью: Diversum est esse et id quod est (Quomodo substantiae 28–30 (аксиома II)). Как отмечает Д. Брэдшоу, это то же самое различие, что и у Марии Викторина между бытием (*esse*) и сущим (ὄν); но, в отличие от Викторина, Боэций не описывает происхождение *id quod est* от *esse* и понимает их отношения статично, в смысле причастности первого второму (Брэдшоу. 2012. С. 164). К этому следует добавить, что Боэций никогда не использует этого различия в своем тринитарном учении, в чем он еще более отличается от Викторина, который отождествлял понятие «чистого Бытия» с Отцом, а «истинно Сущего» — с Сыном (подробнее см. выше, Глава IV). Это признает и Брэдшоу: «Боэций писал трактат по общей онтологии, а не по тринитарному богословию. В результате умозрения Викторина были, так сказать, спущены на землю, и различие между *esse* и ὄν оказались включенными в метафизический анализ чувственной субстанции» (Там же. С. 164–165).

¹¹⁴ De Trinit. 4.16–44.

¹¹⁵ De Trinit. 4.104: de deo qui subjectus non est.

¹¹⁶ Ср. Marenbon. 2003. P. 83; Bradshaw. 2009. P. 110.

est esse Deo quod iusto; Deus vero idem ipsum est quod est iustum)¹¹⁷. Точно так же, когда Бог называется «великим» или «величайшим», этим обозначается присущее Ему количество (*quantitas*), но такое, которое есть сама субстанция, ибо для Бога «быть» и «быть великим» — одно и то же (*idem est enim esse Deo quod magno*)¹¹⁸. Другими словами, согласно Боэцию, три первые аристотелевские категории (*praedicamenta*) — *сущность, качество, количество* — сказываются о Боге «соединенно и совокупно» (*conjuncte atque copulate*), поскольку в Боге нет ничего, кроме того, что есть Он Сам (*nihil aliud est nisi quod est*), т.е. в Нем совпадают субъект (субстанция) и предикаты¹¹⁹.

Другие из оставшихся семи аристотелевских категорий при высказывании о Боге, по мнению Боэция, тоже ведут себя особым образом. Так, в отношении *места* можно сказать и то, что Бог находится повсюду (*ubique*), поскольку всякое место находится при Нем и готово быть им воспринято (*ad eum capiendum*); и то, что Он не может находиться ни в каком месте, поскольку Он вообще не может быть вмещен каким-либо пространством¹²⁰. Относительно *времени* можно сказать, что Бог есть всегда (*semper est*); однако это не следует понимать в смысле бесконечно протяженного существования во времени: Бог есть всегда, поскольку это «всегда» относится в Нем к такому настоящему времени (*praesentis temporis*), которое постоянно (*permanens*), неподвижно и устойчиво и создает вечность (*aeternitatem*)¹²¹. Категории *обладания* (*habere*) и *действия* (*facere, actus, operatio*), так же как и категории качества и количества, в Боге тождественны Его бытию (*idem est in eo esse, quod agere*)¹²². Что же касается категорий *положения* (*situm esse*) и *страдания* (*pati*), то они вовсе не применимы к Богу¹²³. Остается вопрос лишь о четвертой категории — *отношении* (*ad aliquid*); и именно с помощью нее, как мы покажем далее, Боэций строит свою тринитарную доктрину.

Таким образом, мы видим, что Боэций в своей философской теологии в основном опирается на аристотелевскую логику, переосмысленную в свете неоплатонической метафизики и августиновской доктрины «Божественной простоты». Этот же метод он применяет для решения тринитарной проблемы, к анализу которой мы теперь и переходим¹²⁴.

2.3. *Тринитарная доктрина Боэция*. Прежде всего, рассмотрим краткую тринитарную формулу Боэция, которую он приводит в начале своего трактата «О кафолической вере»:

¹¹⁷ De Trinit. 4.16–20; 40–41.

¹¹⁸ De Trinit. 4.20–24; 41–44.

¹¹⁹ De Trinit. 4.28–29; 34–36; Utrum Pater 24–32; 65–68.

¹²⁰ De Trinit. 4.45–59.

¹²¹ De Trinit. 4.59–87. Знаменитое определение вечности содержится в V-ой книге «Утешения философией»: «Вечность есть совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни» (*aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, Consol. V, pr. 6.9–11). Согласно Боэцию, Бог всегда присутствует целиком в настоящем, Ему не недостает ничего из будущего, и Он не утратил ничего из прошлого; Ему свойственно «всеобъемлющее присутствие бесконечной жизни» (*interminabilis vitae tota pariter complexa praesentia*, Ibid. V, pr. 6.36–37).

¹²² Quomodo substantiae 165–167; De Trinit. 4.78–80.

¹²³ De Trinit. 4.97–98.

¹²⁴ К разделу философской или естественной теологии следует отнести и учение Боэция о Провидении (*providentia*) и Судьбе (*fatum*), посредствующих в творении и управлении миром высшим Благом (*summum bonum*), которое развивается Боэцием в его последнем трактате «Утешение философией» (см. Consol. III, metr. 9; IV, pr. 6; V, pr. 4). Это учение, так же как и сходное учение латинского неоплатоника IV века Халкидия, имеет ярко выраженные неоплатонические истоки (учение о «трех первоначальных ипостасях»: Едином, Уме и Душе) и вряд ли может рассматриваться как некий вариант христианской тринитарной доктрины по той простой причине, что сам Боэций этого не делает, не упоминая в своем трактате ни имени Троицы, ни воплощения Христа, ни каких-либо других христианских догматов. Подробнее об учении Боэция о Провидении и Судьбе см. Patch. 1929. P. 62–72; Idem. 1935. P. 393–404; Courcelle. 1967. P. 103–158; 203–220; Obertello. 1974. Vol. II. P. 700–734.

«Итак, преимущественно опираясь на эти основания, наша религия, называемая христианской и кафолической, учит: от вечности, то есть прежде сотворения мира и прежде всего, что может носить название времени, существовала Божественная сущность Отца и Сына и Св. Духа (*divinam Patris et Filii ac Spiritus sancti exstitisse substantiam*), так что [наша религия] называет и Отца Богом, и Сына Богом, и Духа Святого Богом, но не тремя Богами, а одним (*ita ut Deum dicat Patrem, Deum Filium, Deum spiritum sanctum, nec tamen tres Deos sed unum*). Таким образом, Отец имеет Сына, рожденного из Его сущности (*ex sua substantia genitum*) и известным образом совечного Ему Самому¹²⁵. Она исповедует Его Сыном не в том смысле, что Он есть Тот же, Кто и Отец, и не в том, что Отец когда-то был Сыном, чтобы наш человеческий дух не представлял себе, что Божественное порождение (*divinam progeniem*) простирается назад до бесконечности. [Она исповедует это также] не в том смысле, что Сын в той же самой природе, в которой Он совечен Отцу, когда-то стал Отцом, чтобы Божественное порождение опять-таки не простиралось до бесконечности. А Святой Дух не есть ни Отец, ни Сын, и поэтому, [принадлежит] к той же природе (*in illa natura*), Он не есть ни рожденный, ни рождающий, но исходящий как от Отца, так и от Сына (*a Patre quoque procedentem vel*¹²⁶ *Filio*). Однако мы не можем ясно выразить словами, каков образ этого исхождения (*processionis istius modus*), так же как человеческий дух не в состоянии понять рождение Сына из сущности Отца (*generationem Filii ex paterna substantia*). Тем не менее, в это призывает нас верить учение Ветхого и Нового [Завета]»¹²⁷.

В этом кратком изложении тринитарного догмата, помимо влияния Никейского Символа, нетрудно заметить влияние тринитарной мысли Августина. Прежде всего, это выражается в представлении о том, что Троица — это сама Божественная субстанция (*divina substantia*) и единый Бог (*unus Deus*). Далее, это учение о «двойном исхождении» Св. Духа, которое, как мы видели, благодаря авторитету Августина широко распространилось на Западе уже к середине V века, так что Боэций, живший в конце V – начале VI вв., воспринял его как нечто само собой разумеющееся и необходимо требуемое церковной верой в Троицу. Поэтому он повторяет это учение и в других сочинениях: «Бог Сын произошел от Бога Отца и Святой Дух — от Них обоих» (*processisse quidem ex Deo Patre Filium Deum et ex utrisque Spiritum sanctum*)¹²⁸.

Еще более очевидно влияние тринитарной мысли Августина на Боэция в двух других его «теологических трактатах» — *De Trinitate* (№ 1) и *Utrum Pater* (№ 2), где, как он сам признается, принесли свои плоды семена рассуждений, упавшие в его душу из сочинений Августина¹²⁹. Однако метод, используемый при этом Боэцием,

¹²⁵ *et sibi nota ratione coaeternum*. Вариант перевода, встречающийся в англ. пер.: «и совечного Ему Самому тем способом, который известен только Ему Самому», кажется нам менее убедительным и менее соответствующим контексту. Выражение *ex sua substantia genitum* сходно с выражением из Никейского Символа «рожденного из сущности Отца» (см. выше, Глава III).

¹²⁶ Союз *vel* в эпоху Боэция (VI–VII вв.) не обязательно имел разделительное значение, но мог использоваться вместо союза *et* («и»). Ср. *Gregorius Turonensis. Historia Francorum* I 20: *Noe cum sua vel trium natorum conjugibus* («Ной со своей [супругой] и супругами своих сыновей»).

¹²⁷ *De fide cath.* 7–28; ср. *De Trinit.* 1.7–9: *Cuius haec de Trinitatis unitate sententia est: Pater, inquit, Deus Filius Deus, Spiritus sanctus Deus. Igitur Pater Filius Spiritus sanctus unus non tres dii.*

¹²⁸ *De Trinit.* 5.47–48.

¹²⁹ *De Trinit. Prooem.* 31–33: *ex beati Augustini scriptis semina rationum aliquos in nos venientia fructus extulerint*. Ср. *Aug. De Trinit.* V 5.6. По мнению Д. Брэдшоу, как в этом, так и в других теологических трактатах Боэция «мы практически не находим следов того, что он читал кого-либо еще из отцов

полностью основывается на аристотелевской логике. Действительно, в согласии с последней, Боэций внутри 10-и категорий различает два типа. Категорий *первого типа* указывают на саму вещь (*quasi rem monstrant*) и говорят о том, что она есть нечто (*esse aliquid*); это первые три категории: сущность, качество и количество. При их изменении изменяется и сама вещь. Категории *второго типа* указывают на сопутствующие этой вещи обстоятельства (*quasi circumstantias rei*) и ничего не говорят о ее собственном бытии или сущности, но только связывают ее каким-то образом с чем-то внешним (*extrinsecus, praedicatio exterioribus datur*), не изменяя ничего в самой вещи; — это остальные семь категорий. Первый тип категорий (т. е. сущность, качество, количество) Боэций называет «категориями сообразно предмету» (*praedicationes secundum rem; secundum se*). Те из них (т. е. качество и количество), которые высказываются о подлежащих вещах (*de rebus subjectis*), называются также «акциденциями сообразно предмету» (*accidentia secundum rem*). Поскольку же Бог, как мы выяснили, не является в собственном смысле подлежащим акциденций, которые совпадают в Нем с самой субстанцией, то применительно к Нему эти категории также называются «категориями сообразно сущности предмета» (*secundum substantiam rei praedicatio*)¹³⁰.

Теперь Боэций применяет результаты этого анализа категорий к решению тринитарной проблемы. Действительно, согласно рассмотренному выше делению категорий на два типа, три Лица Троицы — Отец, Сын и Святой Дух — не могут высказываться о Боге как категории *первого типа*, т. е. *по сущности* (*substantialiter*), поскольку в этом случае они либо привнесли бы в Божественную сущность различие, либо, согласно принципу «Божественной простоты», должны были бы сказываться безразлично как о каждом Лице по отдельности, так и о всех трех Лицах сразу¹³¹. Значит, делает вывод Боэций, Лица Троицы могут высказываться о Боге только как категории *второго типа*, а точнее, как одна из них, а именно — категория *отношения* (*relatio, relativum, ad aliquid*). Действительно, «Отец» есть Отец кого-то, т. е. Сына; «Сын» тоже есть Сын кого-то, т. е. Отца; наконец, «Дух» тоже есть чей-то Дух, т. е. Дух Отца и Сына¹³². Далее, как мы выяснили, категория отношения не может что-либо прибавить, отнять или изменить в вещи самой по себе (*secundum se*), т. е. в ее сущности (*variare essentiam*); она говорит не о том, что есть вещь по своей сути (*in eo quod est esse*), а о том, как вещь выступает в сравнении (*in eo quod est in comparatione aliquo modo se habere*), причем не всегда с чем-либо другим (*ad aliud*), но иногда и с одним и тем же (*ad idem*)¹³³. Так категория отношения, не создающая различия вещей (*alteritatem rerum*), о которых она высказывается, в Боге также создает не различие сущности, а различие Лиц (*alteritatem personarum*)¹³⁴.

Церкви, помимо Августина. Так, с самого начала мы сталкиваемся с двумя яркими характерными чертами, которые отличают труд Боэция от сочинений более ранних авторов, писавших на ту же тему: первое — то, что автор широко использует логику и философию; второе — то, что помимо философии основным источником вдохновения является Августин» (*Bradshaw. 2009. P. 109*).

¹³⁰ De Trinit. 4.83–108.

¹³¹ De Trinit. 5.1–5; 6.1–14; Utrum Pater 14–48.

¹³² De Trinit. 5.1–40; 6.1–14; Utrum Pater 48–65.

¹³³ De Trinit. 5.17–22; 30–33. Пример последнего отношения, который приводит Боэций: человек может быть то левым, то правым в зависимости от того, с какой стороны к нему подойти (*Ibid. 5.22–29*). Если приложить этот ход мысли к Троице (чего Боэций не делает *explicite*), тогда Отец, Сын и Дух будут различаться в той мере, в какой мы мысленно будем подходить к единой Божественной субстанции, т. е. будут, по выражению Г. Г. Майорова, ее различными «ракурсами» (*Майоров. 1990. С. 381*). Однако, в таком случае различия между Лицами Троицы будут лишь различиями внутри нашего ума, а не реальными различиями. Поэтому мы считаем более точно выражающей мысль Боэция предложенную нами ниже интерпретацию отношений в Троице в смысле «самоотносительности», т. е. тройственного отношения Бога к Самому Себе.

¹³⁴ De Trinit. 5.33–40. Из этого разведения Боэцием *alteritas rerum* («различие вещей») и *alteritas personarum* («различие лиц») ясно видно, что для него, в отличие от ранней латинской традиции, идущей от Тертуллиана, термины *res* и *persona* в Боге не тождественны. Согласно Г. Чедвику, точное

Таким образом, согласно Боэцию, множественность Троицы (*Trinitatis numerositas*) возникла в области категории отношения (*in eo quod est praedicatio relationis*); в то же время в Боге сохраняется полное единство (*unitas*) в том, что касается неразличимости сущности, действия и всего остального, что сказывается о Боге Самом по Себе (*in eo quod est indifferentia vel substantiae vel operationis vel omnino ejus quae secundum se dicitur praedicationis*)¹³⁵. Другими словами, «сущность сохраняет единство [Бога], а отношение размножает [Его] в Троицу» (*substantia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem*)¹³⁶.

При этом Боэций поясняет, что отношение Лиц Троицы друг к другу не есть отношение между различными вещами, например, господином и рабом, которые различны как две единичные субстанции, связанные взаимным отношением. Отношение в Троице подобно отношению *одного и того же к одному и тому же*, т.е. одной и той же вещи к самой себе:

«Нужно знать, что категория отношения (*relativam praedicationem*) не всегда применяется только к разным предметам (*ad differens*), как в нашем примере — к господину и рабу; ибо они различны. Но ведь всякое равное равно равному (*omne aequale aequali aequale est*), и подобное подобно подобному (*simile simili simile est*), и одно и то же тождественно тому же самому (*idem ei quod est idem idem est*). Так вот, отношение в Троице Отца к Сыну и Их Обоих к Святому Духу подобно отношению одного и того же к одному и тому же (*similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium et utriusque ad Spiritum sanctum ut ejus quod est idem ad id quod est idem*)»¹³⁷.

По всей вероятности, Боэций имеет здесь в виду численное тождество субъекта, относящееся к одному из трех аристотелевских типов тождества¹³⁸:

«О тождественном (*idem*) говорится тремя способами (*tribus modis*): во-первых, по роду; так, например, человек — то же самое, что и лошадь, поскольку у обоих один и тот же род — животное. Во-вторых, по виду; так, Катон — то же, что и Цицерон, поскольку оба по виду люди. В-третьих, по числу, как например, Туллий и Цицерон — числом ведь он один»¹³⁹.

При этом Боэций поясняет: то обстоятельство, что ни в какой другой вещи нельзя найти такого же совпадения тождества и различия, как между тремя Лицами в Боге, объясняется свойственной по природе всем преходящим вещам *инаковости* (*cognata caducis rebus alteritas*)¹⁴⁰, которая является «принципом всякого множества»

значение термина *persona*, который Боэций, вслед за Августином, использует в своем тринитарном учении с осторожностью, определить чрезвычайно трудно (*Chadwick*. 1981. P. 219; ср. *Nédoncelle*. 1955. 224–233). О классическом определении этого термина в трактате «Против Евтихия и Нестория» см. ниже.

¹³⁵ De Trinit. 6.1–7; ср. Utrum Pater 58–65: Quod si personae divisae sunt, substantia vero indivisa sit, necesse est quod vocabulum ex personis originem capit id ad substantiam non pertinere; at Trinitatem personarum diversitas fecit, Trinitas igitur non pertinet ad substantiam. Quo fit ut neque Pater neque Filius neque Spiritus sanctus neque Trinitas de Deo substantialiter praedicetur, sed ut dictum est ad aliquid.

¹³⁶ De Trinit. 6.7–10; ср. Utrum Pater 55–57: Trinitas quidem in personarum pluralitate consistit, unitas vero in substantiae simplicitate.

¹³⁷ De Trinit. 6.14–22; ср. In Categ. Arist. II, PL 64, 219BC. По мнению Дж. Маренбона, Боэций имеет в виду, что «некоторые отношения, такие как подобие и равенство, являются самоотносительными» (*reflexive*, *Marenbon*. 2003. P. 86).

¹³⁸ *Aristot.* Top. A 7 103a 1–40.

¹³⁹ De Trinit. 1.18–23.

¹⁴⁰ De Trinit. 6.22–24.

(*principium pluralitatis alteritas est*)¹⁴¹. Как представляется, мысль Бозция можно пояснить следующей формулой:

$$A' = A''$$

где: A' — это Отец, A'' — это Сын, а само Их равенство или тождество (=) — это Святой Дух, Который, как мы показали в предыдущих главах, в латинской традиции, особенно у Августина, всегда осмыслялся как принцип единства и связи в Троице. Таким образом, в понимании Бозция Божественная Троица — это вечное и неизменное отношение Бога как абсолютно простой единичной сущности к Самому Себе: Тот, Кто тождественен — это Бог как Отец (*Субъект*); Тот, Кому Он тождественен — это Он Сам, но уже как Сын (*Объект*); наконец, само тождество, посредством которого Бог тождествен Самому Себе и связан с Самим Собой — это Тот же Самый Бог, но уже как Святой Дух (*отношение равенства*)¹⁴².

Впрочем, можно предложить и иную интерпретацию тринитарного учения Бозция: отношения между Лицами Троицы подобны отношениям трех абсолютно равных единичных субстанций (= ипостасей), например, трех медных шаров одного и того же качества и размера, или трех равных геометрических фигур (например, треугольников), отличающихся друг от друга лишь по числу¹⁴³. В таком случае различие между ними будет различием лишь по числу, как в одном из трех типов различия, заимствованных Бозцием у Аристотеля:

«Всякие три или более вещи отличаются друг от друга либо по роду, либо по виду, либо по числу (*tum genere tum specie tum numero diversitas constat*) ... Что касается различия по числу, то его создает разнообразие акциденций (*numero differentiam accidentium varietas facit*). Ибо три человека отличаются друг от друга не родом и не видом, но именно своими акциденциями. И даже если мы постараемся мысленно отнять от них [другие] акциденции, все же место, занимаемое каждым, будет другое, и вообразить всех троих в одном месте мы не сможем при всем желании: ведь два тела никогда не могут занять одно и то же место; а место — это акциденция. Значит, эти люди составляют численное множество (*numero plures*) потому, что являются акцидентальным множеством (*accidentibus plures fiunt*)»¹⁴⁴.

¹⁴¹ De Trinit. 1.13–14. Ср. *Craemer-Ruegenberg*. 1969. S. 103.

¹⁴² Сходную интерпретацию в духе немецкого идеализма предлагает И. Кремер-Рюгенберг, утверждая, что у Бозция «Бог Сам должен быть Духом и ставить Себя в сопоставление с Самим Собой. Он ставит Себя в сопоставление с Самим Собой тем, что в совершенстве мыслит Самого Себя и так рождает Сына» (*Craemer-Ruegenberg*. 1969. S. 104; впрочем, немецкий исследователь не указывает связующей роли Св. Духа в этом процессе Божественного самопознания, что является неотъемлемой частью тринитарной доктрины как и Августина, так и Бозция). По мнению ведущего отечественного специалиста по средневековой западной философии Г. Г. Майорова, у Бозция Лица Троицы «рассматриваются как относительно различные выражения того же самого Бога. Отношение, говорит Бозций, не создает “инаковости” (*alteritas*) в вещах, оно создает только различие “лиц”, т. е. как бы “обликов”, ракурсов предмета. Поэтому, хотя “лица” Троицы различны, отношение между ними есть отношение того же самого к тому же самому, так как они неразличимы в своей субстанции, в своих действиях и т. п., а следовательно, суть одно и то же» (*Майоров*. 1990. С. 381). Предложенной нами выше интерпретации тринитарной доктрины Бозция не противоречит то, что он несколько раз в своих «теологических трактатах» отрицает модалистическое учение о том, что Лица Троицы тождественны друг другу или что Их имена являются лишь различными синонимами (*multivocum, vocabulorum diversitas*) одного и того же Бога (см. De Trinit. 3.46–50; Utrum Pater 35–44; De fide cath. 34–40). Как представляется, Бозций, так же как и Августин, отвергая модализм на словах, допускает его самой логикой своего тринитарного учения.

¹⁴³ Ср. *Bradshaw*. 2009. P. 112.

¹⁴⁴ De Trinit. 1.15–17, 23–31.

Таким образом, численное различие даже между абсолютно равными и тождественными вещами неизбежно создает различие акциденций, а в Боге, согласно принципу «Божественной простоты», нет и не может быть акциденций и происходящего из них численного множества, но только одна неделимая и простая субстанция¹⁴⁵. Более того, вслед за неоплатониками Боэций настаивает, что в Боге нет никакого множества и различия, а значит — нет и числа:

«В Боге нет никаких различий (*nulla diversitas*), а значит, и никакой происходящей из них множественности (*pluralitas*), и никакого множества (*multitudo*), происходящего их акциденций, а значит, нет и числа (*numerus*). Итак, Бог ничем не отличается от Бога, поскольку ни акцидентальных, ни субстанциальных различий, коренящихся в подлежащем, между Ними быть не может (*ne vel accidentibus vel substantialibus differentiis in subiecto positis distent*). А там, где нет никакого различия (*nulla est differentia*) и нет совершенно никакой множественности (*nulla est omnino pluralitas*), а значит, нет и числа; следовательно, там есть только единство (*unitas tantum*)»¹⁴⁶.

Кроме того, второй возможной интерпретации тринитарной доктрины Боэция противоречит то обстоятельство, что Боэций, подобно Августину, понимает Божественную сущность исключительно в смысле *абсолютно простой единичной субстанции* (*substantia indivisa, una simpliciter*)¹⁴⁷, тождественной у всех трех Лиц, как это хорошо видно из следующего его рассуждения:

«Итак, если бы я спросил, является ли субстанцией Тот, Кто называется Отцом, то ответ был бы: да, Он есть субстанция. И если бы я спросил, субстанция ли Сын, ответ был бы тем же. И никто не усомнился бы, что и Святой Дух также есть субстанция. Но, с другой стороны, когда я свожу вместе Отца, Сына и Святого Духа, оказывается, что есть [только] одна субстанция, а не несколько (*non plures, sed una occurrit esse substantia*). В таком случае единая субстанция этих Трех (*una substantia trium*) не может ни отделяться, ни разделяться, и она не есть как бы некое единое, образованное соединением [своих] частей, но есть просто единая (*una simpliciter*)»¹⁴⁸.

¹⁴⁵ См. выше.

¹⁴⁶ *De Trinit.* 2.56–3.4.

¹⁴⁷ Как справедливо отмечает Морис Недонсель, у Боэция «Божественная субстанция бесконечно проста и едина в самой себе, в то время как Лица разделены (*divisae*) и обособлены одно в отношении другого» (*Nédoncelle.* 1955. P. 228).

¹⁴⁸ *Utrum Pater* 5–14. Хотя К. Морескини связывает эту абсолютную простоту Божественной субстанции (*una simpliciter*) с влиянием неоплатонизма (*Морескини.* 2011. С. 559), сам термин *substantia* у Боэция, так же как термин *οὐσία* у Аристотеля, имеет два базовых значения: универсальные сущности (*universales*), т. е. роды и виды, и частные сущности (*particulares*), т. е. индивиды (*individua substantia*, *Contra Eutychem et Nestor.* 2.37–52; ср. *Com. in Porphyrium*, III, PL 64, 103A–103C). Как представляется, именно второе его значение как конкретно-единичной субстанции является единственно применимым к Богу и не нарушающим Его абсолютную простоту. В связи с этим следует упомянуть и знаменитое боэциевое определение личности (*persona*, «лицо») как «индивидуальной субстанции разумной природы» (*naturae rationalis individua substantia*, *Ibid.* 3.4–5; 4.8–9). Однако, как совершенно справедливо замечает Д. Брэдшоу, возможность приложения этого определения к Божественной Троице далеко не очевидна (*Bradshaw.* 2009. P. 127). Действительно, сам Боэций, вслед за Августином ссылаясь на церковную традицию, говорит о недопустимости утверждать наличие в Боге трех субстанций (*tres in Deo substantias ecclesiasticus loquendi usus excluderet*), хотя греческая тринитарная формула это и допускает: *unam Trinitatis essentiam, tres substantias tresque personas* (*Ibid.* 3.93–97). По мнению М. Недонселя, определение Боэцием Божественных Лиц с помощью термина *substantia*

Таким образом, как мы выяснили, отношения между Лицами Троицы у Боэция подобны отношению одной и той же единичной субстанции к самой себе, а не трех равных и тождественных единичных субстанций, различающихся по числу, друг к другу. Как отмечал еще Виктор Шурр, «отношения в Троице суть реальные отношения *из* и *к* нумерически тождественной сущности» (*reale Beziehungen vom und zum numerisch nämlichen Wesen*)¹⁴⁹. В самом деле, применительно к Богу Боэций, так же как и Августин, допускает лишь нумерическое, а не родо-видовое или собирательное единство, и в этом отношении он полностью укладывается в «латинскую тринитарную парадигму», хотя у него и отсутствует характерная для нее «психологическая теория» Троицы¹⁵⁰. В пользу правильности предложенной нами интерпретации тринитарного учения Боэция в смысле тройственного отношения Бога к Самому Себе в процессе вечной самодифференциации и самоидентификации можно привести несколько сходных тринитарных моделей мыслителя XV века Николая Кузанского, восходящих к уже известной нам тринитарной модели Августина *единство – равенство – согласие*¹⁵¹:

Отец	Сын	Дух
Это (hoc)	Оно (id)	То же самое (idem)
Единство (unitas)	Оность (iditas)	Тождество (identitas)
Единство (unitas)	Равенство (aequalitas)	Связь (connexio) ¹⁵²

Итак, мы установили, что тринитарная доктрина Боэция, испытавшая сильное влияние мысли Августина (главным образом, его учения о «Божественной простоте» и отношении как принципе различия в Троице) благодаря использованному в ней рационалистическому методу, восходящему к Аристотелю, приобрела строгую логическую форму и предвосхитила позднейшие схоластические спекуляции в области тринитарной теологии на Западе вплоть до XV века. Как справедливо заметил Морис Недонсель, «Боэций является одним из этапов на пути, который ведет от Августина к [теории] “субсистентных отношений” Фомы Аквинского»¹⁵³. Последующее широкое распространение на средневековом Западе логических сочинений, переводов и «теологических трактатов» Боэция, так же как и трактата Августина «О Троице», способствовали дальнейшему расхождению между латинской и греческой «тринитарными парадигмами». Как мы увидим далее, в период заката латинской патристики (вторая половина VI – первая половина VIII вв.) это

оказалось логически несостоятельным: успешно применив термин *persona* в христологии, он потерпел полную неудачу в тринитарном контексте (*Nédoncelle*. 1955. P. 226–227). Так, на примере Боэция, мы еще раз убеждаемся в кардинальном различии не только между латинской и греческой терминологией, но и между латинским и греческим тринитаризмом. Подробнее о логических проблемах интерпретации термина *substantia* у Боэция в тринитарном контексте см. *Nédoncelle*. 1955. P. 225–227; *Bradshaw*. 2009. P. 114–115.

¹⁴⁹ *Schurr*. 1935. S. 95.

¹⁵⁰ В самом деле, как отмечает Дж. Саллвиан, в сочинениях Боэция «нет ничего, что могло бы указывать на его знакомство с учением Августина об образе Троицы в человеке. Боэций действительно заявляет, что следует мнениям Августина при обсуждении тайны Божественной Троичности, но аристотелевские элементы учения Боэция гораздо более важны для истории теологии» (*Sullivan*. 1963. P. 205)

¹⁵¹ *Aug.* De doct. chr. I 5.5: unitas – aequalitas – concordia; ср. *Cassiod.* De anima 12 (16): parilitas – aequalitas – unitas.

¹⁵² *Nicolaus Cusanus*. De docta ignorantia I 9.25.

¹⁵³ *Nédoncelle*. 1955. P. 233.

расхождение лишь еще больше усилилось, что способствовало закреплению за тринитарной доктриной Августина и Бозция статуса нормативной для латинского Запада.

3. Закат латинской патристики. Тринитарное учение на Западе во второй половине VI – первой половине VIII вв.

3.1. *Кассиодор как христианский писатель.* Близким другом и единомышленником Бозция был Флавий Магн Аврелий Кассидор Сенатор (ок. 485–580 гг.), еще один знаменитый римский литератор, теолог и политический деятель эпохи правления короля Теодориха и его преемников — Амаласунты, Аталариха, Теодахада и Витигеса, при которых он занимал высший административный пост в отготском королевстве — пост префекта претория Италии¹⁵⁴. Хотя Кассиодор был воспитан в ортодоксальной христианской традиции, он мало интересовался религиозными вопросами и стал проявлять к ним неподдельный интерес лишь в конце своей политической карьеры (533–538 гг.). Он усердно изучал Божественное Писание (*lectio divina*)¹⁵⁵ и состоял в переписке с папой Иоанном II и другими итальянскими епископами для сохранения гражданского мира и порядка¹⁵⁶. Кассиодор интересовался и церковными спорами: известно, что в 534 г. папа Иоанн II по просьбе Кассиодора направил ему и другим сенаторам письмо, в котором разбирал догматический вопрос о Лице Иисуса Христа, поднятый скифскими монахами в Константинополе, учению которых Кассиодор, так же как и Бозций, симпатизировал¹⁵⁷. После смерти папы Иоанна Кассиодор сблизился с новым папой — Агапитом, вместе с которым строил грандиозные планы окрыть в Риме христианскую школу по образцу александрийской или нисибинской, где классическое греко-римское образование завершалось бы изучением Библии и теологических дисциплин. Однако реализации этих планов помешала длительная война с Византией и общественно-политические изменения, вызванные завоеванием Италии войсками византийского императора Юстиниана I в 535–553 гг.¹⁵⁸ В 538 г., по признанию самого Кассиодора, произошло его «обращение» (*conversio*) к религиозной жизни¹⁵⁹. Удалившись от политических дел, он продолжил изучение Библии и по просьбе папы Вигилия составил пространное «Изъяснение псалмов» (*Expositio psalmodum*)¹⁶⁰, в котором использовал одноименный труд Августина, а также добавил к двенадцати книгам сборника *Variae* («Разное») религиозно-философский трактат «О душе» (*De anima*), закончив его вдохновенной молитвой, в которой воспевал превосходство служения Богу над обладанием государственной властью¹⁶¹. В конце 540-х – начале 550-х Кассиодор, спасаясь от бедствий, принесенных войнами и социально-политическими неурядицами, отправился в Константинополь, где он, как и остальные знатные беженцы из Италии, встретил радушный прием со стороны императора Юстиниана¹⁶².

Вероятно, в 554 или 555 году Кассиодор вернулся в Италию и, решив навсегда оставить свет, удалился в свое родовое имение Сциллаций, находившееся в Калабрии на юге Италии. Там на территории своего имения на свои личные средства он основал монашескую общину, получившую название «Вивариев монастырь» (*monasterium*

¹⁵⁴ *Cassiod. Ordo gen.* 26; *Variae IX* 24. 9.

¹⁵⁵ *Variae IX* 25.

¹⁵⁶ *Variae XI* 2–3.

¹⁵⁷ *Ioannes II. Ep. ad senatores*, PL 66, 20A.

¹⁵⁸ *Instit. Praef.* 1.

¹⁵⁹ *De orth. Praef.*

¹⁶⁰ *Exp. Ps. Praef.*

¹⁶¹ *De anima. Concl.* (18); *Variae XI. Praef.*

¹⁶² *Cassiod. Instit.* 17.2; *Vigilius. Ep.* 14, PL 69, 49A; *Momigliano.* 1960. P. 212–213.

Vivariense), или просто *Виварий* (Vivarium), вероятно, потому что в скалах, находившихся на территории имения, были высечены бассейны для живой рыбы (vivaria)¹⁶³. В основанном им монастыре Кассиодор решил реализовать свою давнюю мечту и открыл для монахов христианскую школу (schola christiana), при которой была библиотека и скрипторий, где под руководством Кассиодора как опытного наставника (ad vicem magistri) монахи посвящали большинство свободного от богослужений времени изучению светских и церковных наук по программе, составленной для них ок. 560 г. самим Кассиодором и отраженной в его сочинении «Наставления в науках божественных и светских» (Institutiones divinarum et humanarum litterarum)¹⁶⁴. Одним из методов обучения монахов в Виварии было тщательное переписывание древних рукописей, благодаря чему в монастырской библиотеке сохранилось множество бесценных памятников античной и христианской интеллектуальной культуры¹⁶⁵. Под руководством Кассиодора несколько монахов, хорошо овладевших греческим языком, среди которых выделялись Епифаний Схоластик, Беллятор и Муциан, делали переводы сочинений греческих языческих и христианских писателей, становившихся на разоренном Западе все большей редкостью¹⁶⁶. Существует предположение, что в Виварии в качестве монаха провел свои последние годы и сарый друг Кассиодора и Боэция — известный христианский ученый и переводчик Дионисий Малый¹⁶⁷. Несмотря на свидетельства позднейших авторов, Кассиодор формально не был настоятелем Вивария, поскольку в первой книге своих «Наставлений» он упоминает двух настоятелей монастыря — Халкидония и Геронтия¹⁶⁸. Вероятно, монастырская жизнь в Виварии строилась по так называемому «Правилу учителя» (Regula magistri) — распространенному в VI веке в Италии анонимному монашескому уставу, повлиявшему на «Правила» св. Бенедикта Нурсийского. Неясно, принял ли монашество сам Кассиодор, о чем упоминается, в частности, в «Истории рода Кассиодоров» (monachi servi Dei)¹⁶⁹, а также содержатся некоторые неясные намеки в других сочинениях Кассиодора¹⁷⁰. По всей вероятности, формально он не принимал на себя монашеских обетов и не вступал в число братий монастыря, от которых жил отдельно, имея свою собственную библиотеку и всегда ощущая себя их покровителем и учителем¹⁷¹. Кассиодор продолжал заниматься литературной деятельностью до глубокой старости, и внушительный список написанных им в этот период трудов приводится в предисловии его последнего сочинения «Об орфографии», которое он написал в возрасте 93-х лет по просьбе монахов своего монастыря, рассматривая его как завершение всех своих литературных трудов (totius operis nostri conclusionem)¹⁷². Среди них были «Объяснение Послания к Римлянам» (Expositio Epistolae ad Romanos), «Краткие обзоры апостольских [писаний]» (Complexiones Apostolorum), а также немало переводов греческой церковно-исторической и догматической литературы — трудов Оригена, Климента Александрийского, св. Иоанна Златоуста, Дидима и др., в том числе «Трехчастная церковная история» (Historia ecclesiastica tripartita), составленная как продолжение «Церковной истории» Евсевия Кесарийского по сочинениям трех

¹⁶³ Cassiod. Instit. 29; Variarum XII 15. 4.

¹⁶⁴ Instit. Praef. и 28.

¹⁶⁵ Instit. 30.

¹⁶⁶ Hist. eccl. tripart. Praef.; Instit. 5.2–4; 6.6; 8.3–6; 11.2; 17.1; De artib. 5.1.

¹⁶⁷ Instit. 23.2; van de Vyver. 1931. P. 262; 1941. P. 59–88. Дионисий Малый приобрел всемирную известность как родоначальник новой эры летоисчисления от Рождества Христова (см. его Libellus de cyclo mango Paschae, PL 67, 20A).

¹⁶⁸ Instit. 32.1.

¹⁶⁹ Ordo gen. 1.

¹⁷⁰ Exp. Ps. 100. Concl.; Instit. 23.

¹⁷¹ Instit. Praef. и 31; De orth. Praef.; De artib. 2.10, PL 70, 1164C.

¹⁷² De orth. Praef.

греческих церковных историков — Сократа, Созомена и Феодорита — и охватывающая период с 311 по 439 гг.¹⁷³ Свой земной путь Кассиодор завершил в Виварии ок. 580/582 г. в возрасте более 90 лет¹⁷⁴.

3.2. *Тринитарное учение Кассиодора.* Хотя у Кассиодора нет сочинений, специально посвященных тринитарному вопросу, он нередко затрагивает его в своих трудах. По определению Кассиодора, в котором он следует Августину¹⁷⁵, Бог — это «бестелесая и неизменная субстанция» (*incorporalis et immutabilis substantia*)¹⁷⁶, которая и есть сама Троица (*Trinitas unus Deus*)¹⁷⁷; при этом различие в Ней относится к Лицам, а единство — к природе (*distinctio in personis, unitas in natura*)¹⁷⁸. Подробную тринитарную формулу Кассиодора мы находим в трактате «О душе»:

«Исповедуем совечную, неизменную, различную в Лицах, но нераздельную Троицу (*coaeternam, incommutabilem, distinctam personis et inseparabilem Trinitatem*), исполняющую все вместе своей сущностной силой (*substantiali virtute sua*). Это тройственное Единое и тройное Простое (*unum triplex trinumque simplicabile*): равенство во всемогуществе, тождество в любви, единство в природе (*parilitas in omnipotentia aequalitas in caritate, unitas in natura*)¹⁷⁹. Она превосходно и исключительно вместе судит своей справедливостью, вместе милует своей милостью, вместе соделывает своей силой. Могущество непостижимое, блаженство удивительное, от которого становятся блаженными все, кто блажен, оживляются все, кто живет, сохраняется все, что существует. Она все целиком держит в равновесии, одновременно все различает и потому не погрешает в суде, что не ошибается в познании. Хотя она не показывается явно, но присутствует в добрых [людях], и хотя нигде не отсутствует, но не присутствует в злых. Она неподвижная, поскольку повсюду присутствует целиком, Она непрерывная, поскольку всегда осуществляет свои желания. Она вся целиком слышит, вся целиком видит, не какой-то частью, словно бы взирая через один чувственный орган, но все и везде так, как оно есть, познавая своей пронизательной силой ... Святая Сила (*virtus sancta*), творящая и располагающая все, правит в собственном величии и предвечной славе»¹⁸⁰.

В этой примечательной тринитарной формуле обращает на себя внимание необычное определение Бога как «святой Силы», которая одновременно есть и Троица, и Единица (точнее, «тройственное Единое и тройное Простое»), при полном отсутствии упоминания библейских имен Отца, Сына или Святого Духа. Кроме того, мы видим, что Кассиодор мыслит здесь в категориях «тринитарной онтологии» Августина. Так, одна из упоминаемых здесь триад: *равенство – тождество – единство* (*parilitas, aequalitas, unitas*) прямо восходит к известной августиновской триаде: *единство – равенство – согласие*¹⁸¹. Еще одна триада, которую здесь едва можно различить — это «умопостигаемая триада»: *бытие – жизнь – мышление*, представленная здесь в следующей форме: *существование – жизнь – блаженство*

¹⁷³ De inst. div. lit. 17.1; Hist. eccl. Tripart. Praef. 2.

¹⁷⁴ Cappuyns. 1949. P. 1363; Fridh. 1973. P. IX; O'Donnell. 1979. P. 237.

¹⁷⁵ См. Aug. De Trinit. XV 3; 23; 27.

¹⁷⁶ Exp. Ps. 1. Concl.

¹⁷⁷ Exp. Ps. 28.1; ср. 18.6; 85.10.

¹⁷⁸ Exp. Ps. 5.2; 17.33; 55.9.

¹⁷⁹ Ср. August. De doctrina christiana, I 5.5: *unitas – aequalitas – concordia*.

¹⁸⁰ De anima 16. Здесь и далее деление трактата *De anima* мы приводим по изданию: CCSL. Vol. 96 (Ed. J. W. Halporn, 1973). P. 534–575, отличающегося от деления в PL 70.

¹⁸¹ Aug. De doct. chr. I 5.5.

(subsistentia, viventia, beata = beatitudo)¹⁸². В другом своем сочинении Кассиодор также использует эту триаду в русле августиновской «психологической теории» Троицы, когда устройство человеческой души отражает внутритроичные отношения в Боге:

«Душа есть сущность бестелесная [и] разумная (substantia incorporea rationalis), которой присущ ум и ее жизнь (intellectus et vita eius). Итак, что в душе есть сущность (substantia), это же, если позволено сказать, в Троице понимается как Лицо Отца; и что в душе есть сила и знание (virtus et scientia), это же в Троице понимается как Сын, Который есть Сила Божия и Божия Премудрость; наконец, что в душе есть животворящая способность (vivificandi proprietas), это же в Троице понимается как Дух Святой, чрез Которого во многих местах совершается дело оживотворения»¹⁸³.

Таким образом, Кассиодор, во-первых, рассматривает в качестве образа Божественной Троицы не только высшую часть человеческой души — (mens intellectualis), но всю душу, обладающую способностями существования, мышления и жизни (substantia – intellectus – vivificandi proprietas), в чем он близок к Марию Викторину, в основе тринитарного учения которого лежит неоплатоническая теория «умопостигаемой триады». Во-вторых, подобно Августину, Кассиодор инверсирует последние два элемента «умопостигаемой триады», выстраивая ее в такой последовательности: *сущность – ум – жизнь* для того, чтобы привести ее в соответствие с христианской Троицей: *Отец – Сын – Дух*. Интересно что точно такой же порядок элементов «умопостигаемой триады» при ее соотнесении с христианской Троицей мы встречаем в VII веке на Востоке у св. Максима Исповедника, который неоднократно использует эту триаду в своей онтологии, психологии и теологии¹⁸⁴ и у которого ее впоследствии заимствовал Иоанн Скот Эриугена¹⁸⁵.

Возможно, Кассиодор заимствует у Августина еще одну «психологическую модель»: *память – мышление – воля*, которую он представляет в следующем виде: *память – созерцание – способность суждения* (memoria, contemplatio, judicialis virtus). Однако, это всего лишь наша гипотеза, доказать которую нелегко. Даже если допустить, что способность суждения принадлежит к воле (что далеко не очевидно), Кассиодор нарушает строгую последовательность внутри августиновской триады, в результате чего у него получается следующее: *созерцание – способность суждения – память*. Кроме того, он напрямую не связывает эти три способности человеческой души с Божественной Троицей, но рассматривает их в контексте учения о четырех «кардинальных добродетелях» (virtutes quadripertitae) в качестве их необходимого дополнения, тесно связывая эти способности с теоретической и практической жизнью человека: первая способность — это созерцание (contemplatio), которое устремляет взор нашего ума к познанию высочайших предметов; вторая — это способность суждения (judicialis), которая с помощью разумной оценки производит различие

¹⁸² Ср. Instit. II 7.7: inestimabile quippe donum est conspiciere creatorem, unde vivunt quaecumque vitalia sunt, unde sapiunt quaecumque subsistunt, unde amministrantur quaecumque creata sunt.

¹⁸³ Cassiod. Exp. Ps. 50.13. Впрочем, как указывает Дж. Салливан, «приводимая Кассиодором Троица показывает его недостаточное знакомство с учением Августина» (Sullivan. 1963. P. 206). Действительно, здесь более общего с теорией «умопостигаемой триады» в том виде, как она представлена в тринитарном учении Марии Викторина (см. выше, Глава IV). Следует также отметить, что икономическая функция «оживотворения», или «подавания жизни» в патристике часто приписывалась Св. Духу. См., например, Iren. Adv. haer. V 12. 2; Tert. De resurr. 50; Athanas. Magn. Ad Serap. I 19; I 23; Basil. Magn. De Sp. St. 9.22; Ep. 105. 1; Greg. Nyss. Adv. Maced. // GNO. 3.1. P. 105; Greg. Naz. Or. 41.9; Ambr. De Sp. St. I 16; Epiph. Ancor. 66. 11–12; Ioann. Damasc. De fide orth. 8.

¹⁸⁴ См. Maxim. Confess. Quaest. et dub. 105; 136; Quaest. ad Thalas. 13; Amb. ad Ioann., PG 91, 1136BC; 1260D и др. См. также Sullivan. 1963. P. 191.

¹⁸⁵ См. Eriugena. De divis. nat. I 13, PL 122, 455C; II 19, 554AB; III 1, 621B.

добра и зла; наконец, третья — это память (memoria), которая сохраняет в тайниках души предметы наблюдений или размышлений¹⁸⁶.

Наконец, учение Кассиодора о Святом Духе также стоит в тесной зависимости от учения Августина, из которого он заимствует представление о «Духе Отца и Сына» (Spiritus amborum) как Их взаимной Любви (caritas)¹⁸⁷, а также учение о Его «двойном исхождении»¹⁸⁸, которое рассматривается Кассиодором в качестве особого свойства (proprium) Духа:

«Это правило единства и равенства (regula unitatis atque aequalitatis), без сомнения, присоединяет к Отцу и Сыну также Духа Святого, единосущного Им (consubstantialem Patri Filioque); ведь Святая Троица есть единый Бог, и невозможно воздавать славу одному [из Них], если не понять, что она воздается [Им] сообща (communiter). Следует знать, что ученейший Августин в пятнадцатой книге “О Троице” говорит следующее: “Согласно Божественным Писаниям Дух Святой есть не только Дух одного Отца, и не только одного Сына, но Их Обоих (amborum)”. И поэтому Любовь Отца и Сына едина (Patris et Filii caritas est unita), поскольку и Сам Он есть совершенная Любовь (perfecta caritas)»¹⁸⁹.

«Что касается сущности Божества (ad essentiam divinitatis), то и Отец, и Сын, и Святой Дух суть Дух (Spiritus), и потому верно говорится, что Бог един. Но для различия Лиц (pro distinctione personarum) особое свойство Отца (proprium Patri) заключается в том, что Он по природе безначально, прежде веков, родил Сына; особое свойство Сына (proprium Filio) — в том, что Он по природе рожден от Отца; а особое свойство Святого Духа (proprium Spiritui sancto) — в том, что Он исходит от Отца и Сына (a Patre et Filio procedit). И благодаря Их неизреченной любви и взаимодействию (ineffabili caritate atque cooperatione eorum) эта единосущная Вечность и Могущество творит все, что хочет, на небе и на земле»¹⁹⁰.

Таким образом, Св. Дух мыслится Кассиодором, так же как и Августином, в качестве необходимого связующего элемента Троицы или ее *субстанциальной связи*. Если свести все эти элементы тринитарной доктрины Кассиодора воедино и сопоставить их со сходными элементами учения Августина, мы получим следующую таблицу:

		Отец	Сын	Дух
Августин	Бог	Любящий	Любимый	Любовь
		Единство	Равенство	Согласие
	душа	бытие	мышление	жизнь
		память	мышление	воля
Бог	Отец	Сын	единая Любовь	
	Отец	Сила и Премудрость	животворящий Дух	
	Равенство	Тожество	Единство	

¹⁸⁶ Cassiod. De anima 7; см. также Di Marco. 1993. P. 204.

¹⁸⁷ Exp. Ps. 55.9.

¹⁸⁸ Exp. Ps. Praef. 17; Exp. Ps. 50.13; 61.1; Exp. Ep. ad Rom. 8 и др.

¹⁸⁹ Exp. Ps. 55.9; ссылка на Августина: De Trinit. XV 17.27.

¹⁹⁰ Exp. Ps. 50.13; ср. Exp. Ep. ad Rom. 8, PL 68, 458: Qui inimicos diligit, intelliget sanctum Spiritum sicut ex Patris, ita etiam ex Filii substantia procedere: quia unius est atque ejusdem substantiae, qui ejus Spiritum habet.

Кассиодор	душа	сущность	ум, знание	жизнь, способность животворения
		память	созерцание	способность суждения

Таким образом, на примере таких интеллектуалов и образованнейших людей своего времени, как Боэций и Кассиодор, мы видим, насколько глубоко тринитарная доктрина Августина проникла умы людей на Западе в VI веке. Если же теперь мы обратимся одному из величайших церковных деятелей той эпохи, не отличавшемуся любовью к светской образованности и культуре — Римскому папе Григорию Великому¹⁹¹, то и здесь мы обнаружим следы этой доктрины.

3.3. *Тринитарное учение св. Григория Великого.* Хотя у папы Григория (ок. 540–604 гг.), так же как и у Кассиодора, нет специальных трудов, посвященных тринитарному вопросу, в своих проповедях и библейских комментариях он нередко обращается к тайне Божественной Троицы.

Прежде всего, по мнению св. Григория, вера в единого Бога – Троицу (*Trinitas quae Deus est, Trinitas unus Deus* — выражения Августина) была открыта уже в Ветхом Завете¹⁹². Так, образом вышней Троицы были три ангела, явившиеся Аврааму (*in figura summae Trinitatis tres angelos*), с которыми он разговаривал как с одним, поскольку «в Лицах заключено число Троицы, а в природе — единство Божества» (*in personis numerus Trinitatis est, in natura unitas divinitatis est*)¹⁹³. Подобным образом в видении пророка Исаяи (Ис. 6:3) Херувимы повторяли слово «Свят» (*sanctus*) три раза, чтобы указать на Троицу Лиц (*personarum Trinitas*), и один раз «Господь Бог Саваоф», чтобы указать на единую сущность Троицы (*una substantia Trinitatis*)¹⁹⁴. Еще яснее тайна Божественной Троицы (*sanctae Trinitatis mysterium*) открылась в Новом Завете¹⁹⁵. Так, по мнению папы, «крещальная формула» из Евангелия от Матфея (Мф. 28:19) указывает на то, что «в трех Ипостасях существует единая сущность» (*in tribus subsistentiis una substantia est*)¹⁹⁶. Одну из своих проповедей на Евангелие от Матфея св. Григорий завершает сходной тринитарной формулой:

«Бог мой, милосердие мое, Который живешь и царствуешь
тросственый в единстве и единый в Троице (*trinus in unitate, et unus in
Trinitate*) чрез бесконечные века. Аминь»¹⁹⁷.

Кроме единой сущности римский понтифик исповедует в Троице также единую силу (*una virtus, potentia*) и действие (*operatio*)¹⁹⁸. Согласно св. Григорию, Сын

¹⁹¹ Известно послание папы Григория галльскому епископу Дезидерию, в котором римский понтифик его за то, что тот взялся за преподавание латинской словесности (*Greg. Magn. Ep. XI 54*). А в предисловии к своим нравственным толкованиям на книгу Иова (*Expositio in librum Iob sive Moralia*) папа прямо указывает, что нормой латинского языка отныне должен считаться латинский текст Библии, а не классические правила грамматики: *Indignum vehementer existimo, ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati. Neque enim haec ab ulus interpretibus, in Scripturae sacrae auctoritate servata sunt* (*Episola dedicatoria ad Leandrum, 5, PL 75, 516B*).

¹⁹² *Greg. Magn. Hom. Ezech. II 4.4; II 4.11; II 8.11; Moralia, XXXV 8.15* и др.

¹⁹³ *Hom. Euang. 18.3; ср. Ep. II 52*. Это толкование взято у Августина, см. *De civ. Dei XVI 29; De Trinit. II 11; ср. также Caes. Serm. 83.4*.

¹⁹⁴ *Hom. in Ezech. II 4.7; Moralia, XXIX 31.70*. Это древнее толкование, свойственное как греческим, так и латинским авторам; см., например, *Athan. Magn. Omnia mihi trad. 6; Ambr. De fide II 12; De Sp. St. III 16.110*.

¹⁹⁵ *Hom. in Ezech. II 4.11*.

¹⁹⁶ *Ep. I 43*.

¹⁹⁷ *Hom. Euang. 19.7*.

¹⁹⁸ *Moralia, XII 5.8; Hom. Euang. 24.4; 30.7; Ep. VI 61*.

Божий, Божие Слово и Премудрость, был прежде всех времен, а точнее — вечно рожден от Отца (*semper natus*)¹⁹⁹ и во всем Ему равен²⁰⁰. Для пояснения отношения Сына и Отца он прибегает к теории «двойственного слова», которую использует весьма оригинальным способом, сводя ее, так сказать, с небес на землю:

«Возлюбленные братья! Вы знаете, что Единородный Сын называется Словом Отца (*Verbum Patris*), как свидетельствует Иоанн, говоря: “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог” (Ин. 1:1). И по самой вашей речи вы знаете, что сначала издается звук (*vox*), чтобы затем можно было услышать слово. Итак, Иоанн [Креститель] утверждает, что сам является гласом (*voce*), так как предшествует Слову. Итак, он называется гласом потому, что предваряет пришествие Господа, ведь благодаря его служению люди могли слушать Слово Отца»²⁰¹.

Гораздо сильнее влияние тринитарной мысли Августина ощущается в учении св. Григория о Святом Духе. По мнению римского понтифика, Св. Дух, будучи Духом Отца и Сына, получает Свое вечное бытие посредством исхождения (*processio*) от Них Обоих:

«[Апостол Иоанн] показывает, каким образом исходит Дух Обоих, совечный Им Обоим (*utroque Spiritus utriusque coaeternus procedat*). В самом деле, тогда мы ясно увидим, каким образом Тот, Кто произошел благодаря рождению (*oriendo est*) от Того, от Кого рождается, тем не менее не является последующим [за Ним], и каким образом Тот, Кто производится посредством исхождения (*per processionem producitur*), не предваряется Теми, Кто Его производят (*a proferentibus non praeitur*). Итак, тогда мы ясно увидим, каким образом одно раздельно есть Три и Три нераздельно суть одно (*et unum divisibiliter tria sint, et indivisibiliter tria unum*)»²⁰².

Из этой фразы видно, что Отец и Сын — Оба являются «изводителями» Духа (*proferentes*). Иногда св. Григорий говорит, что Св. Дух прежде всех веков исходит от Отца (*de Patre ante saecula procedit*)²⁰³ или что Он, «исходя от Отца, получает от того, что принадлежит Сыну» (*de Patre procedens, et de eo quod est Filii accipiens*)²⁰⁴; но не менее ясно он утверждает и то, что «Дух Утешитель вечно исходит от Отца и Сына» (*Paracletus Spiritus ex Patre semper procedat et Filio*)²⁰⁵. Эта путаница происходит из-за того, что св. Григорий вслед за Августином смешивает теологический и икономический аспекты бытия Св. Духа, в результате чего получается, что «послание Его [т. е. Духа, в мир] есть само исхождение, которым Он исходит от Отца и Сына» (*eius missio ipsa processio est qua de Patre procedit et Filio*) и «потому говорится, что Дух посылается, что Он исходит» (*Spiritus mitti dicitur quia procedit*)²⁰⁶. Так или иначе, Св. Дух единосущен (*unius substantiae*) и соравен Отцу и Сыну (*coequalis Patri et Filio*)²⁰⁷.

¹⁹⁹ *Moralia*, XXIX 1.1; XXX 4.37; *Hom. Euang.* 7.2; 30.7.

²⁰⁰ *Hom. Euang.* 25.6.

²⁰¹ *Hom. Euang.* 7.2; ср. 20.3.

²⁰² *Moralia*, XXX 4.37.

²⁰³ *Moralia*, XXIX 31.74.

²⁰⁴ *Moralia*, V 36.65.

²⁰⁵ *Dial.* II 38.

²⁰⁶ *Hom. Euang.* 26.2.

²⁰⁷ *Hom. Euang.* 30.3; 26.2.

Наконец, хотя св. Григорий и признает, что в человеческой природе содержится образ Троицы (*Trinitatis imaginem in natura servemus*)²⁰⁸, в отличие от Августина, он даже не пытается как-то раскрыть это понятие. В связи с этим можно вполне согласиться с мнением Анри Пессака, что хотя папа Григорий и был почитателем Августина²⁰⁹, рациональная спекуляция над тайной Троичности его не привлекала²¹⁰.

3.4. *Исидор Севильский, Толедские соборы и Filioque.* Прямой противоположностью римскому понтифику был епископ Севильский Исидор (ок. 560–636 гг.) — образованный церковный деятель, ученый-энциклопедист и теолог, проживавший в вестготском королевстве на территории Испании в конце VI – первой половине VII вв. Исидор оставил после себя множество сочинений самой разнообразной тематики: энциклопедические, экзегетические, догматико-полемические, церковно-канонические, церковно-исторические, аскетические, стихотворные и др. Из них выделяется огромный труд в двадцати книгах под названием «Этимологии», или «Начала» (*Etymologiae sive Origines*), представляющий собой обширный свод энциклопедических знаний из самых разных областей: по наукам тривиума и квадривиума, по логике, теологии, медицине, географии, истории, зоологии, мореплаванию, экономике и др. Наряду с сочинениями Боэция и Кассиодора, этот труд Исидора получил широкое распространение в средневековой Европе и с большим успехом использовался не только как собрание энциклопедических сведений, но и как инструмент для изучения древних текстов. К «Этимологиям» примыкает трактат «О различиях» (*Differentiae*), состоящий из двух книг, первая из которых содержит список латинских синонимов и омонимов, а вторая — список основных теологических терминов и понятий. В небольшом трактате «О природе вещей» (*De natura rerum*) в сжатом виде излагаются основные античные и христианские представления о физическом мире и его устройстве. Эти энциклопедические труды Исидора имели огромную популярность оказали значительное влияние на интеллектуальную культуру западного Средневековья, стяжав своему автору славу «первого средневекового энциклопедиста»²¹¹.

Помимо этих научных трудов Исидор написал немало теологических сочинений в виде библейских комментариев и трактатов, среди которых выделяются так называемые «Сентенции» (*Sententiae*), которые, наряду с «Этимологиями», являются наиболее известным и влиятельным его сочинением. Этот обширный трактат, являющийся прообразом последующих западных «книг сентенций» и «сумм богословия», представляет собой последовательное изложение основных пунктов христианского вероучения в виде кратких изречений (*sententiae*), содержание которых заимствовано Исидором главным образом из сочинений Августина и Григория Великого²¹². «Сентенции» состоят из трех книг: первая посвящена христианскому вероучению, вторая — христианской нравственности, а третья — нравственно-аскетическим и общественно-политическим вопросам. Вероятно, написанный сначала для нужд священнослужителей, этот трактат постепенно трансформировался в труд универсального характера, имевший широкое распространение на Западе в Средние века²¹³. Такой же универсальный характер имеет еще один обширный трактат Исидора под названием «О церковных служениях» (*De ecclesiasticis officiis*), в котором собраны сведения о происхождении христианского богослужения и его основных формах, о церковных должностях и таинствах.

²⁰⁸ *Moralia*, X 11.21.

²⁰⁹ Папа часто цитирует труды Августина, называя его *beatus Augustinus* (см. Ep. VII 15; IX 111; X 21 и др.).

²¹⁰ *Paissac*. 1951. P. 62.

²¹¹ *Уколова*. 1983. С. 185.

²¹² *Braulio Caesaraugustensis*. Praenotatio, PL 82, 67B.

²¹³ *Díaz y Díaz*. 1996. P. 88.

Переходя к характеристике тринитарного учения Севильского епископа, следует отметить, что его основным и фактически единственным источником были труды Августина. В самом деле, подобно Августину, Исидор определяет Бога как высшее и неизменное Благо (*summum bonum*), из чего выводятся все остальные Божественные атрибуты, такие как бессмертие, нематериальность, вечность, мудрость, всемогущество и т. п., которые вследствие того, что Богу присуща «абсолютная простота» (*summa simplicitas*), совпадают с самой Его сущностью²¹⁴. Это учение Исидор выражает с помощью правила (*regula*), взято из трактата Августина «О граде Божиим»:

«Бог имеет сущность (*essentiam*), имеет и мудрость, но что Он имеет, то Он и есть (*quod habet, hoc et est*), и Он один есть все (*omnia unus est*); следовательно Он потому прост (*simplex*), что в Нем нет ничего привходящего (*aliquid accidentis*), но то, что Он есть, и то, что в Нем есть, Он есть по сущности (*essentialiter*), за исключением того, что говорится по отношению к какому-либо Лицу [Троицы] (*relative ad quamcumque personam*)»²¹⁵.

Таким образом, Исидор в точности воспроизводит такие основные элементы тринитарного учения Августина, как принцип «Божественной простоты» и относительная предикация Лиц. При этом Севильский епископ лишь суммирует учение Августина, практически не привнося в него чего-либо нового. Правда, иногда он выражает мысль Августина с помощью новых терминов, например, с помощью различия Божественных имен на «существенные» (*propria et essentialia nomina*) и «именные» (*appellativa nomina*):

«В этой Троице одни имена суть именные (*appellativa*), а другие — собственные (*propria*). Собственные имена суть существенные (*essentialia*), такие как Бог, Господь, всемогущий, неизменный, бессмертный. Они потому называются собственными, что обозначают саму сущность, в которой они едины (*ipsam substantiam significant, qua unum sunt*). А именные имена суть Отец, Сын и Святой Дух, Нерожденный, Рожденный и Исходящий. Эти же имена суть относительные (*relativa*), поскольку они относятся взаимно друг к другу (*ad se invicem referuntur*). В самом деле, когда говорится “Бог”, то этим обозначается сущность (*essentia*), поскольку это говорится о Боге Самом по Себе (*ad seipsum*). Когда же говорится “Отец”, “Сын” или “Святой Дух”, то это о Них говорится в отношении, так как Они взаимно относятся друг к другу. Ведь Отец называется Отцом не Сам по Себе, но по отношению к Сыну, поскольку у Него есть Сын. Так же и Сын называется Сыном относительно, поскольку у Него есть Отец; так же и Дух Святой, поскольку Он есть Дух Отца и Сына (*Patris Filiique Spiritus*). Итак, этими именами указывается на то, что Они взаимно

²¹⁴ *Isidor. Sent. I 1.1–6; I 8.5; Etymol. VII 1.10–13, 19–32* и др. Исидор также заимствует у Августина представление, свойственное и более ранним латинским авторам, о том, что поскольку Бог есть вечное бытие (*aeternus est*), только Он может в собственном смысле называться сущностью (*essentia*, *Etymol. VII 1.10*; ср. *Differ. II 4.12: essentia vero in Deo idcirco est dicta, quia semper est, nec incipiens quando, nec desinens est, sed esse semper proprium ejus est*), в то время как субстанцией Он называется в переносном смысле (*substantiam vero non proprie dicit, sed abusive*), так как в Нем нет акциденций (*Etymol. VII 4.12*). С другой стороны, если понимать под термином *substantia* то, что обладает абсолютно независимым и самобытным существованием, то можно и нужно называть Бога субстанцией: *substantia est hoc quod non est ab alio, sed semper ex sese est, hoc est propria intra se virtute subsistit* (*Differ. II 4.12*).

²¹⁵ *Etymol. VII 1.27*; цитируется Августин: *De civ. Dei XI 10*. Ср. *Sent. I 1.6: Ideo Deus dicitur simplex, sive non amittendo quod habet, seu quia non aliud est ipse, et aliud quod in ipso est*.

относятся друг к другу, а не на саму сущность, в которой Они едины. Следовательно, Троица заключается в относительных именах Лиц (*in relativis personarum nominibus*); при этом Божество не утраивается (*non triplicatur*), но пребывает в единичности (*in singularitate*). Ведь если бы оно утраивалось, мы ввели бы множество богов»²¹⁶.

Помимо этого различия имен на существенные и относительные, Исидор использует августиновскую «психологическую теорию» Троицы, в частности, такую «тринитарную модель», как *память – мышление – воля*, с помощью которой он характеризует единство и различие в Божественной Троице:

«Троица именуется [так] потому, что из неких трех образуется целиком единое (*totum unum*), как бы Триединство (*Triunitas*); как, например, память, мышление и воля (*memoria, intelligentia et voluntas*), благодаря которым ум (*mens*) имеет в себе некий образ Божественной Троицы (*quamdam imaginem divinae Trinitatis*). В самом деле, хотя они три, но суть едины, поскольку и каждое по отдельности пребывает в себе, и все вместе — во всех вместе (*omnia in omnibus*). Следовательно, Отец, Сын и Святой Дух суть и Троица и единица (*Trinitas et unitas*). Ведь одно и то же одновременно и одно, и Три (*idem enim unum, idem et tria*). По природе одно, а по Лицам — Три. Одно по причине общности могущества (*propter majestatis communionem*), Три по причине особых свойств Лиц (*propter personarum proprietatem*). Ведь иной Отец, иной Сын, иной Дух Святой, но иной, а не иное (*alius quidem, non aliud*), поскольку это равно простое, равно неизменное и совечное Благо»²¹⁷.

Наконец, зависимость Исидора от Августина еще более очевидна в учении о Святом Духе как принципе единства и связи в Троице, а также о Его «двойном исхождении». Действительно, в 15-й главе первой книги «Сентенций», специально посвященной Св. Духу, Исидор подробно раскрывает оба этих августиновских положения:

«Святой Дух есть Творец, так же как Отец и Слово ... Он есть Дух Отца и Сына (*Spiritus Patris et Filii*), и вследствие этого (*inde*) Отец и Сын суть едины (*unum sunt*), потому что Отец не имеет ничего такого, чего не имел бы Сын. Ведь одна вещь, принадлежащая двум и [Им] единосущная (*res una et duorum consubstantialis*), не могла бы исходить одновременно от Них Обоих и одновременно пребывать [в Них] (*simul ab eis procedere et simul inesse*), если бы не была единством Тех, от Которых исходит (*unum fuerit, a quibus procedit*). Потому Церковь получила залог Духа Святого, чтобы посредством Того все верующие были соединены в одно тело, посредством Кого Отец и Сын едины по сущности (*per quem Pater et Filius*

²¹⁶ Etymol. VII 4.5–8. Ср. Differ. II 3.11: Quomodo tria unum sunt, et unum tria? Quomodo ad se invicem relative tria sunt, et essentialiter unum sunt?

²¹⁷ Etymol. VII 4.1–3. Ср. Ibid. XI 1.12–13. Mens autem vocata, quod emineat in anima, vel quod meminit, unde et immemores amentes. Quapropter non anima, sed quod excellit in anima mens vocatur, tanquam caput ejus, vel oculus. Unde et ipse homo secundum mentem imago Dei dicitur. Ita autem haec omnia adjuncta sunt animae, ut una res sit. Pro efficientiis enim causarum diversa nomina sortita est anima. Nam et memoria mens est, unde et immemores amentes; dum ergo vivificat corpus, anima est; dum vult, animus est; dum scit, mens est; dum recollit, memoria est; dum rectum judicat, ratio est; dum spirat, spiritus est; dum aliquid sentit, sensus est. Ср. также Differ. II 29.96–97.

unum essentialiter sunt), о чем говорит Сам Спаситель, обращаясь к Отцу: “Да будут едины, как и Мы едины” (Ин. 17:11)»²¹⁸.

Как представляется, в этих словах Исидора достигает кульминации та древняя тенденция латинского тринитаризма, в которой, начиная уже с Тертуллиана, Св. Дух рассматривался не только как третье Лицо Троицы, но и как общая Божественная сущность Отца и Сына, а затем — как Их общая принадлежность (*res*), субстанциальная связь и взаимная Любовь, которой любят друга Отец и Сын. Подобно Августину, в самом имени Святого Духа Исидор усматривает указание на Его отношение одновременно к Отцу и Сыну, поскольку Он есть «Дух Обоих» (*eorum Spiritus, amborum Spiritus*) и «как бы единосущная святость Обоих» (*tanquam sanctitas coessentialis et consubstantialis amborum*)²¹⁹. В свете всего этого неудивительно, что Исидор неоднократно говорит об исхождении Св. Духа от Отца и Сына (*solus de Patre et Filio procedit, ex Patre Filioque procedit, ex utroque procedit*), рассматривая это как Его особое личное свойство²²⁰. Это учение о «двойном исхождении» Св. Духа, столь часто подчеркиваемое Исидором, еще при его жизни было внесено в деяния двух Толедских соборов — третьего (589 г.) и четвертого, проходившего при его деятельном участии в 633 г.²²¹ Так, благодаря усилиям Севильского епископа одно из положений тринитарной доктрины Августина впервые стало рассматриваться как необходимый догмат христианской веры²²², впоследствии неоднократно повторенный на Толедских соборах VII века и вошедший в литургическую практику испанской Церкви²²³.

3.5. *Беда Достопочтенный и конец латинской патристики.* Как принято считать, последним значительным латинским христианским писателем эпохи патристики был св. Беда (672/673–735 гг.)²²⁴ — смиренный монах одного из монастырей в Нортумбрии, в северной Англии, проведший в нем всю свою жизнь²²⁵ и оставивший после себя огромное учено-литературное наследие. В своей краткой

²¹⁸ Sent. I 15.1–2. Cp. Hist. Goth. 53: Spiritum sanctum inseparabiliter a Patre Filioque procedere, et esse amborum unum Spiritum, unde et unum sunt.

²¹⁹ Etymol. VII 3.2, 5.

²²⁰ Etymol. VII 3.1–8; VII 4.4; Differ. II 3.7–10; Sent. I 15.2; De eccl. offic. II 24.1 и др.

²²¹ См. Concil. Tolet. III, PL 84, 343 = ES. № 470 (Symbolum Recaredi regis); Concil. Tolet. IV. Can. 1, PL 84, 365 = ES. № 485; cp. *Isidor. Hist. Goth.* 53.3.

²²² На это указывает не только включение *Filioque* в Символ веры III Толедского собора 589 года, но и присоединение к нему следующей анафемы, которой предаются все, кто не исповедует, что Св. Дух исходит от Отца и Сына: III. Quicumque Spiritum sanctum non credit aut non crediderit a Patre et Filio procedere, eumque non dixerit coaeternum esse Patri et Filio et coessentialem, anathema sit (PL 84, 346D–347A). Кроме того, долгое время считалось, что в цитированный на этом соборе Никео-Константинопольский Символ веры впервые было добавлено слово *Filioque* («и от Сына», см. *Mansi J. D. Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*. T. IX. Col. 981D). Однако, скорее всего, это следует признать позднейшей интерполяцией (ES. P. 160; *Siecienski*. 2010. P. 69).

²²³ См., например, Concil. Tolet. VI, PL 84, 393–394 = ES. № 490; Concil. Tolet. IX, PL 84, 453–454 = ES. № 527 и др. Подробнее о *Filioque* на Толедских и других западных соборах в VII–VIII вв. см. *Siecienski*. 2010. P. 69, 88–93.

²²⁴ Точка зрения о том, что латинская патристика заканчивается фигурой Беды Достопочтенного, т. е. в 30-х годах VIII века, широко распространена в современной зарубежной науке. См., например, *Clavis Partum Latinorum* / Ed. E. Dekkers. Turnhout, 1961². P. XIX–XX; *Patrologia*. Vol. IV. Dal Concilio di Calcedonia a Beda. I. Padri latini / A cura di A. di Berardino. Genova, 1996. P. 8 и др. Некоторые исследователи заканчивают эпоху латинской патристики еще ранее — фигурой Исидора Севильского, т. е. в 30-х годах VII века (см., например, *De Labriolle*. 1920. P. 688–689; *Rusch W. G. The Later Latin Fathers*. London, 1977. P. VII), или вовсе фигурой Бозэция (см. *von Campenhausen H. F. Lateinische Kirchenväter*. Stuttgart, 1986. S. 223–251).

²²⁵ Подробнее о жизни Беды См. *Гвоздецкая Н. Ю.* Беда: монах, ученый, поэт // Интеллектуальная история в лицах. Иваново, 1996. С. 25–40; *Ненарокова М. Р.* Смиренный монах и учитель // Альфа и Омега. 1998. № 4(18). С. 238–246; *Фокин*. 2002. С. 426–432.

автобиографии он перечисляет 40 своих сочинений самой разнообразной тематики²²⁶: риторико-грамматические, натурфилософские, исторические, экзегетические, агиографические, поэтические, эпистолярные. Многие из них, такие как «О природе вещей» (*De natura rerum*), «О временах» (*De temporibus*), «О порядке времен» (*De temporum ratione*), «Шестоднев» (*Hexaemeron*), «О правописании» (*De orthographia*), «О метрическом искусстве» (*De arte metrica*), «О фигурах и тропях Св. Писания» (*De schematibus et tropis S. Scripturae*), «Церковная история англо» (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*), наряду с учебными руководствами и энциклопедическими трудами Боэция, Кассиодора и Исидора Севильского, прочно вошли в «золотой фонд» средневековой западной литературы, а их автор, прозванный «Достопочтенным»²²⁷ стал «великим духовным руководителем древней Англии»²²⁸.

Хотя у Беда нет специальных сочинений, посвященных тринитарному вопросу, который в то время уже не был столь актуален, как прежде, Беда касается этой темы в своих экзегетических трудах, написанных под сильным влиянием Августина. Прежде всего, мы встречаем у него августиновское определение Троицы как единого Бога: «Сама единая и неделимая Троица, Отец, Сын и Святой Дух, есть единственный и единый Бог» (*ipsa una et individua Trinitas, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, solus et unus Deus*)²²⁹. В своем «Шестодневе» Беда развивает тринитарную интерпретацию библейского рассказа о сотворении человека по образу Божию:

«Когда говорится: “Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему” (Быт. 1:26), этим ясно указывается на единство Святой Троицы (*unitas sanctae Trinitatis*). В самом деле, если в предшествующем рассказе о творении мира нам внушалась мысль о Ней таинственным образом (*mystice*), когда говорилось: “И сказал Бог: Да будет”, “и сотворил Бог”, “и увидел Бог, что это хорошо”. Теперь же Она указывается более ясно, когда говорится: “Сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему”. И справедливо, поскольку пока не появился тот, кто мог бы научиться, проповедь Божества была сокрыта в глубине. А когда положено начало ожиданию творения человека, открывается вера и ясно сообщается истинное учение (*dogma veritatis*). Действительно, когда говорится: “Сотворим”, показывается единое действие трех Лиц (*una trium personarum operatio*). А когда за этим следует: “по образу Нашему и по подобию Нашему”, указывается единая и равная сущность той же Святой Троицы (*una et aequalis substantia ejusdem sanctae Trinitatis*). Итак, каким образом будет один образ и подобие [у Троицы], если Сын меньше Отца, а Святой Дух меньше Сына? Если слава всей Троицы не будет одной и той же самой сущности [и] власти (*consubstantialis ejusdem potestatis*)? Или каким образом говорится: “Сотворим”, если у трех Лиц в одном Божестве (*trium in una deitate personarum*) не будет общей действующей силы? (*cooperatrix virtus*)»²³⁰

²²⁶ *Beda. Hist. eccl. Angl. V 24.*

²²⁷ Титул Беда «Достопочтенный» (*venerabilis*), известный с IX в. или с сер. X в. (*Browne. 1879. P. 20*), по одному средневековому преданию, был открыт ангелом монаху, составлявшему эпитафию Беда, в которой были такие слова: *Nas sunt in fossa Bedae venerabilis ossa* («В сей могиле лежат кости досточтимого Беда»). Этот титул использовали в VIII–IX вв. Алкуин, Амальрий и Павел Диакон, а на Аахенском соборе 835 г. Беда был провозглашен «досточтимым и удивительным учителем современности». На основании этого 13.11.1899 г. папа Лев XIII объявил Беду учителем Церкви (*doctor Ecclesiae*).

²²⁸ *Soames. 1830. P. 136.*

²²⁹ *Exp. Marci Euang. III 10, PL 92, 231C; Exp. Lucae Euang. V 18, PL 92, 554; Exp. Ep. Iudae, PL 93, 124–125.*

²³⁰ *Hexaem. I, PL 91, 28–29.*

В этом рассуждении Беда, с одной стороны, следует за Августином²³¹, когда видит указание на особый характер творческого действия каждого из Лиц Троицы: Отец повелевает («И сказал Бог: Да будет»), Сын исполняет повеление («и сотворил Бог»), а Св. Дух одобряет и благословляет («и увидел Бог, что это хорошо»). С другой стороны, Беда использует тему человека как образа Божия не для доказательства Троичности Бога, а для доказательства Его единства, что нехарактерно для Августина²³². Однако в том же «Шестоднев» мы встречаем августиновскую «психологическую тринитарную модель»: *память – мышление – воля*, когда Беда рассматривает вопрос о том, что число три наиболее соответствует

«набожности нашего духа (*devotioni nostrae mentis*) по причине памяти, которой мы помним Бога (*propter memoriam qua Deum recolimus*), по причине мышления, которым мы познаем [Его] (*propter intelligentiam qua cognoscimus*), и по причине воли, которой мы любим [Его] (*propter voluntatem qua diligimus*)»²³³.

Вместе с тем, мы практически не встречаем у Беды августиновского учения о «двойном исхождении» Св. Духа. Более того, он неоднократно прямо утверждает, что Дух исходит от одного Отца, как, например, в следующей гомилии:

«Сын рожден от Отца, и Святой Дух исходит от Отца (*et Spiritus sanctus de Patre procedit*). И услышит Дух от Того, от Кого исходит, ведь не от Самого же Себя, но от Того, от Кого исходит. От Кого у Него сущность, от Того, конечно же, и знание (*a quo illi est essentia, ab illo utique et scientia*)»²³⁴.

Если иногда Беда называет Св. Дух «Духом Обоих» (*amborum Spiritus*)²³⁵, из этого он не делает выводов о Его «двойном исхождении», которое он упоминает лишь один раз (!), и то в точности воспроизводя слова папы Григория Великого о том, что посылание Духа (*missio*) есть Его исхождение (*processio*) и что Он и посылается, и исходит как от Отца, так и от Сына²³⁶. Можно лишь предположить, что в VIII веке в северной Англии, где Беда провел всю свою жизнь, вероятно, под влиянием древнеирландской христианской традиции²³⁷ еще сохранялось древнее патристическое учение о монархии Отца и исхождении Св. Духа от Него одного.

²³¹ См. *Aug. De Gen. ad litt.* I 6.10; II 4.40.

²³² Кроме того, вслед за папой Григорием Великим, Беда видит указание на единство сущности и различие Лиц Троицы в явлении трех ангелов Аврааму и в видении Серафимов пророком Исаией: *Quod tres viri ei apparuerunt, mysterium est sanctae Trinitatis; denique cum tres vidisset, unum adoravit, et precatus est Dominum, quia etsi in personis est Trinitas, in divinitate est tamen una et coadoranda Dominantis aequalitas, sicut etiam in Isaia cum angelicae virtutes gloriam sanctae Trinitatis canerent dicentes: Sanctus, Sanctus, Sanctus, mox unitatem dominationis ac deitatis subjungunt addentes: Dominus Deus omnipotens, plena est omnis terra gloria ejus* (Hexaem. IV, PL 91, 166).

²³³ Hexaem. II, PL 91, 99C. Это практически дословная цитата из Августина: *Contra Faust.* XII 19. Ср. также *Aug. De Trinit.* XV 28.51: *Meminerim tui, intelligam te, diligam te.*

²³⁴ *Hom.* II 4, PL 94, 161. Ср. *Exp. Lucae Euang.* IV 15, PL 92, 528 (*Hom.* II 11): *Neque enim Spiritus sanctus de creatura quae Patri est subjecta et Filio, erat accepturus quod ait: De meo accipiet, sed utique de Patre, de quo procedit Spiritus, de quo natus est Filius.* Ср. *Exp. Act.* 10, PL 92, 970: *sive Spiritum dicas, et Deum Patrem, a quo procedit Spiritus, et Filium, quia Filii quoque est Spiritus, nuncupasti.*

²³⁵ *Hom.* II 7, PL 94, 166.

²³⁶ *Hom.* II 10, PL 94, 181–182: *mittitur profecto Spiritus a Patre, mittitur et a Filio; procedit a Patre, procedit et a Filio, quia et ejus missio ipsa processio est qua ex Patre procedit et Filio.*

²³⁷ В VI–VII вв. эта ирландская христианская традиция проникает и в Европу благодаря усилиям перебравшихся сюда ирландских монахов — Гильда, Колумбана, Галла и др. См. *De Labriolle.* 1920. P. 41–42; *Patrologia.* Vol. IV. 1996. P. 436–462.

3.6. *Выводы.* Итак, мы выяснили, что развитие тринитарной доктрины на латинском Западе в V–VIII вв. происходило при доминирующем влиянии тринитарной мысли Августина. Как справедливо отмечает Дж. Салливан, «на заре Средних веков западные писатели или просто кратко повторяли кое-что из учения Августина о образе Троицы, как это делали Фульгенций и, в несколько меньшей степени, Кассиодор и Исидор, или, по крайней мере, были склонны видеть в Августине своего главного руководителя в теологических вопросах, как это делали Проспер Аквитанский, Григорий Великий, Беда Достопочтенный и даже Боэций»²³⁸. Это влияние было обусловлено, с одной стороны, быстрым и практически повсеместным распространением на Западе трудов Августина, который стал рассматриваться в качестве главного авторитета в области христианской философии и теологии, а, с другой стороны, несомненным превосходством философско-теологической мысли Августина над учением всех остальных западных христианских мыслителей, затрагивавших в своих сочинениях тринитарный вопрос. Основные направления этого доминирующего влияния можно свести к следующему. Во-первых, это учение об *абсолютном единстве и простоте Бога* как единой, простой, неделимой и неизменной субстанции, в которой растворяется все множество свойств, атрибутов и иных различий, кроме различия Лиц. Во-вторых, это учение об *относительной предикации* Лиц Троицы или о Их различии согласно *категории отношения* (*relativum, ad aliquid*), которая никак не нарушает внутреннего единства и простоты Божественной субстанции и, как показал Боэций, фактически означает разные способы отношения единого Бога к Себе Самому. В-третьих, это учение об *«аппropriации»*, т. е. особом способе приписывания общих Божественных атрибутов отдельным Лицам Троицы. В-четвертых, это представление о Св. Духе как *принципе субстанциального единства, связи и любви* в Троице и тесно связанное с ним учение о *«двойном исхождении»* Св. Духа, которое в VI–VIII вв. получило самое широкое распространение в разных частях западного мира и приобрело классическую форму «учения о *Filioque*», которое впервые стало рассматриваться как необходимый догмат христианской веры, включенный в так называемый «Афанасиевский Символ», или «Символ *Quicumque*», равно как и в различные Исповедания веры и акты поместных соборов, а также в литургическую практику некоторых западных Церквей. В-пятых, это *«тринитарная онтология»* и особенно *«психологическая теория»* Троицы, в том числе учение о «внутренней речи» (*interna locutio*), с помощью которых латинские теологи данного периода стремились уяснить себе и выразить в рациональной форме тайну Божественного Троиединства и отношений внутри Троицы. Именно в этой сфере мы наблюдали не только простое воспроизведение или копирование августиновского образца (хотя и это имело место), но и его определенное развитие и дополнение в форме нового синтеза, как, например, у Фульгенция, Клавдиана Мамерта, Арнобия Младшего и Кассиодора. Важность этой составляющей тринитарной доктрины Августина нашла свое подтверждение в том, что на XVI Толедском соборе 693 года в Исповедание веры была включена не только доктрина о *Filioque*, но и «психологическая теория» Троицы в форме августиновской «тринитарной модели»: *память – мышление – воля* (*per comparativam similitudinem Trinitatis, qua dicitur memoria, intelligentia et voluntas*); причем последний элемент этой модели — *воля* — была прямо отнесена к Лицу Св. Духа (*voluntas ad personam sancti referatur Spiritus*)²³⁹.

Таким образом, вместе с широким распространением на латинском Западе в V–VIII вв. тринитарной доктрины Августина, особенно в той логической форме, которую ей придал Боэций, лежащая в ее основе «латинская тринитарная парадигма», предполагающая абсолютную простоту Бога и превосходство в Нем единства над Троичностью, сущности — над Лицами, получила статус нормативной и полностью

²³⁸ Sullivan. 1963. P. 207.

²³⁹ Concil. Tolet. XVI, Symbolum, 27, PL 84, 534C (= ES. № 573).

вытеснила собой элементы «греческой тринитарной парадигмы», такие как монархия Отца, превосходство Ипостасей над сущностью, «социальная теория» Троицы, исхождение Св. Духа от одного Отца, которые мы время от времени еще встречаем у латинских теологов этого периода, таких как Фавст Регийский, Геннадий Марсельский, Арнобий Младший и Беда Достопочтенный. На этом заканчивается формирование латинской тринитарной доктрины и ее характерных черт, благодаря которым она, вобрав в себя значительный философский элемент, существенно отличается от греческого патристического тринитаризма. Дальнейшее развитие этой доктрины на Западе связано с прогрессом в области логики и метафизики, достигнутым с помощью сочетания платонизма августиновского толка с аристотелизмом в средневековой схоластике, что выходит за рамки нашего диссертационного исследования. Нам осталось лишь подвести его общие итоги.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как показало наше исследование формирования тринитарной доктрины в латинской патристике II–VIII вв., классическая античная логика, онтология, эпистемология и психология играли в этом процессе далеко не последнюю роль. В самом деле, уже первый латинский христианский мыслитель — апологет Тертуллиан, тринитарное учение которого оказалось одной из самых успешных попыток решить тринитарную проблему в *ранний период христианской патристики* (150–325 гг.), ввел в научный оборот целый ряд специальных терминов и формул, таких как «Троица» (Trinitas), «сущность» (substantia), «лицо» (persona), «одна сущность – три Лица» (una substantia, tres personae), «единство сущности» (unitas substantiae), «произношение» (prolatio) и др., которые прочно вошли в западную философскую и теологическую традицию. Кроме того, вслед за Филоном Александрийским и греческими апологетами Тертуллиан использует восходящую к стоикам *теорию двойственного Логоса* как Разума (ratio) и Слова (sermo) Бога, проходящего в своем бытии две стадии: внутреннюю (*идеальную*) и внешнюю (*реальную*), когда Логос становится самостоятельным действующим агентом творения мира. В качестве Его вспомогательного агента (заместителя или советника) у Тертуллиана выступает Святой Дух, Который происходит от Отца через посредство Сына. При этом по сравнению с греческими апологетами это учение Тертуллиана следует признать гораздо более рационально осмысленным и последовательно продуманным. В нем Сын и Дух выступают не просто как безличные силы или инструменты Бога Отца, но приобретают статус самостоятельных Лиц (personae, res substantivae). Более того, Тертуллиан признает Божественными все Лица Троицы, когда и Отец Бог, и Сын Бог, и Дух Святой Бог, и каждый из Них — Бог, и все Они вместе составляют единую Божественную реальность, обладающую единой сущностью (substantia), статусом (status) и могуществом (potestas), но различающуюся по форме (forma), порядку (gradus) и проявлению (species). Основой Их единства является Божественная сущность (substantia), понимаемая Тертуллианом в духе стоицизма как неизменная основа, материальный субстрат Божественного бытия, именуемый у него «Духом» (spiritus = стоическая πνεῦμα). При этом особенностью пневматологии Тертуллиана, так же как и многих последующих латинских христианских авторов, является то, что термин *Spiritus* означает у него не только третье Лицо Троицы — Святой Дух, но и саму Божественную субстанцию, общую для всех трех Лиц, или Божественную природу Логоса. Отсюда в латинском тринитаризме возникает тенденция к *бинитаризму* — отождествлению второго и третьего Лица Троицы. Далее, ключевое для тринитарного учения Тертуллиана понятие «икономии» (ratio oeconomiae), заимствованное им у Иринея Лионского, имеет у него специфическое значение, предполагающее особую внутреннюю «организацию» Божественного бытия (divina dispositio), особое систематическое «распределение» единой Божественной сущности по трем Лицам, исключающее ее дробление или разделение. При этом используемая Тертуллианом специальная логико-философская терминология (которую по праву можно назвать его *категориальным аппаратом*), применяемая им для описания единства и различия в Боге, совершенно оригинальна и лишь отчасти напоминает стоические и аристотелевские категории. Все попытки вывести данную терминологию из какой-то одной школьной традиции оказались неудачными, равно как и попытки вывести ее целиком из юридической лексики. Таким образом, из тринитарного учения Тертуллиана в целом можно сделать вывод о том, что для решения тринитарной проблемы он, помимо библейского и патристического материала, в значительной степени опирается на современную ему философскую

традицию, будь то стоическую, перипатетическую или даже среднеплатоническую, а также использует общие логико-философские и политико-юридические теории, позволившие ему впервые в истории христианской религиозно-философской мысли сформулировать рационально осмысленное и логически состоятельное тринитарное учение.

Разработанные Тертуллианом специальные термины и формулы, предложенные им оригинальные концепции и перспективные подходы к решению тринитарной проблемы оказались востребованными уже его ближайшими интеллектуальными последователями — Киприаном, Новацианом и Дионисием Римским. Из них наиболее существенный вклад в развитие латинского тринитаризма внес римский пресвитер Новациан, чья тринитарная доктрина стоит в сильной зависимости от учения Тертуллиана, которое он углубил и обогатил представлением о *бестелесности* Бога и *вечном рождении* Сына–Логоса. В качестве определенного отступления от магистральной линии развития латинского тринитаризма могут рассматриваться тринитарные учения двух последних латинских апологетов — Арнобия и Лактанция. Прежде всего, это выразится в их генотеистическом представлении об *иерархии божественных существ*, составляющих своего рода «семейство богов», во главе которого стоит Высший Бог, Отец, производящий все остальные божественные существа посредством порожденной им духовной Силы — Сына, или Христа, Который находится в подчиненном положении к Отцу и исполняет Его волю в мире. При этом, в отличие от Арнобия, учение Лактанция гораздо ближе к учению Тертуллиана и Новациана, поскольку он использует разработанные ими термины («субстанция», «лицо») и концепции (теория «двойственного слова» и разные типы единства Божества, от субстанциального единства до единства власти и общей интеллектуально-волевой деятельности). Однако его невнимание к третьему Лицу Троицы, Св. Духу, привело его к полному отождествлению Сына с Духом (*бинитаризму*) в согласии с ранней латинской пневматологической тенденцией, достигшей у него высшей точки своего развития.

Тринитарная доктрина латинских христианских мыслителей III – начала IV вв. оказалась широко востребованной уже в следующий период — *эпоху тринитарных споров* (325–381 г.). Действительно, учения латинских ортодоксальных теологов этого периода, известных под именем «западных никейцев» за свою приверженность Никейскому собору 325 г. и его Символу веры, в число которых входили епископ Осий Кордовский, Потамий Лиссабонский, Фебадий Агенский, Евсевий Верцельский, Лукифер Каларийский, Иларий Пиктавийский, Зинон Веронский, Дамас Римский, Григорий Эльвирский, Фаустин, Амвросий Миланский, Иероним Стридонский, Руфин Аквилейский и некоторые другие, сочетают в себе характерные черты раннего латинского тринитаризма с его концепцией «единой сущности и трех Лиц» (*una substantia tres personae*), обладающих помимо одной и той же сущности единой властью и могуществом, с Никейским учением о «единосущии» Отца и Сына (*unius substantiae*). Две эти тенденции у «западных никейцев» пришли в полное согласие и взаимное дополнение. При этом для осмысления и формулирования своей тринитарной доктрины они опирались как на учение современных им греческих христианских мыслителей — св. Афанасия Александрийского, «омиусиан», Великих Каппадокийцев, Дидима Слепца и др., так и на античную философскую традицию, представленную учениями стоиков, неоплатоников и Аристотеля. Это видно, во-первых, из того, что в ходу оставалось стоическое учение о мировом Логосе в его христианизированной филоно-среднеплатонической форме. При этом, в связи с учением о вечном бытии Логоса в качестве второго Лица Троицы, а не просто посредствующего творческого агента, распространенная в II–III вв. теория «двойственного слова» за небольшим исключением была отброшена как не удовлетворявшая нуждам полемики с арианством. Во-вторых, латинские

христианские мыслители второй половины IV века использовали целый ряд философских терминов, таких как «сущность» (*substantia, essentia*), «природа» (*natura*), «род» (*genus*), «лицо» (*persona*), «предмет» (*res*), «самостоятельно существующее» (*subsistens, consistens, subsistentia*), «принадлежность природы» (*res naturae*), «особое свойство» (*proprium, proprietas*), «способ существования» (*quomodo esse, species, modus*) и некоторые другие. При этом одни видели в понятии «сущность» (*substantia, essentia*) выражение абсолютности и независимости бытия Бога (Григорий Эльвирский, Амвросий Миланский, Иероним Стридонский); другие понимали сущность в духе Тертуллиана как общий материальный субстрат, лежащий в основе трех Божественных Лиц (Фебадий); наконец, третьи отождествляли сущность с понятием «природа» и «род» и понимали Божественную сущность в универсально-родовом смысле (Иларий Пиктавийский, Амвросий Миланский, Григорий Эльвирский). В последнем случае речь идет о воспроизведении на латинской почве учения Великих Каппадокийцев о различии «сущности» и «ипостаси» как общего и частного (индивидуального), базирующегося на аристотелевском различении «первых» и «вторых» сущностей в *Категориях*. В-третьих, большинство западных «никейцев» прибегали к различным рациональным аналогиям тринитарного догмата, хотя и считали их неадекватными Божественной реальности. Среди таких аналогий были как физические (источник – река, свет – сияние, море – пролив), так и антропологические (ум – слово) и социальные (вид – индивид, родители – потомство); при этом одни аналогии могли служить дополнением для других. Значительный прогресс в IV веке наблюдался в учении о третьем Лице Троицы — *Святом Духе*. Латинским теологам удалось теоретически обосновать Его Божественный статус, единосущие с двумя другими Божественными Лицами и полное равенство с Ними во всех существенных атрибутах. Однако им не удалось четко определить место Св. Духа во внутритроичных отношениях, а также адекватно описать способ Его вечного исхождения и отличие этого исхождения от Его временного посланничества в мир. Более того, у латинских христианских мыслителей второй половины IV века наблюдается устойчивая тенденция рассматривать Св. Дух в качестве *объединяющего начала* в Троице — как общую «принадлежность» (*res*), силу (*potentia*) и даже само Божество (*divinitas*) Отца и Сына, или как Их взаимную связь (*fretum*, «канал») и общий дар (*munus, donum*). Встречается у них и представление о «двойном исхождении» Св. Духа, впоследствии легшее в основу западного учения о *Filioque*.

Наибольший вклад в формирование латинской тринитарной доктрины во второй половине IV – начале V вв. внесли, с одной стороны, св. Иларий Пиктавийский и св. Амвросий Миланский, а с другой — Марий Викторин и Аврелий Августин. Действительно, св. Иларию впервые после Тертуллиана удалось создать на Западе универсальную тринитарную доктрину, отвечавшую требованиям своего времени и включившую в себя множество элементов греческой тринитарной мысли, известных ему через учение св. Афанасия Александрийского и Василия Анкирского. Основные черты этой доктрины таковы. Прежде всего, это учение о «монархии Отца», который рассматривается Иларию в качестве единственной *Причины* (*auctor*) бытия Сына и Св. Духа, а также *Источника единства* в Троице. В связи с этим учение Илария о едином Боге по своей сути совпадает с его учением о Боге Отце и атрибутах Его Божественной природы, полнота которой необходимо предполагает рождение Им Сына и изведение Духа. Во-вторых, это Никейское представление о рождении Сына «из сущности Отца» (*de substantia Patris*), обеспечивающее Ему «единосущие» с Отцом. В-третьих, это учение о Сыне как совершенном Образе Отца, отражающем в Себе всю полноту Его природы (*imago naturae, imago substantiae*). В-четвертых, это различие между Божественной сущностью (*essentia, substantia*) или природой (*natura*) как *универсально-родовой* (*genus*) и Лицами как самостоятельными *индивидами* (*res*)

substantivae, subsistentes, subsistentiae), т.е. между οὐσία и ὑπόστασις в терминологии греков. С этим также тесно связана использованная Иларием «социальная модель» Троицы, в которой единство Божественных Лиц мыслится не только как единство универсально-родовой сущности, но и как теснейшая взаимосвязь и взаимообщение трех совершенных Лиц, обладающих одним и тем же знанием (*mutua scientia, perfecta cognitio*), волей (*voluntas*), силой (*virtus*) и действием (*opus*). В целом, тринитарная доктрина св. Илария, во многом сохранив верность ранней латинской традиции, включила в себя множество новых элементов греческой тринитарной мысли и оказала непосредственное влияние на тринитарное учение св. Амвросия Миланского.

Хотя в своем учении о Сыне Божиим Амвросий опирается на древнюю стоическую теорию мирового Логоса, которая имеет у него много черт, сходных с учением Филона Александрийского и раннехристианских апологетов, однако, в отличие от них, он не рассматривает Логос в качестве посредника между Богом и миром, субординированного и имеющего некую среднюю природу, но в духе своего времени считает Логос истинным Сыном Божиим и Богом, единосущным Отцу. Важным вкладом Миланского епископа в формирование латинского тринитаризма является окончательное утверждение представления о едином Боге как *единосущной и нераздельной Троице* (*Trinitas*). При этом Амвросий осмысляет древнюю тертуллиановскую формулу: *una substantia tres personae* в свете Каппадокийской формулы *μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις*. С ее помощью он подчеркивает как единство и неделимость Божественной сущности, так и индивидуально-конкретный характер каждого Лица Троицы, обладающего самостоятельным существованием и соответствующим собственным именем и свойством, что очень близко к понятию «ипостаси» и «ипостасных свойств» в учении Каппадокийцев, с которым Амвросий был хорошо знаком. Единая сущность (*substantia*) или природа (*natura*) Троицы, именуемая «Божеством» (*deitas, divinitas*), является у Амвросия *главным принципом единства* Бога, в чем он отличается даже от св. Илария, у которого таким принципом была «монархия» Отца. При этом Амвросий, так же как Иларий и Каппадокийцы, понимает Божественную сущность в *универсально-родовом смысле* (*natura communis, genus*). Таким образом, Троица представляет собой «родовое», или «универсальное единство» (*generalis unitas*), «нераздельную общность и союз» (*societas individua, societas quaedam et communio Patris et Filii et Spiritus sancti*), где единство общей сущности дополняется нераздельным единством и фактическим тождеством совместной жизни и деятельности трех Лиц, а также подтверждается «социальной аналогией». Так Иларию и Амвросию удалось перенести «греческую тринитарную парадигму», характеризующую различием «сущности» и «ипостаси» как общего и индивидуального, на западную почву, где она, тем не менее, не прижилась, будучи вскоре вытеснена основанной на неоплатонической метафизике «латинской тринитарной парадигмой» как оригинальным конструктом таких выдающихся западно-христианских мыслителей, как Марий Викторин и Аврелий Августин.

Действительно, Марий Викторин впервые в истории западной патристической мысли сформулировал *чисто рационалистическое* учение о Троице, которое строится не на библейских основаниях, а на логическом анализе таких метафизических категорий неоплатонизма и аристотелевской логики, как *единое – многое, потенция – акт, сущность – явление, содержание – форма, тождество – различие, покой – движение, бытие – жизнь – мышление*. При этом в качестве наиболее перспективной концепцией для построения тринитарной доктрины Викторин выбрал неоплатоническое учение об «умопостигаемой триаде», согласно которому, Бог (в интерпретации Викторина) есть единство трех необходимых Божественных атрибутов: *бытия, жизни и мышления*, которые логически и онтологически вытекают один из другого и соответствуют Ипостасям христианской Троицы. Соотношение между этими атрибутами у Викторина, так же как у Плотина, имеет динамический

характер, основанный на логике вечного вневременного процесса свободного самополагания и самоопределения Бога как чистого Бытия (Отца), не имеющего определения и формы, которое определяет себя сначала как Жизнь (Сын), исходящая от Него, а затем возвращается к Себе как Мышление (Дух), чем достигается полнота Божественного самосознания и самоопределения. Такая тринитарная схема или модель у Викторина подразумевает, с одной стороны, строгое *единство* Бога как *одной и той же единичной сущности* (*una substantia*), которая существует, живет и мыслит саму себя, обретая в этом процессе самоопределения свою форму и определенность. В ней Бог представлен как динамичная, саморазвивающаяся и самоопределяющаяся реальность, проходящая в своем развитии три фазы: *пребывание – исхождение – возвращение*. Так, основываясь на одном лишь логическом анализе метафизических понятий, Викторин впервые смог построить учение об «имманентной Троице», поскольку в нем троичность аналитически выводится из понятия о Боге как абсолютном Духе, свободно самополагающем и самоопределяющем свою внутреннюю жизнь совершенно независимо от каких-либо отношений к творению. Другой важной заслугой Викторина было то, что он вместо учения Плотина о трех иерархически подчиненных Первоначалах: Едином, Уме и мировой Душе выбрал в качестве аналога христианской Троицы «умопостигаемую триаду», элементы которой располагаются *горизонтально* на одном и том же уровне истинного, умопостигаемого бытия и всецело взаимоопределяют и взаимообуславливают друг друга. Это позволило Викторину не только эффективно опровергнуть арианское учение о неравенстве Отца и Сына по сущности, но и философски обосновать полное равенство и единосущие всех Ипостасей Троицы. Кроме того, основываясь на неоплатонических принципах «субстанциальной простоты» («все, что есть в Боге, есть Его сущность») и «импликации и превалирования» («все во всем, но каждое — особым образом»), Викторин убедительно продемонстрировал, каким образом Ипостаси Троицы могут быть и тождественными друг другу, и одновременно отличаться друг от друга преобладанием в каждой из Них того или иного элемента «умопостигаемой триады», который отражает функцию этой Ипостаси в едином процессе саморазвития и самоопределения Божественного Бытия. При этом, поскольку главным принципом единства Троицы у Викторина выступает Божественная сущность (*substantia, essentia*), с которой совпадают все ее атрибуты, такое тринитарное учение можно назвать *субстанциализмом* (или *эссенциализмом*), поскольку в нем Ипостаси Троицы производны по отношению к сущности, не будучи Ипостасями в смысле самостоятельных индивидов (как в тринитарном учении Каппадокийцев и многих западных «никейцев»), но представляя собой своего рода *потенции, функции, атрибуты* или *проявления* одной и той же единично-конкретной Божественной сущности. Кроме того, для подтверждения своего тринитарного учения Викторин опирается не на «социальную аналогию», как Каппадокийцы и западные «никейцы», а на «психологическую аналогию», в которой Троица представляется аналогично внутренней структуре индивидуальной души. Таким образом, именно благодаря Марию Викторину на Западе возникает абсолютно *новая тринитарная парадигма*, которую принято называть «латинской тринитарной парадигмой», где отправным пунктом рассуждения служит единая Божественная сущность, внутри которой различаются три Лица как ее существенные атрибуты или функции. Кроме того, в тринитарном учении Викторина, распадающегося на учение о «двух диадах» (Отец – Сын, Сын – Дух), третья Ипостась Троицы, Святой Дух, рассматривается скорее не в качестве самостоятельной Ипостаси, а в качестве одного из составных моментов бытия Сына как единого Божественного действия, имеющего разную направленность (*от* Бытия и *к* Бытию). Более того, учение Викторина о Духе как *субстанциальной связи* между Отцом и Сыном создало все необходимые теоретические предпосылки для возникновения западного учения о *Filioque*. Многие из этих новаторских идей

Викторина органично влились в тринитарную доктрину Аврелия Августина, который придал «латинской тринитарной парадигме» окончательную форму.

В самом деле, подобно Марию Викторину, Августин в своем осмыслении христианского учения о Троице, к которому он также подходит с чисто рационалистических позиций, максимально использовал различные философские ресурсы, такие как неоплатоническая метафизика и психология, аристотелевская логика и теория познания, наконец, латинская риторико-философская традиция. Для ранней формы тринитарной доктрины Августина, испытавшей на себе сильное влияние неоплатонической метафизики с ее миром умопостигаемых сущностей и категорий, вниманием к внутреннему миру души и познанию бестелесных идей, были характерны две разновидности. Во-первых, это «философская анагогия», предполагающая постепенное восхождение души из чувственного мира в мир умопостигаемый, происходящее благодаря просвещающему воздействию всеобщего Разума (у Августина — аналог Св. Духа), ведущего душу к познанию добродетелей, наук и самой бестелесной Истины и Премудрости (аналог Сына), а через Нее — к соединению с Высшим Началом и Высочайшей Мерой (аналог Отца). Во-вторых, это «тринитарная онтология», подразумевающая, что в каждой вещи сотворенного мира можно наблюдать три базовых характеристики или параметра (*единство – форма – порядок, бытие – форма – порядок, мера – форма – порядок, мера – число – порядок, мера – число – вес* и т. п.), которые предполагают, что их Первопричина также должна быть *тройственной* (*causa trina*), а значит, посредством обнаружения в мире подобной тринитарной онтологической структуры человеческий разум может прийти к познанию ее тройственной Первопричины — самой Божественной Троицы (Отец – причина бытия, Сын – причина формы и красоты, Дух – причина порядка и т. п.).

Эта ранняя форма тринитарной доктрины Августина постепенно трансформировалась в зрелую «психологическую теорию» Троицы, основанную на конструировании и анализе различных «психологических тринитарных моделей», в которых внутренняя жизнь Божественной Троицы познается по аналогии со структурой индивидуального самосознания человеческой души, обладающей набором из трех базовых характеристик или способностей, мыслимых в их потенциальном или актуальном состоянии и образующих так называемое «тринитарное *cogito*»: *быть – жить – мыслить, быть – знать – хотеть, быть – знать – любить, ум – знание – любовь, память – мышление – воля*. С этими «психологическими тринитарными моделями» тесно связаны «квази-психологические тринитарные модели», основанные на анализе акта чувственного восприятия и его интериоризации (*предмет – внешнее зрение – устремление воли, память – внутреннее зрение – устремление воли, талант – учение – польза*). Во всех этих «тринитарных моделях» каждый из трех элементов обладает своими особыми функциями, в то время как между всеми тремя элементами наблюдаются одни и те же характерные связи и отношения: *первый элемент* занимает базовое положение по отношению к двум другим и по сути является их онтологическим источником; *второй элемент* является образом или отражением первого на эпистемологическом уровне и происходит от первого элемента под воздействием *третьего элемента* — стремления, или воли, которая сама, первично происходя от первого элемента, выступает в роли *связующего начала* и выполняет объединяющую функцию между первым и вторым элементами, тем самым происходя одновременно от первого и от второго элемента. Кроме того, все три элемента хотя и отличаются друг от друга своими характерными функциями и особенностями, но вместе с тем образуют одно неразрывное единство (*unum, unitas*), взаимно включая друг друга и принадлежа *одной и той же единичной сущности* (*una eademque substantia*) — индивидуальной душе (*anima, animus*) или уму (*mens*). В связи с этим все три элемента представляют собой определенные *функции, способности или акты* одной и той же духовной сущности, посредством которых она *соотносится* с

внешним миром или с самой собой в процессе самообъективации и самопознания. Этот метод конструирования и анализа «психологических тринитарных моделей» можно рассматривать как своего рода синтез трех указанных выше разновидностей тринитарной рефлексии Августина: «философской аналогии», «тринитарной онтологии» и «психологической аналогии», поскольку он предполагает, что от анализа свойств и структуры внешних предметов и внешнего мира в целом, где ум обнаруживает различные «следы Троицы» («тринитарная онтология»), он переходит к анализу своих собственных актов внешнего восприятия («троица внешнего» и «внутреннего зрения»), а затем — к анализу внутренних актов самопознания, в котором ум различает три его базовые составляющие, выражаемые в виде различных «психологических триад»; наконец, на основе самопознания ум стремится возвыситься над самим собой и приблизиться к познанию Божественной Троицы как высшего и неизменного Бытия (Отец), Знания (Сын) и Воли, или Любви (Св. Дух). Тем самым Августин, подобно Марию Викторину развивал учение об «имманентной Троице», в котором внутренняя жизнь Бога как абсолютного Духа, помнящего, мыслящего и любящего Самого Себя, никак не зависит от каких-либо отношений к сотворенному миру. Эта «психологическая теория» Троицы стала наиболее значительным и оригинальным вкладом Августина в развитие христианской тринитарной доктрины; она была и остается уникальным и неповторимым явлением в патристике, предопределившим собою дальнейшее развитие тринитаризма на Западе на многие столетия вперед.

В согласии со своей «психологической теорией» Августин учит, что Бог — это абсолютно *простая, неделимая, единичная сущность или субстанция* (*sola substantia vel essentia quae Deus est*). Она и только она обладает самостоятельным и независимым существованием как *абсолютный Субъект*, объективирующий Свое содержание во внутреннем процессе самодифференциации и самоидентификации. Именно поэтому отношения между Лицами Троицы у Августина не рассматриваются наподобие отношений между тремя независимыми индивидами, обладающими собственным самосознанием. В противоположность тринитарной доктрине Каппадокийцев Августин отрицает саму возможность понимать соотношение между Божественной субстанцией и Лицами Троицы по типу соотношения родо-видовых и индивидуальных понятий. Кроме того, в соответствии с тщательно разработанным им принципом «Божественной простоты» («все, что Бог имеет, есть Он Сам»), он полностью устраняет всякое различие в Боге между такими категориями, как сущность и субстанция, субстанция и свойство, субстанция и лицо. По мнению Августина, единственная категория, которая может сказываться о Боге помимо субстанции, — это *категория отношения* (*relativum praedicamentum*). Поэтому Августин рассматривает в качестве главного принципа *единства* Бога *единичную и самотождественную Божественную субстанцию* (*una eademque substantia*), а в качестве главного принципа *различия* Лиц Троицы — Их *взаимные отношения* (*relationes, relative ad invicem*). Однако эти отношения Лиц в Троице фактически суть ни что иное, как три различные *внутренние отношения одной и той же единичной Божественной сущности к самой себе*, или, говоря точнее, три различные *внутренние состояния или акты*, посредством которых одна и та же Божественная сущность как помнящий, мыслящий и волящий абсолютный Субъект соотносится сама с собой, конституируя свою собственную внутреннюю жизнь, подобно тому, как человеческий ум, будучи единичной бестелесной сущностью и субъектом (*una mens, una substantia, unum subjectum*) соотносится с самим собой и конституирует свою внутреннюю жизнь с помощью актов внутренней памяти, мышления и любви к самому себе, тем самым представляя собой идеально возможную модель Божественной Троицы. С этим тесно связано и учение Августина о Св. Духе как *принципе единства и связи* в Троице, имеющее помимо библейских и патристических

и чисто философские основания. Будучи взаимной Любовью Отца и Сына, а также Их взаимным Желанием или Волей, происходящей от Них Обоих, Св. Дух осмысливается в качестве *субстанциальной связи* Троицы (*connexio, conjunctio, copulatio, communio*). Поскольку же понятие «связи» очень близко к понятию «отношения» (*relatio*) и фактически тождественно ему, можно сказать, что Св. Дух в тринитарном учении Августина рассматривается в качестве вечного *субстанциального отношения* между Отцом и Сыном, которое, так же как и взаимная любовь, в равной мере происходит как от Отца к Сыну, так и от Сына к Отцу. В этом заключаются истоки *философского обоснования* Августином учения о «двойном исхождении» Св. Духа от Отца и от Сына (*a Patre et a Filio, ab utroque*), впоследствии известного как «учение о *Filioque*», которое со временем стало восприниматься как одно из кардинальных догматических расхождений между западным и восточным христианством.

Поскольку в тринитарной доктрине Августина преимущественное значение имеет понятие *сущности* (*substantia vel essentia*), в которой, согласно принципу «Божественной простоты», исчезают все различия, его доктрина, так же как и доктрина Мариа Викторина, может быть названа «эссенциализмом», который радикально противоположен греческому «персонализму», где преимущественное значение имеет понятие «ипостаси» как конкретной индивидуальности, обладающей самостоятельным существованием и принадлежащей к общей Божественной природе, но не сводимой к ней. Так Августин и Викторин стали основоположниками так называемой «латинской тринитарной парадигмы», в которой элемент единства преобладает над троичностью, поскольку во главу угла здесь ставится понятие абсолютно простой, единой и неделимой Божественной сущности, внутри которой едва различаются три Лица как три ее функции, активности или способа ее соотношения с самой собой, тождественные как друг другу, так и самой Божественной сущности. Благодаря громадному авторитету Августина в области философии и теологии эта «латинская тринитарная парадигма» на Западе очень скоро стала доминирующей моделью рефлексии над тринитарным догматом, полностью вытеснив собой элементы «греческой тринитарной парадигмы», привнесенные на западную почву усилиями Илария, Амвросия и некоторых других западных «никейцев».

В самом деле, дальнейшее развитие тринитарной доктрины в латинской патристике «*поставгустиновского периода*» (430–735 гг.) происходило при доминирующем влиянии тринитарной мысли Августина, что видно, прежде всего, на примере таких западно-христианских авторов, как Квотвультдей, Фульгенций, Кесарий Арльский, Боэций, Кассиодор, Григорий Великий, Исидор Севильский и некоторых других. Основные направления этого влияния можно свести к следующему. Во-первых, это учение об *абсолютном единстве и простоте Бога* как простой, единой, неделимой и неизменной субстанции. Во-вторых, это учение об *относительной предикации* Лиц Троицы, или о Их различии согласно *категории отношения* (*relativum, ad aliquid*), которая никак не нарушает внутреннего единства и простоты Божественной субстанции и, как показал Боэций, фактически означает разные способы отношения единого Бога к Себе Самому. В-третьих, это учение об «*аппropriации*», т. е. особом способе приписывания общих Божественных атрибутов отдельным Лицам Троицы, выросшем из неоплатонических принципов «импликации и превалирования». В-четвертых, это представление о Св. Духе как *принципе субстанциального единства, связи и любви* в Троице и тесно связанное с ним учение о Его «*двойном исхождении*», которое в V–VIII вв. получило самое широкое распространение в разных частях западного мира и приобрело классическую форму «*учения о Filioque*», когда оно впервые стало рассматриваться в качестве необходимого догмата христианской веры. В-пятых, это августинская «*тринитарная онология*» и «*психологическая теория*» Троицы, в том числе учение о «внутренней

речи». При этом у некоторых латинских авторов «поставгустиновского периода» (Фульгенций, Клавдиан Мамерт, Кассиодор) мы встречаем не только простое воспроизведение или копирование августиновского образца, но и его определенное развитие и дополнение в форме нового синтеза.

Так, вместе с широким распространением на латинском Западе в V–VIII вв. тринитарной доктрины Августина, особенно в той логической форме, которую ей придал Боэций, лежащая в ее основе «латинская тринитарная парадигма», предполагающая абсолютную простоту Бога и превосходство в Нем единства над Троичностью, сущности — над Лицами, которые являются функциями или отношениями внутри самой Божественной сущности, получила статус нормативной и полностью вытеснила собой элементы «греческой тринитарной парадигмы», такие как монархия Отца, превосходство Ипостасей над сущностью, «социальная теория» Троицы, исхождение Св. Духа от одного Отца и др. Можно сказать, что едва возникнув, латинский «персонализм», обусловленный влиянием со стороны греческой христианской теологии и аристотелевской философии, уступил место латинскому «эссенциализму» как оригинальному конструкту западно-христианских мыслителей IV–VI вв., возникновение которого было обусловлено влиянием на них со стороны неоплатонической философии и аристотелевской логики. Именно это обстоятельство, в свою очередь, обусловило то, что западная тринитарная доктрина в целом отличается сугубо рационалистическим характером. Учения таких латинских христианских мыслителей, как Тертуллиан, Лактанций, Марий Викторин, Августин, Клавдиан Мамерт, Боэций, Кассиодор, в не меньшей, а гораздо большей степени, чем учения современных им греческих отцов Церкви, испытали на себе влияние античной философской мысли, что обусловило появление впоследствии таких характерных черт западной философской традиции, как рационализм, автономия разума, индивидуализм, субъективизм, психологизм. Западное учение о *Filioque*, не принятое на христианском Востоке и ставшее одним из важных доктринальных факторов, приведших к трагическому расколу между Католической и Православной Церквями в XI веке, также имеет чисто рационалистический характер. Интересно, что хотя это учение вызвало полемику в Византии уже в IX веке при Константинопольском патриархе Фотии, видевшем в нем опасное «догматическое новшество», другие характерные особенности «латинской тринитарной парадигмы», такие как принцип «Божественной простоты», «психологическая теория» Троицы, «относительная предикация» Лиц, метод «аппроприации» и др., оказавшие определяющее влияние на дальнейшее развитие тринитаризма на Западе¹, долгое время оставались незамеченными со стороны восточно-христианской религиозно-философской мысли. Только в конце XIX – в XX веке благодаря исследованиям таких ученых, как Т. Де Реньон, А. фон Гарнак, Ж. Тиксерон, Дж. Престидж, Г. Вольфсон, О. Дю Руа, Ф. Бурасса, П. Браун, К. ЛаКунья, К. Гантон, С. Н. Булгаков, А. Ф. Лосев, В. Н. Лосский, Х. Яннарас, И. Зизиулас и др., были обнаружены существенные различия между восточно-христианской и западно-христианской тринитарной традицией², происходящие, как мы убедительно продемонстрировали, из самих истоков этой традиции — латинской патристики II–VIII вв.

¹ См., например, *Sullivan*. 1963. P. 207–272; *Du Roy*. 1966. P. 458–463 и др.

² См., например, *De Régnon*. 1892. Vol. 1. P. 430–433; *Moltmann*. 1981. P. 16–18; *Hill*. 1982. P. 47–61; *Brown*. 1985. P. 273–301; *LaCugna*. 1991. P. 96–97; *Barnes*. 1995. P. 51–55; *Gunton*. 1997. P. 38–42; *Del Colle*. 1997. P. 132–133; *Louth*. 2002. P. 13–14 и др.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

I. Античные, патристические и средневековые авторы

Августин (Aug.)

De agone chr.	De agone christiano
Confess.	Confessiones
Contra Academ.	Contra Academicos
Contra Faust.	Contra Faustum Manichaeum
Contra Maximin.	Contra Maximinum
Contra Secundin.	Contra Secundinum Manicheum
Contra serm. Arrian.	Contra sermonem Arianorum
De civ. Dei	De civitate Dei
De divers. quaest.	De diversis quaestionibus octoginta tribus
De doct. christ.	De doctrina christiana
De duab. anim.	De duabus animabus
De fid. et symb.	De fide et symbolo
De Gen. ad litt.	De Genesi ad litteram
De Gen. contra Manich.	De Genesi contra Manicheos
De haeres.	De haeresibus
De lib. arb.	De libero arbitrio
De morib.	De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum
De nat. bon.	De natura boni
De ord.	De ordine
De praed. sanct.	De praedestinatione sanctorum
De quant. anim.	De quantitate animae
De Trinit.	De Trinitate
De ver. rel.	De vera religione
De vit. beat.	De vita beata
Enarr. in Ps.	Enarrationes in Psalmos
Enchir.	Enchiridion de fide, spe et caritate
Ep.	Epistolae
In Ioann.	Tractatus in Joannis Euangelium
Soliloq.	Soliloquia

Абеляр (Abaelard.)

Theol. sum. Boni	Theologia summi Boni
------------------	----------------------

Алкиной (Alcin.)

Epit.	Epitome
-------	---------

Амвросий Медиоланский (Ambros. Mediol.)

De fide	De fide
De incarn.	De incarnationis dominicae sacramento
De Isaac	De Isaac vel anima
De Iacob.	De Iacob et vita beata
De sacr.	De sacramentis
De Sp. St.	De Spiritu Sancto
Ep.	Epistolae

Exp. Luc. Hexaem.	Expositio Euangelii secundum Lucam Hexaameron
<i>Анастасий Синаит (Anastas. Sinaita.)</i> Serm. in constit. hom.	Sermoes in constitutionem hominis
<i>Апулей (Apul.)</i> De deo Socr. De Plat.	De deo Socratis De Platone et ejus dogmate
<i>Арий (Arius)</i> Ep. ad Euseb.	Epistola ad Eusebium Nicomediensis
<i>Аристей (Aristeas.)</i> Ep. ad Philocrat.	Epistola ad Philocratem
<i>Аристотель (Aristot.)</i> Anal. post. Categ. De anim. De cael. De juvent. et senect. Eth. Nicom. Metaph. Phys. Top.	Analitica posteriora Categoriae De anima De caelo De juventute et senectute Ethica Nicomachea Metaphysica Physica Topica
<i>Арнобий Младший (Arnob. Junior.)</i> De Deo trino et uno	Conflictus de Deo trino et uno
<i>Арнобий Старший (Arnob.)</i> Adv. nat.	Adversus nationes
<i>Афанасий Александрийский (Athan. Magn.)</i> Ad Serap. Contra Arian. Contra gent. De decret. De incarn. De incarn. et contra Arian. De sent. Dionys. De synod. Omnia mihi trad. Tomus	Epistolae quattuor ad Serapionem Orationes tres contra Arianos Contra gentes De decretis Nicaenae synodi De incarnatione Verbi De incarnatione et contra Arianos De sententia Dionysii De synodis Arimini et Seleucia In illud: Omnia mihi tradita sunt Tomus ad Antiochenos
<i>Афинагор (Athenag.)</i> Supplic.	Supplicatio pro Christianis
<i>Беда Достопочтенный (Beda)</i> Exp. Marci Euang. Exp. Lucae Euang. Exp. Ep. Iudae	In Marci Euangelium expositio In Lucae Euangelium expositio In Epistolam Iudae Expositio

Exp. Act. Hexaem. Hist. eccl. Angl. Hom.	Super Acta Apostolorum expositio Hexaameron sive In principium Genesis Historia ecclesiastica gentis Anglorum Homiliae
<i>Бонавентура (Bonavent.)</i> Breviloq. Itiner.	Breviloquium Itinerarium
<i>Бозций (Boeth.)</i> Com. in Porph. Contr. Eutychn. et Nest. De fide cath. De Trinit. Dial. in Porph. In Top. Cic. Quomodo subst. Utrum Pater	Commentaria in Porphyrium Contra Eutychnen et Nestorium De fide catholica De Trinitate Dialogi in Porphyrium Commentaria in Topica Ciceronis Quomodo substantiae bonae sint De praedicatione trium personarum
<i>Варнавы Послание</i>	<i>Barnab.</i> Ep.
<i>Василий Великий (Basil. Magn.)</i> Adv. Eun. De Sp. St. Ep. Hexaem. Hom. Hom. in princ. Prov.	Adversus Eunomium De Spiritu Sancto Epistolae Homiliae in Hexaameron Homiliae Homilia in principium Proverbiorum
<i>Викентий Леринский (Vincent.)</i> Commonit.	Commonitorium
<i>Викторин Петаульский (Victorin. Poetav.)</i> Schol. in Apoc.	Scholia in Apocalypsin
<i>Гален (Galen.)</i> Comm. in Hipp. De offic. med.	Comm. in Hippocratis De officina medici
<i>Геннадий Марсельский (Gennad.)</i> De scrip. eccl. De eccl. dogm.	De scriptoribus ecclesiasticis De ecclesiasticis dogmatibus
<i>Герметический корпус</i> Corp. Herm. Asclep.	Corpus Hermeticum Asclepius
<i>Григорий Великий (Greg. Magn.)</i> Moralia Dial. Ep. Hom. Euang.	Expositio in librum Iob sive Moralia Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum Epistolarum Registrum Homiliae in Euangelia

Hom. Ezech.	Homiliae in Ezechielem Prophetam
<i>Григорий Назианзин (Greg. Naz.)</i>	
Or.	Orationes
Carm. Dogm.	Carmina Dogmatica
Ep.	Epistolae
<i>Григорий Нисский (Greg. Nyss.)</i>	
Ad Abl.	Ad Ablabium
Ad Eust.	Ad Eustathium de sancta Trinitate
Ad Graec.	Ad Graecos ex communibus notionibus
Adv. Apoll.	Antirrheticus adversus Apollinarium
Adv. Ar. et Sab.	Adversus Arium et Sabellium de Patre et Filio
Adv. Maced.	Adversus Macedonium
Contr. Eun.	Contra Eunomium
De dif. essen. et hyp.	Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos
De inst. chr.	De instituto christiano
De or. Dom.	De oratione Dominica.
In Cant.	Homiliae in Canticum canticorum
Or. cat.	Oratio catechetica magna
<i>Григорий Эльвирский (Greg. Illib.)</i>	
De fide	De fide orthodoxa contra Arianos
Tract. Script.	Tractatus de libris Sanctarum Scripturarum
<i>Гуго Сен-Викторский (Hugo)</i>	
De sacr.	De sacramentis
<i>Дамас Римский (Damas.)</i>	
Ep.	Epistolae
Expl. fid.	Explanatio fidei
<i>Дамаский (Damascius)</i>	
De princ.	De principiis
Dub. et sol.	Dubitationes et solutions
In Phileb.	Commentaria in Philebum
«Дидахэ»	<i>Didache</i>
<i>Диоген Лаэртский (Diogen. Laërt.)</i>	
Vitae philos.	Vitae philosophorum
<i>Евномий (Eunom.)</i>	
Apol.	Apologia
Symb. Eunomii	Symbolum Eunomii
<i>Евсевий Кесарийский (Eus.)</i>	
Chron.	Chronicon
Ep. ad Caesar.	Epistola Eusebii ad Caesarem
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica
Praep. euang.	Praeparatio euangelica

<i>Епифаний Кипрский (Epirh.)</i>	
Adv. haer.	Adversus haereses
Ancor.	Ancoratus
<i>Ерм (Hermas.)</i>	
Pastor	Pastor
<i>Зинон Веронский (Zeno)</i>	
Tr.	Tractatus
<i>Игнатий Антиохийский (Ignat. Antioch.)</i>	
Ep.	Epistolae
<i>Иероним (Hieron.)</i>	
Chron.	Chronicon
Com. in Gal.	Commentaria in Epistolam ad Galatas
Com. in Ephes.	Commentarii in Epistolam ad Ephesios
Com. in Ezech.	Commentarii in Ezechielem
Com. in Matth.	Commentarii in Evangelium Matthaei
De vir. ill.	De viris illustribus
Ep.	Epistolae
Tract. in Ps.	Tractatus LIX in Psalmos
<i>Иларий Пиктавийский</i>	
De synod.	De synodis seu fide orientalium
De Trinit.	De Trinitate
Tr. Ps.	Tractatus super Psalmos
Com. Matth.	Commentarius in Matthaenum
<i>Иоанн Дамаскин (Ioann. Damasc.)</i>	
De fide orth.	De fide orthodoxa (Expositio fidei)
De imag.	Orationes de imaginibus tres
<i>Иоанн Скот Эриугена (Eriugena)</i>	
De div. nat.	De divisione naturae
<i>Иоанн Филопон (Ioann. Philop.)</i>	
De aetern. mund.	De aeternitate mundi
<i>Иосиф Флавий (Joseph. Flav.)</i>	
Antiquitates	Antiquitates Judaicae
<i>Ипполит Римский (Hippol.)</i>	
Contra Noet.	Contra haeresin Noeti
Philosophum.	Philosophumena
<i>Иринеи Лионский (Iren.)</i>	
Adv. haer.	Adversus haereses
Dem.	Demonstratio apostolicae praedicationis
<i>Исидор Севильский (Isidor.)</i>	

Differ.	Differentiarum libri
Ethymol.	Ethymologiae
Hist. Goth.	Historia Gothorum
Sent.	Sententiae
<i>Иустин Философ (Iustin.)</i>	
1 Apol.	Apologia prima
2 Apol.	Apologia secunda
Dial.	Dialogus cum Tryphono
<i>Кассиодор (Cassiod.)</i>	
De anima	De anima
Exp. Ep. ad Rom.	Expositio sancti Pauli Epistolae ad Romanos
Exp. Ps.	Expositio in Psalterium
Instit.	Institutiones divinarum et humanarum litterarum
<i>Квоувультдей (Quodvult.)</i>	
Adv. quinq. haer.	Adversus quinque haereses
Contr. jud., pag. et arian.	Sermo contra judaeos, paganos et arianos
De cant. nov.	De cantico novo
De catacl.	De cataclysmo
De symb.	Sermones de symbolo
<i>Кесарий Арльский (Caes.)</i>	
Serm.	Sermones
De myst. Trinit.	De mysterio sanctae Trinitatis
Breviarium	Breviarium fidei adversus arianos haereticos
<i>Киприан Карфагенский (Cyprian.)</i>	
De idol. vanit.	De idolorum vanitate
Ep.	Epistolae
<i>Кирилл Александрийский (Cyrill. Alex.)</i>	
Contra Julian.	Contra Julianum
<i>Кирилл Иерусалимский (Cyril. Hier.)</i>	
Cat.	Catecheses
<i>Клавдиан Мамерт (Claudian.)</i>	
De stat. an.	De statu animae
<i>Климент Александрийский (Clem. Alex.)</i>	
Exc. Theod.	Excerpta ex Theodoto
Protr.	Protrepticus
Strom.	Stromata
<i>Климент Римский (Clem. Rom.)</i>	
1 Cor.	Epistola ad Corinthios prima
2 Cor.	Epistola ad Corinthios secunda
<i>Коммодиан (Commod.)</i>	

Carm.	Carmen Apologeticum
<i>Лактанций (Lact.)</i>	
De ira	De ira Dei
De mort. persec.	De mortibus persecutorum
Div. inst.	Divinae institutiones
Epit.	Epitome
<i>Максим Исповедник (Maxim. Confess.)</i>	
Amb. ad Ioann.	Ambigua ad Ioannem
Quaest. ad Thalass.	Quaestiones ad Thalassium
Quaest. et dub.	Quaestiones et dubia
<i>Марий Викторин (Victorin.)</i>	
Adv. Ar.	Adversus Arium
Com. Eph.	Commentarii in Epistolam Pauli ad Ephesios
Com. Gal.	Commentarii in Epistolam Pauli ad Galatas
Com. Philip.	Commentarii in Epistolam Pauli ad Philippenses
De gen.	Liber de generatione Divini Verbi
De hom. recip.	De homoousio recipiendo
Химн.	Hymni de Trinitate
<i>Марк Аврелий (Marc. Aurel.)</i>	
Ad se ipsum	Ad se ipsum
<i>Марциан Капелла (Marcian.)</i>	
De nuptiis	De nuptiis Philologiae et Mercurii
<i>Минуций Феликс (Min. Fel.)</i>	
Octav.	Octavius
<i>Новациан (Novatian.)</i>	
De Trinit.	De Trinitate
<i>Нумений (Numen.)</i>	
Fr.	Fragmenta
<i>Олимпиодор (Olymp.)</i>	
Com. in Alcib.	In Platonis Alcibiadem Commentarii
<i>Ориген (Origen.)</i>	
Com. Ioann.	Commentarii in Euangelium Joannis
Contra Cels.	Contra Celsum
De princ.	De principiis
Exp. in Prov.	Expositio in Proverbia
Fragm. in Hebr.	Fragmenta in Epistolam ad Hebraeos
Fragm. in Ps.	Fragmenta in Psalmos
In Ep. ad Hebr.	In Epistolam ad Hebraeos
Schol. in Matth.	Scholia in Mattheum
<i>Платон (Plato)</i>	

Epinom.	Epinomis
Leg.	Leges
Parm.	Parmenides
Phaedr.	Phaedrus
Phileb.	Philebus
Protag.	Protagoras
Resp.	Respublica
Sophist.	Sophistes
Tim.	Timaeus
<i>Плотин (Plotin.)</i>	
Enn.	Enneadae
<i>Порфирий (Porph.)</i>	
Com. in Parm.	In Platonis Parmenidem Commentaria
De philos. ex orac.	De philosophia ex oraculis
De regr. anim.	De regressu animae
Hist. phil.	Historia philosophiae
Isagog.	Isagoge sive quinque voces
Sent.	Sententiae ad intelligibilia ducentes
Symm. Zetem.	Symmicta Zetemata
Vita Plot.	Vita Plotini
<i>Посидоний (Posidonius)</i>	
Fr.	Fragmenta
<i>Потамий Лиссабонский (Potamius)</i>	
Ep. de substant.	Epistola de substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti
<i>Прокл (Procl.)</i>	
Com. in Parm.	In Platonis Parmenidem Commentaria
Com. in Tim.	In Platonis Timaeum Commentaria
Elem. theol.	Elementa theologica
Theol. Plat.	Theologia Platonica
<i>Проспер Аквитанский (Prosp.)</i>	
Lib. sentient.	Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum
Exp. Ps.	Expositio Psalmorum
<i>Псевдо-Дионисий (Dionys. Areop.)</i>	
De div. nom.	De divinis nominibus
De myst. theol.	De mystica theologia
Ep.	Epistolae
<i>Руфин Аквилейский (Rufin.)</i>	
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica
<i>Секст Эмпирик (Sext. Emp.)</i>	
Adv. Math.	Adversus Mathematicos
Pyrr. hypot.	Pyrrhoniae hupotyposes

<i>Сенека (Seneca)</i>	
Dial.	Dialogi
Ep.	Epistolae
<i>Сивиллины Оракулы</i>	
Orac. Sybill.	Oracula Sybillina
<i>Сидоний Аполлинарий (Sidon. Apoll.)</i>	
Ep.	Epistolae
<i>Сириан (Syrian.)</i>	
Com. in Metaph.	In Aristotelis Metaphysica Commentaria
<i>Созомен (Sozom.)</i>	
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica
<i>Сократ (Socr.)</i>	
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica
<i>Стобей (Stob.)</i>	
Eclog.	Eclogae
<i>Сульпиций Север (Sulp. Sev.)</i>	
Chron.	Chronicon
<i>Татиан (Tatian.)</i>	
Orat. ad Graec.	Oratio ad Graecos
<i>Тертуллиан (Tert.)</i>	
Adv. Herm.	Adversus Hermogenem
Adv. Marc.	Adversus Marcionem
Adv. Prax.	Adversus Praxean
Apol.	Apologeticum
De anima	De anima
De bap.	De baptismo
De corona	De corona militis
De cultu fem.	De cultu feminarum
De exhort. cast.	De exhortatione castitatis
De orat.	De oratione
De paenit.	De paenitentia
De patien.	De patientia
De praescr.	De praescriptione haereticorum
De pudic.	De pudicitia
De resurr.	De resurrectione carnis
De spect.	De spectaculis
De test. anim.	De testimonio animae
De virg. vel.	De virginibus velandis
<i>Тьерри Шартский (Theodoric. Carnot.)</i>	
Lect.	Lectiones
Comment.	Commentum

<i>Фавст Регийский (Faust.)</i>	
De Sp. St.	De Spiritu Sancto
Ep.	Epistolae
<i>Фебадий Агенский (Phoeb.)</i>	
Contra Arian.	Contra Arianos
<i>Феодорит Курский (Theodoret.)</i>	
Eranist.	Eranistes
Graec. affect. cur.	Graecarum affectionum curatio
Haer. fab. Comp.	Haereticarum fabularum Compendium
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica
<i>Феофил Антиохийский (Theoph.)</i>	
Ad Autol.	Ad Autolyicum
<i>Филон Александрийский (Philo)</i>	
De Abrah.	De Abrahamo
De aetern. mund.	De aeternitate mundi
De agric.	De agricultura
De Cherub.	De Cherubim
De conf. ling.	De confusione linguarum
De Congr. erud. grat.	De congressu eruditionis gratia
De ebriet.	De ebrietate
De fug. et invent.	De fuga et inventione
De gigant.	De gigantibus
De migr. Abr.	De migratione Abraham
De mut. nom.	De mutatione nominum
De opif. mund.	De opificio mundi
De sacr. Abel. et Cain.	De sacrificiis Abelis et Caini
De spec. leg.	De specialibus legibus
De somn.	De somniis
De plant.	De plantatione
De posterit. Cain.	De posteritate Caini
De praem. et poen.	De praemiis et poenis
De prov.	De providentia
De vita cont.	De vita contemplativa
De vita Mos.	De vita Mosis
Leg. alleg.	Leges allegoriarum
Leg. ad Gaium	Legatio ad Gaium
Quaest. in Gen.	Quaestiones in Genesim
Quis rer. div. her.	Quis rerum divinarum heres sit
Quod Deus sit immut.	Quod Deus sit immutabilis
Quod det. pot. ins. sol.	Quod deterius potiori insidiari soleat
<i>Филосторгий (Philostorg.)</i>	
Eccl. Hist.	Historia Ecclesiastica
<i>Фома Аквинский (Thomas Aquinas)</i>	
Sum. Theol.	Summa Theologiae
<i>Фотий Константинопольский (Phot.)</i>	

Bibl.	Bibliotheca
Mystag.	De Spiritu Sancto Mystagogia
<i>Фульгенций Рустийский (Fulgent.)</i>	
Ad Monim.	Ad Monimum
Ad Trasam.	Ad Trasamundum regem
Contra Arian.	Contra Arianos
Contra Fabian.	Contra Fabianum
Contra serm. Fastid.	Contra sermonem Fastidiosi ariani
De fide	De fide ad Petrum seu de regula fidei
De incarn.	De incarnatione Filii Dei et viliū animalium auctore
De Trinit.	De Trinitate ad Felicem notarium
Ep.	Epistolae
<i>Халдейские оракулы</i>	
Orac. Chald.	Oracula Chaldaica
<i>Цицерон (Cicero)</i>	
De nat. deor.	De natura deorum
<i>Ямвлих (Iambl.)</i>	
Com. Timaeum	Commentaria in Timaeum
De myst.	De mysteriis

II. Справочные издания и патрологические серии

CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina. Brepols, 1954–.
CCSG	Corpus Christianorum. Series Graeca. Brepols, 1977–.
CPL	Clavis Patrum Latinorum / Ed. E. Dekkers. Brepols, 1961.
CPG	Clavis Patrum Graecorum / Ed. M. Geerard. Brepols, 1974–1998. Vol. 1–5.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vindobonae, 1866–.
DTC	Dictionnaire de théologie catholique. T. I–XV. Paris, 1903–1950.
EJ	Encyclopaedia Judaica. Vol. 1–22. Jerusalem, 2007 ² .
GNO	Gregorii Nysseni Opera / Ed. W. Jaeger, H. Langerbeck. Leiden, 1960–1996.
PG	Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866.
PL	Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864.
SC	Sources Chrétiennes. Paris, 1942–.
SVF	Stoicorum veterum fragmenta / Ed. J. von Arnim. Vol. 1–3. Leipzig, 1903–1905.

БИБЛИОГРАФИЯ

И. Источники*

Серийные издания латинских текстов

1. Corpus Christianorum. Series Latina (CCSL). Turnhout, 1954–.
2. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL). Vindobonae, 1866–.
3. Monumenta Germaniae Historica (MGH). Hannoverae, 1826–.
4. Patrologiae Cursus Completus. Series Latina (PL). Accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864.
5. Sources Chrétiennes (SC). Paris, 1942–.

Тертуллиан

6. Ad nationes // PL T. 1. Col. 559–608; CCSL. Vol. 1. P. 11–75.
7. Adversus Hermogenem // PL T. 2. Col. 197–238; CCSL. Vol. 1. P. 397–435.
8. Adversus Marcionem // PL T. 2. Col. 239–524; CCSL. Vol. 1. P. 441–726; SC. Vol. 365, 368, 399
9. Adversus Praxean // PL T. 2. Col. 154–196; CCSL. Vol. 1. P. 159–1205.
10. Apologeticum // PL T. 1. Col. 257–536; CCSL. Vol. 1. P. 85–171.
11. De anima // PL T. 2. Col. 646–752; CCSL. Vol. 2. P. 781–869.
12. De baptismo // PL T. 1. Col. 1197–1224; CCSL. Vol. 1. P. 277–295. SC. Vol. 35.
13. De corona militis // PL T. 2. Col. 76–102; CCSL. Vol. 2. P. 1039–1065.
14. De cultu feminarum // PL T. 1. Col. 1304–1334; CCSL. Vol. 1. P. 343–370.
15. De exhortatione castitatis // PL T. 2. Col. 913–930; CCSL. Vol. 2. P. 1015–1035.
16. De oratione // PL T. 1. Col. 1149–1196; CCSL. Vol. 1. P. 257–274.
17. De paenitentia // PL T. 2. Col. 979–1030; CCSL. Vol. 1. P. 321–340.
18. De patientia // PL T. 1. Col. 1249–1274; CCSL. Vol. 1. P. 299–317.
19. De praescriptione haereticorum // PL T. 2. Col. 12–60; CCSL. Vol. 1. P. 187–224; SC. Vol. 46
20. De pudicitia // PL T. 2. Col. 979–1030; CCSL. Vol. 2. P. 1281–1330; SC. Vol. 394–395
21. De resurrectione carnis // PL T. 2. Col. 795–886; CCSL. Vol. 2. P. 921–1012.
22. De spectaculis // PL T. 1. Col. 627–662; CCSL. Vol. 1. P. 227–253.
23. De testimonio animae // PL T. 1. Col. 608–618; CCSL. Vol. 1. P. 175–183.
24. De virginibus velandis // PL T. 2. Col. 888–914; CCSL. Vol. 2. P. 1209–1226

Минуций Феликс

25. Octavius // PL T. 3. Col. 231–360; *Minucius Felix. Octavius* / Ed. B. Kytzler. Leipzig, 1982.

Ипполит Римский

26. Contra haeresin Noeti // *Hippolytus of Rome. Contra Noetum* / Ed. R. Butterworth. London, 1977. P. 43–93.
27. Philosophumena // *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium. Patristische Texte und*

* В соответствии с темой диссертации в этот раздел включены сочинения только латинских патристических авторов, расположенные в хронологическом порядке. Другие античные и патристические источники см. в специальных справочниках.

28. Studien, 25 / Ed. M. Marcovich. Berlin, 1986. P. 53–417.

Киприан Карфагенский

29. De idolorum vanitate // PL T. 4. Col. 563–582; CSEL. Vol. 3.1. P. 17–31; CCSL. Vol. 3. 183–216.

30. Epistolae // PL T. 4. Col. 224–438; CSEL. Vol. 3.2.

Новациан

31. De Trinitate // PL T. 3. Col. 886–952; CCSL. Vol. 4. P. 11–78.

Викторин Петавский

32. Scholia in Apocalypsin // CSEL. Vol. 49. P. 11–154; SC. Vol. 423. P. 46–130

Арнобий Старший

33. Adversus nationes // PL T. 5. Col. 718–1288; CSEL. Vol. 4.

Лактанций

34. De ira Dei // PL T. 7. Col. 7, 79–148; SC. Vol. 289.

35. De mortibus persecutorum // PL T. 7. Col. 189–276; SC. Vol. 39.

36. Divinae institutiones // PL T. 6. Col. 111–822; CSEL. Vol. 19. P. 1–672; SC. Vol. 326 (I), 337 (II), 377 (IV), 204–205 (V).

37. Epitome // PL T. 6. Col. 1017–1094; CSEL. Vol. 19. P. 675–761; SC. Vol. 335.

Потамий Лиссабонский

38. Epistola de substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti // PLS. T. 1. P. 202–216.

Фебадий Агенский

39. Contra Arianos // PL T. 20. Col. 13–30; CCSL 60. P. 227–258.

Дамас Римский

40. Epistolae // PL T. 13. Col. 347–373.

41. Explanatio fidei // PL T. 13. Col. 373–376.

Зинон Веронский

42. Tractatus // PL. T. 11. Col. 263–528; CCSL. Vol. 22.

Григорий Эльвирский

43. De fide orthodoxa contra Arianos // PL T. 20. Col. 31–50; CCSL. Vol. 69. P. 221–247.

44. Tractatus de libris Sanctarum Scripturarum // CCSL. Vol. 69. P. 3–146.

Иларий Пиктавийский

45. Commentarius in Matthaem // PL T. 9. Col. 917–1078; SC. Vol. 254, 258.
46. De synodis // PL T. 10. Col. 479–546.
47. De Trinitate // PL T. 10. Col. 25–472; CCSL. Vol. 62–62a; SC. Vol. 443, 448, 462.
48. Opus historicum // PL T. 10. Col. 627–724; CSEL. Vol. 65. P. 43–193.
49. Tractatus super Psalmos // PL T. 9. Col. 231–908; CSEL. Vol. 22; CCSL. Vol. 61; SC. Vol.
50. Tractatus super Psalmum 118 // CCSL. Vol. 61A; SC. Vol. 344, 347.

Амвросий Миланский

51. De fide // PL T. 16. Col. 527–698; CSEL. Vol. 78. P. 3–307.
52. De incarnationis dominicae sacramento // PL T. 16. Col. 815–846; CSEL. Vol. 79. P. 225–281.
53. De Iacob et vita beata // PL T. 14. Col. 597–638; CSEL. Vol. 32.2. P. 3–70.
54. De Isaac vel anima // PL T. 14. Col. 501–534; CSEL. Vol. 32.1. P. 641–700.
55. De sacramentis // PL T. 16. Col. 417–462; CSEL. Vol. 73. P. 13–85.
56. De Spiritu Sancto // PL T. 16. Col. 697–816; CSEL. Vol. 79. P. 1–222.
57. Epistolae // PL T. 16. Col. 875–1286; CSEL. Vol. 82.1–4.
58. Explanatio symboli // CSEL. Vol. 73. P. 1–12.
59. Expositio Euangelii secundum Lucam // PL T. 15. Col. 1527–1850; CCSL. Vol. 14. P. 1–400.
60. Hexaemeron // PL T. 14. Col. 123–274; CSEL. Vol. 32.1. P. 3–261.

Иероним

61. Chronicon // PL T. 27. Col. 33–702.
62. Commentarii in Epistolam ad Ephesios // PL T. 26. Col. 439–554.
63. Commentarii in Epistolam ad Galatas // PL T. 26. Col. 307–438.
64. Commentarii in Evangelium Matthaevi // PL T. 26. Col. 15–218; CCSL. Vol. 77; SC. 242, 259.
65. Commentarii in Ezechielem // PL T. 25. Col. 15–490; CCSL. Vol. 75. P. 3–743.
66. De viris illustribus PL T. 23. Col. 601–719.
67. Epistolae // PL T. 22. Col. 325–1224; CSEL. Vol. 54, 55, 56.
68. Tractatus LIX in Psalmos // CCSL. Vol. 78. P. 3–352.

Марий Викторин

69. De definitionibus // *Th. Stangl. Tulliana et Mario-Victoriniana. München, 1888. S. 12–48 (= Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Paris, 1971. L'Appendice III. P. 331–362).*
70. Traités théologiques sur la Trinité // SC. Vol. 68, 69.
71. Opera theologica // CSEL Vol. 83.1.
72. Commentarii in Epistolas Pauli ad Ephesios, ad Galatas, ad Philippenses // CSEL Vol. 83.2.
73. Opera theologica / Ed. A. Locher. Leipzig, 1976.
74. Opere teologiche di Mario Vittorino / A cura di C. Moreschini con la collaborazione di C. O. Tommasi. Torino, 2007.
75. Commentarii in Apostolum / Ed. A. Locher. Leipzig, 1972.

Августин

76. Confessiones // PL T. 32. Col. 659–868; CSEL. Vol. 33; CCSL. Vol. 27.
77. Contra Academicos // PL T. 32. Col. 905–958; CSEL. Vol. 63; CCSL. Vol. 29. P. 3–61.
78. Contra Maximinum // PL T. 42. Col. 743–814.
79. Contra Secundinum Manicheum // PL T. 42. Col. 577–602; CSEL. Vol. 25. P. 905–947.
80. Contra sermonem Arianorum // PL T. 42. Col. 683–708.
81. De agone christiano // PL T. 40. Col. 289–310; CSEL. Vol. 41. P. 101–138.
82. De beata vita // PL T. 32. Col. 959–976; CSEL. Vol. 63; CCSL. Vol. 29. P. 65–85.
83. De civitate Dei // PL T. 41. Col. 13–803; CSEL. Vol. 40/1–2; CCSL. Vol. 47–48.
84. De diversis quaestionibus octoginta tribus // PL T. 40. Col. 11–100; CSEL. Vol. 44a. P. 11–249.
85. De doctrina christiana // PL T. 34. Col. 15–122; CSEL. Vol. 80; CCSL. Vol. 32. P. 1–167.
86. De duabus animabus contra Manicheos // PL T. 42. Col. 93–112; CSEL. Vol. 25. P. 51–80.
87. De fide et symbolo // PL T. 40. Col. 181–195; CSEL. Vol. 41. P. 3–32.
88. De Genesi ad litteram // PL T. 34. Col. 245–486; CSEL. Vol. 28/1. P. 3–435.
89. De Genesi contra Manicheos // PL T. 34. Col. 173–220; CSEL. Vol. 91. P. 67–172.
90. De haeresibus // PL T. 42. Col. 21–50; CCSL. Vol. 46. P. 286–345.
91. De libero arbitrio // PL T. 32. Col. 1221–1310; CSEL. Vol. 74; CCSL. Vol. 29. P. 211–321.
92. De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum // PL. 32. P. 1309–1378; CSEL. Vol. 90. P. 3–156.
93. De natura boni // PL T. 42. Col. 551–572; CSEL. Vol. 25. P. 855–899.
94. De ordine // PL T. 32. Col. 977–1020; CSEL. Vol. 63; CCSL. Vol. 29. P. 89–137.
95. De praedestinatione sanctorum // PL T. 44. Col. 959–992.
96. De quantitate animae // PL T. 32. Col. 1035–1080; CSEL. Vol. 89. P. 131–231.
97. De Trinitate // PL T. 42. Col. 819–1098; CCSL. Vol. 50–50a.
98. De vera religione // PL T. 34. Col. 121–172; CSEL. Vol. 77; CCSL. Vol. 32. P. 187–260.
99. Enarrationes in Psalmos // PL T. 36. Col. 67 – T. 37. Col. 1966; CCSL. Vol. 38–40.
100. Enchiridion de fide, spe et caritate // PL T. 40; CCSL. Vol. 46. P. 49–114.
101. Epistolae // PL T. 33. Col. 61–1094; CSEL. Vol. 34/1–2, 44, 57, 58.
102. In Iohannis Euangelium Tractatus // PL T. 35. Col. 1379–1976; CCSL. Vol. 36.
103. Retractationes // PL T. 32. Col. 583–656; CSEL. Vol. 36; CCSL. Vol. 57.
104. Sermones // PL T. 38. Col. 23 – T. 39. Col. 1638; PL Suppl. T. 2. P. 398–840; CCSL. Vol. 41; SC. 116.
105. Soliloquia // PL T. 32. Col. 869–904; CSEL. Vol. 89. P. 3–98.

Кводультдей

106. Adversus quinque haereses // PL T. 42. Col. 1101–1116; CCSL. Vol. 60. P. 261–301.
107. De cantico novo // PL T. 40. Col. 677–686; CCSL. Vol. 60. P. 381–392.
108. De cataclysmo // PL T. 40. Col. 693–700; CCSL. Vol. 60. P. 409–420.
109. Sermo contra judaeos, paganos et arianos // PL T. 42. Col. 1117–1130; CCSL. Vol. 60. P. 227–258.
110. Sermones de symbolo 1–3 // PL T. 40. Col. 637–668; CCSL. Vol. 60. P. 305–363.

Лев Великий

111. Sermones // PL T. 54. Col. 141–467; CCSL 138, 138A.

112. Epistolae // PL T. 54. Col. 593–1218.

Викентий Леринский

113. Commonitorium // PL T. 53. Col. 637–686; CCSL. Vol. 64. P. 147–195.

Арнобий Младший

114. Conflictus de Deo trino et uno // PL T. 53. Col. 239–322; CCSL. Vol. 25. A. P. 43–173.

Фавст Регийский

115. De Spiritu Sancto // PL T. 62. Col. 9–40; CSEL. Vol. 21. P. 102–157.

116. Epistolae // PL T. 58. Col. 835–863; CSEL. Vol. 21. P. 161–207; CCSL. Vol. 64. P. 406–415.

Клавдиан Мамерт

117. De statu animae // // PL T. 53. Col. 699–780; CSEL. Vol. 11. P. 18–197.

Геннадий Марсельский

118. De ecclesiasticis dogmatibus // PL T. 58. Col. 979–1054; Journal of Theological Studies. Vol. 7 (1906). P. 78–99 (Ed. C. H. Turner).

119. De scriptoribus ecclesiasticis // PL T. 58. Col. 1059–1120; De viris illustribus / Ed. E. C. Richardson. Leipzig, 1896.

Фульгенций Руссийский

120. Ad Monimum // PL T. 65. Col. 151–206; CCSL. Vol. 91. P. 1–64.

121. Ad Trasamundum regem // PL T. 65. Col. 223–304; CCSL. Vol. 91. P. 97–185.

122. Contra Arianos // PL T. 65. Col. 205–224; CCSL. Vol. 91. P. 71–94.

123. Contra sermonem Fastidiosi ariani // PL T. 65. Col. 507–528; CCSL. Vol. 91. P. 283–308.

124. De fide ad Petrum seu de regula fidei // PL T. 65. Col. 671–708; CCSL. Vol. 91A. P. 711–760.

125. Liber ad Scarilam de incarnatione Filii Dei et vilium animalium auctore // PL T. 65. Col. 573–602; CCSL. Vol. 91. P. 312–356.

126. De Trinitate ad Felicem notarium // PL T. 65. Col. 497–508; CCSL. Vol. 91A. P. 633–644.

127. Contra Fabianum // PL T. 65. Col. 749–834; CCSL. Vol. 91A. P. 763–866.

128. Epistolae // PL T. 65. Col. 303–498; CCSL. Vol. 91. P. 189–273; 362–381; 387–444; CCSL. Vol. 91A. P. 447–457; 563–624.

129. Fragmenta de Spiritu Sancto // CCSL. Vol. 91A. P. 869.

130. Fulgenzio di Ruspe. Salmo contro i vandali ariani / Introd., testo critico, trad., commento, glossario e indici a cura di Antonio Isola. Torino, 1983.

Кесарий Арльский

131. De mysterio sanctae Trinitatis // S. Caesarii episcopi Arelatensis Opera omnia / Éd. G. Morin. Maredsous, 1942. Vol. 2. P. 164–180; PLS. 4. Col. 532–545.

132. Breviarium fidei adversus arianos haereticos // PL T. 13. Col. 653–672; Opera omnia. Vol. 2. P. 182–208.
 133. Sermones // Opera omnia. Vol. 1–2; CCSL. Vol. 103–104. SC. Vol. 175, 243, 330, 447.

Бозций

134. Commentaria in Porphyrium // PL T. 64. Col. 71–158.
 135. Contra Eutychem et Nestorium // PL T. 64. Col. 1337–1354.
 136. De fide catholica // PL T. 64. Col. 1333–1338.
 137. De Trinitate // PL T. 64. Col. 1247–1256.
 138. Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona // PL T. 64. Col. 1311–1314.
 139. Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur // PL T. 64. Col. 1299–1302.
 140. *Boethius*. The Theological Tractates / Ed. and transl. by H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester. The Loeb Classical Library Series, 74. London, 1918.
 141. *Boèce*. Opuscula Sacra. Volume 1: Capita Dogmatica (Traité II, III, IV) / Éd. A. Galonnier. Paris–Louvain, 2007.

Кассиодор

142. De anima // PL T. 70. Col. 1279–1308; CCSL. Vol. 96. P. 534–575.
 143. Expositio sancti Pauli Epistolae ad Romanos // PL. 68. Col. 415–506.
 144. Expositio psalmorum // PL T. 70. Col. 9–1056; CCSL. Vol. 97–98.
 145. Institutiones divinarum et humanarum litterarum // PL T. 70. Col. 1105–1220; Cassiodorus Senator. Institutiones / Ed. R. Mynors. Oxford, 1937.

Григорий Великий

146. Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum // PL. 77. Col. 149–429; SC. Vol. 260, 265.
 147. Epistolarum Registrum // PL. 77. Col. 441–1328; CCSL. Vol. 140; CCSL. 140, 140A.
 148. Expositio in librum Iob sive Moralia // PL. 75. Col. 509 – 76. Col. 782; CCSL. Vol. 143, 143A, 143B.
 149. Homiliae in Euangelia // PL. 76. Col. 1075–1312; CCSL. Vol. 141.
 150. Homiliae in Ezechielem Prophetam // PL. 76. Col. 785–1072; CCSL. Vol. 142.

Исидор Севильский

151. Differentiae // PL T. 83. Col. 9–98; De differentiis liber I / Ed. C. Codoñer. Paris, 1992; Liber II // CCSL. Vol. 111A.
 152. Etymologiae // PL T. 82. Col. 73–729; Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX / Ed. W. M. Lindsay. Vol. 1–2. Oxford, 1911.
 153. Historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum // PL. 83. Col. 1057–1082; MGH. AA 11. P. 267–303.
 154. Sententiae // PL T. 83. Col. 537–738; CCSL. Vol. 111.
 155. Concilia Hispalensa I–II // PL T. 84. Col. 599–608.
 156. Concilia Toletana III–IV // PL T. 84. Col. 343–365.

Беда Достопочтенный

157. Homiliae // PL T. 94. Col. 9–268; CCSL. Vol. 122. P. 1–378.
158. In primam partem Samuhelis // PL T. 91. Col. 499–714; CCSL. Vol. 119. P. 5–287.
159. In Epistolam Iudae Expositio // PL T. 93. Col. 123–130; CCSL. Vol. 121. P. 181–342.
160. In Marci Euangelium expositio // PL T. 92. Col. 131–302; CCSL. Vol. 120. P. 431–648.
161. In Lucae Euangelium expositio // PL T. 92. Col. 303–634; CCSL. Vol. 120. P. 5–425.
162. In principium Genesis, sive Hexaemeron libri quatuor // PL T. 91. Col. 9–190; CCSL. Vol. 118A.
163. Super Acta Apostolorum expositio // PL T. 92. Col. 937–996; CCSL. Vol. 121. P. 3–99

II. Исследования

1. Справочные издания и энциклопедии:

1. Clavis Patrum Latinorum (CPL) / Ed. *Dekkers E.* Turnhout, 1961².
2. Dictionnaire des philosophes antiques (DPA) / Éd. R. Goulet, P. Hadot. Vol. 1–5. Paris, 1989–2005.
3. Dictionnaire de spiritualité (DS). Vol. I–XVI. Paris, 1937–1994.
4. Dictionnaire de théologie catholique (DTC). T. I–XV. Paris, 1903–1950.
5. Enchiridion Symbolorum // Ed. H. Denzinger (ES). Freiburg im Breisgau, 1965.
6. Enciclopedia Cattolica (EC). T. I–XII. Citta del Vaticano, 1949–1954.
7. Lexikon Der Antiken Christlichen Literatur (LACL) / Hrsg. S. Döpp und W. Geerlings. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, 1998.
8. New Catholic Encyclopedia (NCE). Vol. I–XVII. N.Y., 1967–1979; 1981².
9. Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiana (NDPAC) / A cura di A. Di Berardino. Genova, Milano, 2008. Vol. 1–3.
10. Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP) / Ed. E. Craig. London, 1998.
11. Античная философия. Энциклопедический словарь / Ред. М. А. Солопова. М., 2008.

2. Общие и специальные работы по античной философии.

12. *Блонский П. П.* Философия Плотина. М., 1918.
13. *Владиславлев М.* Философия Плотина. СПб., 1868.
14. *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911.
15. *Кубицкий А.* Учение Плотина о мысли и бытии // Вопросы философии и психологии, 98 (1909). С. 477–493.
16. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. VI. М., 1980.
17. *Он же.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Книга 1. М., 1992.
18. *Месяц С. В.* Понятие «ипостась» в античной и эллинистической философии // Православная Энциклопедия. Т. XXVI. М., 2011. С. 180–183.
19. *Она же.* Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия «ипостась» в платоновской традиции и христианском богословии // PLATONICA ZETEMATA. Исследования по истории платонизма / Под ред. В. В. Петрова. М., 2013. С. 318–337.
20. *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995.

21. *Он же*. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999.
22. *Шичалин Ю. А.* История античного платонизма. М., 2000.
23. *Armstrong A. H.* Christian Faith and Greek Philosophy. London, 1960.
24. *Idem.* Plotinus // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 193–268.
25. *Idem.* Gnosticism and Greek Philosophy // Gnosis. Festschrift für H. Jonas / Hrsg. B. Aland. Göttingen, 1978. S. 87–124.
26. *Он же*. Введение в античную философию. СПб., 2003.
27. *Arnou R.* Platonisme des Pères // DTC. T. 12. Col. 2258–2392. Paris, 1934.
28. *Barnes J.* Aristotle. Oxford, 1982.
29. *Bechtle G.* The Anonymous Commentary on Plato's «Parmenides». Bern, Stuttgart, Wien, 1999.
30. *Beierwaltes W.* Proclus. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt am Mein, 1965.
31. *Idem.* Platonismus im Christentum. Frankfurt am Mein, 1998.
32. *Bregman J.* Synesius of Cyrene. Philosopher-Bishop. Berkeley, Los Angeles, London, 1982.
33. *Bréhier É.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1950.
34. *Idem.* The Philosophy of Plotinus. Chicago, 1958.
35. *Böhling A.* Triade und Trinität in den Schriften von Nag-Hammadi // The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Heaven, Conn., March 28–31, 1978, II, Sethian Gnosticism / Ed. B. Layton. Leiden, 1981. P. 617–634.
36. *Brown L.* Being in the Sophist: a syntactical enquiry // Oxford Studies in Ancient Philosophy 4 (1986). P. 49–70.
37. *Colish M. L.* The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. Vol. 1–2. Leiden, 1985.
38. *Corrigan K.* Platonism and Gnosticism. The «Anonymous Commentary» on the «Parmenides»: Middle or Neoplatonic? // Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts / Ed. J. D. Turner, R. Majercik. Atlanta, 2000. P. 141–177.
39. *Courcelle P.* Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore. Paris, 1948.
40. *Crombie I. M.* An Examination of Plato's Doctrines. Vol. 1–2. London, 1962.
41. *Daniélou J.* Philon d'Alexandrie. Paris, 1958.
42. *Des Places É.* Oracles chaldaïques. Paris, 1971.
43. *Idem.* Platonismo e tradizione cristiana. Milano, 1976.
44. *Dillon J.* The Concept of Two Intellects: a Footnote to the History of Platonism // Phronesis 18 (1973). P. 176–185.
45. *Idem.* The Middle Platonists. London, 1977 (рус. пер.: Диллон Дж. Средние платоники. СПб., 2002).
46. *Idem.* Proclus' Commentary on Plato's Parmenides. Princeton, 1987.
47. *Idem.* Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity // The Philosophy in Christianity / Ed. G. Vesey. Cambridge, 1989. P. 1–13.
48. *Idem.* 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.
49. *Dodds E. R.* Proclus: The Elements of Theology. Oxford, 1963.
50. *Doresse J.* Les livres secrets des gnostiques d'Égypte. Vol. 1–2. Paris, 1958–1959.
51. *Dörrie H.* Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre // Hermes 82 (1954). P. 331–342.
52. *Idem.* Platonica Minora. München, 1976.
53. *Edwards M. J.* Porphyry and the Intelligible Triad // Journal of Hellenic Studies 110 (1990). P. 14–25.

54. *Idem.* Being, Life, Mind: a Brief Inquiry // *Selecta Classica* 8 (1997). P. 191–205.
55. *Elsas C.* Neuplatonische und Gnostische Weltabhandlung in der Schule Plotins. Berlin, N. Y., 1975.
56. *Festugière R.* La révélation d'Hermès Trismégiste. Vol. 4. Le Dieu inconnu et la gnose. Paris, 1954.
57. *Gersh S. E.* From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Pre-history and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden, 1978.
58. *Idem.* Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition. Vol. 1–2. Notre Dame, 1986.
59. *Gosling J. C. B.* Plato. London, Boston, 1973.
60. *Grube G. M. A.* Plato's Thought. London, 1935, 1980².
61. *Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. Vol. 1–6. Cambridge, 1962–1981.
62. *Hadot I.* Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Paris, 1984.
63. *Hadot P.* Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin // *Entretiens sur l'Antiquité classique*, 5. Genève, Vandoeuvres, 1960a. P. 107–141.
64. *Idem.* Plotin ou la simplicité du regard. Paris, 1963.
65. *Idem.* La métaphysique de Porphyre // *Entretiens sur l'Antiquité classique*, 12. Genève, Vandoeuvres, 1965. P. 127–163.
66. *Heinaman R.* Being in the «Sophist» // *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (1983). S. 1–17.
67. *Heinze M.* Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. Oldenburg, 1872 (= Aalen, 1984).
68. *Henry P.* Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustine and Macrobe. Louvain, 1934.
69. *Ivanka E. von.* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964.
70. *Iversen E.* Egyptian and Hermetic Doctrine. Copenhagen, 1989.
71. *Jonas H.* Gnosis und Spätantiker Geist. Göttingen, 1964.
72. *Lewy H.* The Chaldaean Oracles and Theurgy. Cairo, 1956.
73. Les trois stèles de Seth. Hymne gnostique à la triade // *Bibliothèque Copte de Nag-Hammadi. Section Textes*, 8 / Ed. *P. Claude*. Québec, 1983.
74. *Lilla S.* Introduzione al Medio platonismo. Roma, 1992.
75. *Lloyd A. C.* Later Neoplatonism // *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* / Ed. A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 269–325.
76. *Idem.* The Anatomy of Neoplatonism. Oxford, 1990.
77. *Long A. A.* Hellenistic Philosophy. London, Berkeley, Los Angeles, 1986.
78. *Magris A.* La logica del pensiero gnostico. Brescia, 1997.
79. *Majercik R.* The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary. Leiden, 1989.
80. *Eadem.* The Existence–Life–Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism // *Classical Quarterly* 42 (1992). P. 475–488.
81. *Eadem.* Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations // *Classical Quarterly* 51 (2001). P. 266–286.
82. *Eadem.* Porphyry and Gnosticism // *Classical Quarterly* 55 (2005). P. 277–292.
83. *Manchester P.* The noetic triad in Plotinus, Marius Victorinus and Augustine // *Neoplatonism and Gnosticism* / Ed. R. T. Wallis, J. Bregman. Albany, N. Y., 1992. P. 207–222.
84. Marsanes (NHC X) // *Bibliothèque Copte de Nag-Hammadi. Section Textes*, 27 / Ed. W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J. D. Turner. Québec, Louvain, Paris, 2000.
85. *Mastrandrea P.* Un neoplatonico latino, Cornelio Labeone. Leiden, 1979.
86. *Merlan P.* From Platonism to Neoplatonism. The Hague, 1968.

87. Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity / Ed. Ch. W. Hedrick, R. Hodgson. Peabody, MA., 1986.
88. Nag Hammadi Library in English / Introd. by J. M. Robinson. San Francisco, 1988³.
89. Neoplatonism and Christian Thought / Ed. J. J. O'Meara. Albany, N. Y., 1982.
90. Neoplatonism and Gnosticism / Ed. R. T. Wallis, J. Bregman. (Studies in Neoplatonism 6). Albany, N. Y., 1992.
91. O'Meara J. J. Plotinus. An Introduction to the Enneads. Oxford, 1993.
92. Idem. Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine. Paris, 1959.
93. Pearson B. The Tractate Marsanes (NHC x) and the Platonic Tradition // Gnosis: Festschrift für H. Jonas / Hrsg. B. Aland. Göttingen, 1978. S. 373–384.
94. Idem. Introduction to *Marsanes* (NHC x) // Nag Hammadi Codices IX and X. Nag Hammadi Studies 15. Leiden, 1981. P. 244–250.
95. Idem. Gnosticism as Platonism: with special Reference to *Marsanes* (NHC 10.1) // The Harvard Theological Review 77 (1984). P. 55–72.
96. Plato's Parmenides and its Heritage / Ed. J. D. Turner, K. Corrigan. Vol. 1–2. Atlanta, 2010.
97. Pohlenz M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd. 1–2. Göttingen, 1984.
98. Rist J. M. The Neoplatonic One and Plato's Parmenides // Transactions and Proceedings of the American Philological Association 93 (1962). P. 389–401.
99. Idem. Plotinus: The Road to Reality. Cambridge, 1967.
100. Idem. Neoplatonism and its Christian Heritage. London, 1985.
101. Robinson J. M. The Three Steles of Seth and the Gnostics of Plotinus // Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. August 20–25, 1973 / Ed. G. Widengren. Stockholm, 1977. P. 132–142.
102. Rosàn L. J. The Philosophy of Proclus. N. Y., 1949.
103. Routledge History of Philosophy. Vol. 1. From the Beginning to Plato / Ed. C. C. W. Taylor. London, N. Y., 1997.
104. Routledge History of Philosophy. Vol. 2. From Aristotle to Augustine / Ed. D. Furley. London, N. Y., 1999.
105. Routledge History of Philosophy. Vol. 3. Medieval Philosophy / Ed. J. Marenbon. London, N. Y., 1998.
106. Saffrey H. D. Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin. Paris, 1990.
107. Schenke H. M. The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism // The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Conn., March 28–31, 1978, II, Sethian Gnosticism / Ed. B. Layton. Leiden, 1981. P. 588–616.
108. Sheldon-Williams I. P. The Greek Christian Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 421–533.
109. Sieber J. H. An Introduction to the Tractate Zostrianos // Nov. Test 15 (1972). P. 233–240.
110. Idem. Introduction to Zostrianos // Nag Hammadi Codex VIII. Nag Hammadi Studies 31 / Ed. J. H. Sieber. Leiden, 1991. P. 19–25.
111. Smith A. Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism. The Hague, 1974.
112. Studies on Porphyry. Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement, 98 / Ed. G. Karamanolis, A. Sheppard. London, 2007.
113. Tardieu M. Les trios stèles Seth // RSPT 57 (1973). P. 545–575.
114. Idem. Recherches sur la formation de l'apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus // «Res Orientales» 1. Bures sur Yvette, 1996.
115. The Cambridge Companion to Plato / Ed. R. Kraut. Cambridge, 1992.

116. The Cambridge Companion to Aristotle / Ed. J. Barnes. Cambridge, 1995.
117. The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. A. H. Armstrong. Cambridge, 1967, 1970².
118. The Cambridge History of Hellenistic Philosophy / Ed. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield. Cambridge, 1999.
119. The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century / Ed. A. Momigliano. Oxford, 1963.
120. The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. Vol. 2: Sethian Gnosticism / Ed. B. Layton. Leiden, 1981.
121. *Theiler W.* Die Vorbereitung des Neuplatonismus. Eerlin, 1930.
122. *Idem.* Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios. Halle, 1942.
123. *Idem.* Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin, 1966.
124. *Turner J. D.* The Gnostic Threefold Path to Enlightenment // *Novum Testamentum* 22 (1980). P. 324–351.
125. *Idem.* Sethian Gnosticism: A Literary History // *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity* / Ed. Ch. W. Hedrick, R. Hodgson. Peabody, MA., 1986. P. 55–86.
126. *Idem.* The Figure of Hecate and Dynamic Emanationism in The Chaldean Oracles, Sethian Gnosticism and Neoplatonism // *Second Century* 7.4 (1998–1990). P. 221–232.
127. *Idem.* Gnosticism and Platonism: the platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi in their Relation to later Platonic Literature // *Neoplatonism and Gnosticism* / Ed. R. T. Wallis, J. Bregman. Albany, N. Y., 1992. P. 425–459.
128. *Idem.* Typologies of the Sethian Gnostic Literature from Nag Hammadi // *Colloque internationale sur les textes de Nag Hammadi, Université Laval, 15–22 Septembre, 1993.* Louvain, Quebec, 1994. P. 169–217.
129. *Idem.* The Sethian Gnostic Treatises // *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du Colloque tenu à Québec 15–19 sept. 1993 / Éd. L. Painchaud, A. Pasquier.* Québec, Louvain, Paris, 1995. P. 169–217.
130. *Idem.* The Setting of the Platonizing Sethian Treatises in Middle Platonism // *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts* / Ed. J. D. Turner, R. Majercik. Atlanta, 2000. P. 179–224.
131. *Idem.* Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition // *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section Études, 6.* Québec, Louvain, Paris, 2001.
132. *Idem.* Introduction to Allogène (NH XI, 3) // *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section Textes 30.* Québec, Louvain, Paris, 2001. P. 1–187.
133. *Verbeke G.* L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoicisme à saint Augustin. Paris, Louvain, 1945.
134. *Waillis R. T.* Neoplatonism. London, 1972.
135. *Whittaker T.* The Neo-Platonists. The Study in the History of Hellenism. Cambridge, 1928.
136. *Wire A. C.* Introduction to Allogenes (NHC XI, 3) // *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII. Nag Hammadi Studies 28* / Ed. Ch. W. Hedrick. Leiden, 1990. P. 173–268.
137. *Zambon M.* Porphyre et le moyen-platonisme. Paris, 2002.
138. Zostrien (NHC VIII.1) // *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section Textes, 24* / Ed. C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J. D. Turner. Québec, Louvain, Paris, 2000.
139. *Zeller E.* Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Bd. I–III. Leipzig, 1923⁵.

3. Общие работы по патристике и патристической тринитарной доктрине.

140. *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1–4. СПб, 1917; М., 1994².

141. *Он же*. К вопросу о Filioque. СПб., 1914.
142. *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб, 1898; М., 1998².
143. *Захаров Г. Е.* Иллирийские церкви в эпоху арианских споров (IV– начало V в.). М., 2012.
144. *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. М., 1994.
145. *Киприан (Керн), архимандрит.* Патрология, 1. М., 1996.
146. *Лебедев А. П.* Вселенские соборы IV–VIII веков. Кн. 1–2. М., 1896–1897.
147. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
148. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979.
149. *Макарий (Булгаков), митр.* Догматическое богословие. Т. 1–2. М., 1862.
150. *Муретов М.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и св. Иоанна Богослова. М., 1881.
151. *Он же*. Философия Филона Александрийского в отношении к учению св. Иоанна Богослова. М., 1885.
152. *Петров В. В.* Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна / Вступительная статья, перевод, примечания. М., 1995.
153. *Попов И. В.* Патрология. СПос., 1907; М., 2003².
154. *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1–2. СПос., 2004, 2006.
155. *Реверсов И.* Очерки западной апологетической литературы II и III вв. Казань, 1892.
156. *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2005.
157. *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии (I–IV вв.). М., 2004.
158. *Самуилов В.* История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890.
159. *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. Киев, 1892.
160. *Скворцов К. И.* Философия Отцов и учителей Церкви в первые 3 века. Киев, 1868; 2003².
161. *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914.
162. *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 1994.
163. *Фокин А. Р.* Латинская патрология. Т. 1: Период первый. Доникийская латинская патрология (150–325 гг.). М., 2005.
164. *Он же*. Христианский платонизм Мария Викторина. М., 2007.
165. *Он же*. Иероним Стридонский: библист, экзегет, теолог. М., 2010.
166. *Яннарас Х* Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992.
167. *Aall A.* Geschichte der Logosidee in der christlichen Literatur. Leipzig, 1899.
168. *Abramowski L.* Dionys von Rom und Dionys von Alexandrien in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts // Zeitschrift für Kirchengeschichte 93 (1982). S. 240–272.
169. *Albrecht M. von.* Geschichte der römischen Literatur: von Andronicus bis Boethius. München, 1994; München–New Providence–London, 1996² (рус. пер.: *Фон Альбрехт М.* История римской литературы: от Андроника до Боэция. I. М., 2002; II. М., 2004; III. М., 2005).
170. *Altaner B.* Patrologie. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, 1978⁸.
171. *Amatucci A. G.* Storia della letteratura latina cristiana. Bari, 1929.
172. *Aubin P.* Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne. Paris, 1992.

173. *Ayres L.* Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth Century Trinitarian Theology. N. Y., 2004.
174. *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. I–V. Freiburg, 1913–1932².
175. *Bardy G.* Littérature latine chrétienne. Paris, 1929.
176. *Idem.* Trinité // DTC. T. 15. Col. 1545–1855. Paris, 1947.
177. *Barnes M. R.* The Fourth Century as Trinitarian Canon // Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community / Ed. L. Ayres, G. Jones. N. Y., 1998. P. 47–67.
178. *Idem.* Latin Trinitarian Theology // The Cambridge Companion to the Trinity / Ed. P. C. Phan. Cambridge, 2011. P. 70–84.
179. *Barth K.* Kirchliche Dogmatik. Band I/1. Zürich, 1932 (англ. пер.: Church Dogmatics. Vol. I. Part 1. The Doctrine of the Word of God. Edinburgh, 1975).
180. *Behr J.* The Formation of Christian Theology. Vol. 1. The Way to Nicaea. Crestwood, N.Y., 2001.
181. *Idem.* The Formation of Christian Theology. Vol. 2. The Nicene Faith. Crestwood, N.Y., 2004.
182. *Beierwaltes W.* Platonismus in Christentum. (Philosophische Abhandlungen, 74). Frankfurt am Main, 1998.
183. *Bell D.* The Tripartite Soul and the Image of God in the Latin Tradition // Recherches de théologie ancienne et médiévale 47 (1980). P. 16–52.
184. *Idem.* Esse, Vivere, Intellegere: The Noetic Triad and the Image of God // Recherches de théologie ancienne et médiévale 52 (1985). P. 5–43.
185. *Bethune-Baker J.* An Introduction to the Early History of Christian Doctrine to the Time of the Council of Chalcedon. London, 1903.
186. *Bobrinsky B.* The Mystery of the Trinity: Trinitarian Experience in the Biblical and Patristic Experience. Crestwood, N.Y., 1999 (рус. пер.: Бобринской Б., протопресв. Тайна Пресвятой Троицы. М., 2005).
187. *Bourassa F.* Questions de théologie trinitaire. Roma, 1970.
188. *Bradshaw D.* Aristotle East and West. Cambridge, 2004.
189. *Brown D.* The Divine Trinity. London, 1985.
190. *Carpenter M.* A synopsis of the development of trinitarian thought from the first century Church Fathers to the second century apologists // Trinity Journal 26/2 (2005). P. 293–319.
191. *Coakley S.* Introduction: Disputed Questions in Patristic Trinitarianism // Harvard Theological Review 100 (2007). P. 125–140.
192. *Coffey D.* Deus Trinitas: The Doctrine of the Triune God. Oxford, N.Y., 1999.
193. *Cross R.* Two Models of the Trinity? // The Heythrop Journal 43 (2002). P. 275–294.
194. *Del Colle R.* The Triune God // Cambridge Companion to Christian Doctrine / Ed. C. E. Gunton. N. Y., 1997. P. 121–140.
195. *Bigg Ch.* Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1913.
196. *Butin Ph. W.* The Trinity. Foundations of Christian Faith Series. Louisville, 2001.
197. *Daley B. E.* The Persons in God and the Person of Christ in Patristic Theology: An Argument for Parallel Development // God in Early Christian Thought. Essays in Memory of Lloyd G. Patterson / Ed. A. B. McGowan, B. E. Daley, T. J. Gaden. Leiden–Boston, 2009. P. 323–350.
198. *Daniélou J.* Les Origines du Christianisme Latin. Paris, 1978.
199. *De Halleux A.* Patrologie et oecuménisme. Recueil d'études. Leuven, 1990.
200. *De Labriolle P.* Histoire de la littérature latine chrétienne. Paris, 1920 (англ. пер.: History and Literature of Christianity from Tertullian to Boethius. London, 1924).
201. *De Margerie B.* La Trinité chrétienne dans l'histoire. Paris, 1975.
202. *De Régnon Th.* Études de théologie positive sur la Trinité. Vol. 1–4. Paris, 1892–1898.

203. *Des Places É.* Les 'Oracles chaldaïques' dans la tradition patristique africaine // *Studia Patristica* 11 (1972). P. 27–41.
204. *Edwards M. J.* Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos // *VC* 54 (2000). P. 159–177.
205. *Emery G.* Chronique de théologie trinitaire // *Revue thomiste* 101 (2001). P. 581–632.
206. *Essays on the Trinity and the Incarnation* / Ed. A. E. J. Rawlinson. London, 1928.
207. *Fortman E. J.* The Triune God: A Historical Study of the Doctrine of the Trinity. Philadelphia: Westminster, 1972.
208. *Gilson É., Böhner Ph.* Die Geschichte der christlichen Philosophie: von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues. Paderborn, 1936.
209. *Gilson É.* La Philosophie au Moyen Âge. Des origins patristique à la fin du XIV^e siècle. Paris, 1947³ (англ. пер.: *Gilson E.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N. Y., 1955; рус. пер.: *Жильсон Э.* Философия в Средние века. М., 2004).
210. *Gunton C. E.* The Promise of Trinitarian Theology. Edinburgh, 1991; 1997².
211. *Gwatkin H.* Studies of Arianism. Cambridge, 1900.
212. *Hanson R. P. C.* Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318–381. Edinburgh, 1988.
213. *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1–3. Freiburg, 1887–1890 (англ. пер.: *Harnack A.* History of Dogma. Vol. 1–5. N. Y., London, 1961).
214. *Hill W.* The Thee–Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation. Washington, 1982.
215. *Hodgson L.* The Doctrine of the Trinity. N. Y., 1944.
216. *Hüber J.* Die Philosophie der Kirchenväter. München, 1859.
217. *Jones J. N.* The status of the Trinity in Dionysian thought // *The Journal of Religion* 80 (2000). P. 645–657.
218. *Kaliba Cl.* Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Salzburg, 1952.
219. *Kelly J. N. D.* Early Christian Creeds. Oxford, 1950.
220. *Idem.* Early Christian Doctrines. London, 1968.
221. *Kretschmar G.* Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie. Tübingen, 1956.
222. *LaCugna C. M.* God for Us. Trinity and Christian Life. San Francisco, 1991.
223. *Lebreton J.* Histoire du dogme de la Trinité. T. 1. Les origines du dogme de la Trinité. T. 2. De saint Clément à saint Irénée. Paris, 1910³.
224. *Idem.* Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savant dans l'Église chrétienne du III^e siècle // *RHE* 19 (1923). P. 481–506; 20 (1924). P. 5–37.
225. *Lilla S.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971.
226. *Idem.* The Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity // *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker* / Ed. M. Joyal. Aldershot, 1997. P. 124–189.
227. *Lonergan B.* De Deo Trino. Pars systematica. Roma, 1964 (англ. пер.: *Lonergan B.* The Triune God. Systematics. Toronto, 2007).
228. *Macholz W.* Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit Tertullian. Halle, 1902.
229. *Magris A.* La logica del pensiero gnostico. Brescia, 1997.
230. *Markschies Chr.* Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie. Tübingen, 2000.
231. *Idem.* Was ist lateinischer "Neunizänismus"? // *Ibid.* S. 239–264.
232. *Meslin M.* Les ariens d'Occident 335–430. Paris, 1967.
233. *Moltmann J.* The Trinity and the Kingdom of God. London, 1981.
234. *Idem.* History and the Triune God. London, 1990.

235. *Monceaux P.* Histoire littéraire de l’Afrique chrétienne depuis les origines jusqu’à l’invasion arabe. T. I–VII. Paris, 1901–1923.
236. *Idem.* Histoire de la littérature latine chrétienne. Paris, 1926.
237. *Moreschini C.* Storia dell’Ermetismo cristiano. Brescia, 2000.
238. *Idem.* Storia della filosofia patristica. Brescia, 2004 (рус. пер.: Морескини К. История патристической философии. М., 2011).
239. *O’Donnell J. J.* The Mystery of the Triune God. London, 1988.
240. *Idem.* History and Theology in Dialogue on the Trinity // *Pacifica* 21 (2008). P. 146–159.
241. *Ostheim M. R. von.* Ousia und Substantia. Untersuchungen zum Substanzbegriff bei den vornizaischen Kirchenfaetern. Basel, 2008.
242. *Palmieri A.* Esprit-Saint // *DTC*. T. 5. Col. 676–829. Paris, 1939.
243. *Idem.* Filioque // *DTC*. T. 5. Col. 2309–2343. Paris, 1939.
244. *Patrology.* Vol. IV. The Golden Age of Latin Patristic Literature. From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon / Ed. A. di Berardino. Westminster (MD.), 1986.
245. *Patrologia.* Vol. IV. Dal Concilio di Calcedonia a Beda. I. Padri latini / A cura di A. di Berardino. Genova, 1996.
246. *Patrology.* The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon to John Damascus / Ed. A. di Berardino. Cambridge, 2000.
247. *Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 1–3. Chicago, London, 1971, 1974, 1978 (рус. пер.: Пеликан Я. Христианская традиция. Т. 1–2. М., 2007, 2009).
248. *Pellegrino M.* Letteratura latina cristiana. Roma, 1973.
249. *Pepin J.* Théologie cosmique et théologie chrétienne. Paris, 1964.
250. *Phan P. C.* Sysematic Issues in Trinitarian Theology // *The Cambridge Companion to the Trinity* / Ed. P. C. Phan. Cambridge, 2011. P. 13–29.
251. *Picavet F. J.* Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne // *Annuaire de l’École pratique des Hautes Études. Section des sciences religieuses.* Paris, 1917. P. 1–52.
252. *Prestige G. L.* God in Patristic Thought. London, 1969⁴.
253. *Quasten J.* *Patrology.* Vol. I–III. Westminster (MD.), 1986³.
254. *Rea M. C.* The Trinity // *The Oxford Handbook of Philosophical Theology* / Ed. Th. P. Flint, M. C. Rea. Oxford, N. Y., 2009. P. 403–429.
255. *Rahner K.* Der dreifaltige God als transzendeter Urgrund der Heilsgeschichte // *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik.* Einsiedeln, 1967 (англ. пер.: *The Trinity.* London, N. Y., 1970).
256. *Rand E. K.* Founders of the Middle Ages. Harvard, 1928.
257. *Rusch W.* The Trinitarian Controversy. Philadelphia, 1980.
258. *Schlossmann S.* Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma. Kiel, 1906.
259. *Siecienski A. E.* The Filioque: History of a Doctrinal Controversy. Oxford, N. Y., 2010.
260. *Simonetti M.* La processione dello Spirito Santo nei Padri latini // *Maia* 7 (1955). P. 308–324.
261. *Idem.* La crisi ariana nel IV secolo. (*Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 11). Roma, 1975.
262. *Smulders P.* Esprit-Saint chez Pères latins // *DS.* Vol. IV/2. Paris, 1960. Col. 1279–1282.
263. *Spanneut M.* Le stoïcisme des Pères de l’Église. De Clément de Rome à Clément d’Alexandrie. Paris, 1957.
264. *Stöckl A.* Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirhenväter. Mainz, 1891.

265. *Storia della letteratura cristiana antica greca e Latina* / Ed. C. Moreschini, E. Norelli. Brescia, 1996 (англ. пер.: *Early Christian Greek and Latin Literature* / Ed. C. Moreschini, E. Norelli. Vol. 1–2. Peabody (Mass.), 2005).
266. *Storia della teologia. Dalle origine a Bernardo di Chiaravalle. 1* / A cura di E. dal Covolo. Roma, 1995.
267. *Studer B.* Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre // *Theologie und Philosophie* 57 (1982). S. 161–177.
268. *The Cambridge Companion to the Trinity* / Ed. P. C. Phan. Cambridge, 2011.
269. *The Mystery of the Holy Trinity in the Fathers of the Church. The Proceedings of the Fourth Patristic Conference.* (Maynooth, 1999). Dublin, Portland, 2007 / Ed. L. Ayres, V. Twomey. Dublin, 2007.
270. *Timothy H. B.* *The Early Christian Apologists and Greek Philosophy.* Assen, 1973. P. 40–58.
271. *Tixeront J.* *Histoire des Dogmes dans Antiquité chrétienne.* Vol. 1–3. Paris, 1912; 1930–1931².
272. *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act* / Ed. C. Schwöbel. Edinburgh, 1995.
273. *Ulrich J.* *Nicaea and the West* // *Vigiliae Christianae*, 51/1 (1997). P. 10–24.
274. *Wolfson H. A.* *The Philosophy of the Church Fathers.* Vol. 1. Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge (Mass.), 1956.
275. *Zizioulas J. D.* *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church.* Crestwood, N. Y., 1985 (рус. пер.: *Митр. Иоанн Зизиулас. Бытие как общение.* М., 2006).

4. Исследования по отдельным латинским авторам

Тертуллиан

276. *Попов К.* Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала его богословия. Киев, 1880.
277. *Штернов Н. В.* Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Очерк учено-литературной деятельности. Курск, 1889.
278. *Фокин А. Р.* 2005. См. выше, № 155.
279. *Bardy G.* Tertullien // *DTC.* Т. 15. Col. 130–171. Paris, 1947.
280. *Braun R.* *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien.* Paris, 1962; 1977².
281. *Cantalamessa R.* *La Christologia di Tertulliano.* Friburgo (Svizzera), 1962.
282. *D'Alès A.* *La théologie de Tertullien.* Paris, 1905.
283. *Dunn G. D.* *Tertullian.* London, N. Y., 2004.
284. *Evans E.* Introduction // *Idem.* Q. S. Fl. Tertullians, Treatise against Praxeas. London, 1948. P. 1–88.
285. *Fredouille J. C.* Tertullien et la conversion de la culture antique. Paris, 1972.
286. *Hilberath B. J.* Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxean». Innsbruck, 1986.
287. *Lortz J.* Tertullian als Apologet. Bd. 1–2. Münster, 1927–1928.
288. *MacCruden K. B.* Monarchy and economy in Tertullian's «Adversus Praxeam» // *Scottish Journal of Theology* 55 (2002). P. 325–337.
289. *MacGowan A. B.* God in Early Latin Theology: Tertullian and the Trinity // *God in Early Christian Thought. Essays in Memory of Lloyd G. Patterson* / Ed. A. B. MacGowan, B. E. Daley, Timothy J. Gaden. Leiden, 2009. P. 61–81.

290. McGowan A. B. God in Early Latin Theology: Tertullian and the Trinity // God in Early Christian Thought. Essays in Memory of Lloyd G. Patterson / Ed. A. B. McGowan, B. E. Daley, T. J. Gaden. Leiden–Boston, 2009. P. 61–81.
291. Moingt J. Théologie trinitaire de Tertullien. T. 1–3. Paris, 1966–1969.
292. Morgan J. The importance of Tertullian in the Development of the Christian Dogma. London, 1928.
293. Orbe A. Elementos de teología trinitaria en el Adversus Hermogenem // Gregorianum, 39 (1958a). P. 706–746.
294. Idem. Hacia la primera teología de la processión del Verbo // Analecta Gregoriana 78. Estudios Valentinianos 1. Roma, 1958b.
295. Osborn E. Tertullian, first theologian of the West. Cambridge, 1997.
296. Rankin D. Tertullian's vocabulary of the divine «individuals» in «Adversus Praxean» // Sacris erudiri 40 (2001). P. 5–46.
297. Roberts R. E. The Theology of Tertullian. London, 1924.
298. Schlossmann S. Tertullian im Lichte der Jurisprudenz // Zeitschrift für Kirchengeschichte, 27 (1906b). S. 251–275; 407–430.
299. Stead G. C. Divine Substance in Tertullian // Journal of Theological Studies, 14 (1963). P. 46–66.
300. Steinmann J. Tertullien. Paris, 1967.
301. Steiner H. Das Verhältnis Tertullians zur antiken Paideia. St. Ottilien, 1989.
302. Shortt de L. C. The Influence of Philosophy on the Mind of Tertullian. London, 1933.
303. Stier J. Die Gottes- und Logoslehre Tertullians. Göttingen, 1899.
304. Timothy H. B. The Early Christian Apologists and Greek Philosophy, exemplified by Ireus, Tertullian and Clement of Alexandria. Assen, 1973.
305. Verhoeven T. L. Studiën over Tertullianus' Adversus Praxean. Amsterdam, 1948.
306. Warfield B. B. Tertullian and the Beginnings of the Doctrine of the Trinity // The Princeton Theological Review 3 (1905). P. 529–557; 4 (1906). P. 1–36, 145–167 (переиздана в: Warfield B. B. Studies in Tertullian and Augustine. Oxford, 1930).
307. Waszink J. H. Observations on Tertullian's Treatise Against Hermogenes // Vigiliae Christianae 9 (1955). P. 129–147.
308. Zilling H. M. Tertullian. Untertan Gottes und des Kaisers. Paderborn, 2004.

Новациан

309. Фокин А. П. 2005. См. выше, № 155.
310. Amann É. Novatien et Novatianisme // DTC. T. 11. P. 816–849. Paris, 1931.
311. D'Alès A. Le corpus de Novatien // RSR 10 (1919). P. 293–323.
312. Idem. Novatien. Étude sur la théologie romaine au milieu du III^e siècle. Paris, 1924.
313. De Simone R. J. Novatian. The Trinity. General Introduction // The Fathers of The Church, 67. Washington, 1981². P. 1–19.
314. Idem. The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity: a Study of the Text and the Doctrine. (Studia Ephemeridis «Augustinianum», 4). Rome, 1970.
315. Idem. Christ the True God and True Man according to Novatian De Trinitate // Augustinianum 10 (1970) P. 42–117.
316. Idem. The Holy Spirit according to Novatian De Trinitate // Ibid. P. 360–387.
317. Dunn G. D. The diversity and unity of God in Novatian's «De Trinitate» // Ephemerides theologicae Lovanienses 78 (2002). P. 385–409.
318. Fausset W. Y. Novatiani Romanae urbis presbyteri De Trinitate liber. Cambridge, 1909.
319. Kelly D. F. The Beneficial Influence of Stoic Logic and Epistemology on Early Christian Theology with Particular Reference to Novatian of Rome // Sprache und

Erkenntnis im Mittelalter: Akten des VI. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, 29 August – 3 September 1977, Bonn / Hrsg. J. P. Beckmann, L. Honnefelder. Berlin, New York, 1981. Bd. 2. P. 817–825.

320. *Kriebel M.* Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian. Diss. Marburg, 1932.
321. *Kleibach G.* Divinitas Filii ejusque Patri subordinatio in Novatiani libro De Trinitate // *Bogoslivska Smotra*, 21 (1933). P. 193–224.
322. *Loi V.* La latinità cristiana nel «De Trinitate» di Novaziano // *Rivista di cultura classica e Medioevale* 13 (1971). P. 136–177.
323. *Simonetti M.* Alcune ossrvazioni sul «De Trinitate» di Novaziano // *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, 2. Modena, 1959. P. 771–783.
324. *Papandrea J. L.* The Trinitarian Theology of Novatian of Rome. A Study in Third-Century Orthodoxy. Lewiston, Queenston, Lampeter, 2008.
325. *Weyer H.* Novatianus De Trinitate. Über den dreifaltigen Gott. Düsseldorf, 1962.

Арнобий

326. *Дроздов Н. М.* Арнобий. Семь книг против язычников. Киев, 1917; СПб., 2008².
327. *Фокин А. Р.* Арнобий Старший // *Православная Энциклопедия*. М., 2001. Т. III. С. 376–378.
328. *Он же.* 2005. См. выше, № 142.
329. *Amata B.* La cristologia di Arnobio il Vecchio // *Bessarione*, 5 (1986). P. 55–94.
330. *Beatrice P. F.* Un oracle antichrétien chez Arnobe // *Mémorial Dom Jean Gribomont* / Ed. Y. de Andia et al. Rome, 1988. P. 107–129.
331. *Burger C.* Die theologische Position des Alteren Arnobius. Diss. Heidelberg, 1970.
332. *Courcelle P.* Les sages de Porphyre et les «viri novi» d' Arnobe // *Revue des études latines*, 31 (1953). P. 257–271.
333. *Idem.* Anti-Christian Argument and Christian Platonism from Arnobius to Saint Augustine // *The Conflict between Paganism and Christianity in the IV cent.* / Ed. A. Momigliano. Oxford, 1963. P. 151–192.
334. *Fortin E. L.* The *viri novi* of Arnobius and the conflict between faith and reason in the early Christian centuries // *The Heritage of the Early Church* / Ed. D. Neiman, M. Schatin. Rome, 1973. P. 201–222.
335. *Gabarrou F.* Arnobe et son oeuvre. Paris, 1921.
336. *Kraft P.* Beiträge zur Wirkungsgeschichte des Alteren Arnobius. Wiesbaden, 1966.
337. *Lucarini C. M.* Questioni arnobiane // *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 54 (2005). P. 123–164.
338. *McDonald H. D.* The Doctrine of God in Arnobius “Adversus Gentes” // *Studia Patristica*, 9 (1966). P. 75–81.
339. *Micka E. F.* The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius. Washington, 1943.
340. *Rapisarda E.* Arnobio. Catania, 1945.
341. *Simmons M. B.* Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian. Oxford, N.Y., 1995.
342. *Sitte A.* Mythologische Quellen des Arnobius. Wien, 1970.
343. *Viciano A.* Retórica, filosofía y gramática en el Adversus nationes de Arnobio de Sicca. N. Y., 1993.

Лактанций

344. *Садов А. И.* Древнехристианский Церковный писатель Лактанций. СПб., 1895.

345. *Фокин А. Р.* 2005. См. выше, № 155.
346. *Аттанн Э.* Lactance // DTC. Т. 8. P. 2425–2444. Paris, 1925.
347. *Overlach E.* Die Theologie des Lactantius. Schwerin, 1858.
348. *Loi V.* Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno. Roma, 1970.
349. *Pichon R.* Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieuse sous le règne de Constantine. Paris, 1901.
350. *Perrin M.* Le Platon de Lactance // Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV Colloque d' Études Historiques et Patristiques. Chantilly, 21–23 Septembre 1976 / Éd. J. Fontaine et M. Perrin. Paris, 1978. P. 203–231.
351. *Siebert J.* Die Theologie des Lactantius in ihrem Verhältnis zur Stoa. Diss. Bonn, 1919.
352. *Studer B.* La sotériologie de Lactance // Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV Colloque d' Études Historiques et Patristiques. Chantilly, 21–23 Septembre 1976 / Éd. J. Fontaine et M. Perrin. Paris, 1978. P. 251–269.
353. *Thomas L.* Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den Divinae Institutiones des Laktanz. Freiburg, 1959.
354. *Vilhelmson K.* Laktanz und die Kosmogonie des spätantiken Synkretismus. Tartu, 1940.
355. *Wlosok A.* Laktanz und die philosophische Gnosis. Heidelberg, 1960.

Зинон Верносский

356. *Truzzi C.* Zeno, Gaudenzio e Cromazio: testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360–410 ca.). Brescia, 1985.
357. *Sgreva G.* La teologia di Zenone di Verona: contributo per la conoscenza dello sviluppo del pensiero teologico nel Nord Italia (360–380). Vicenza, 1989.

Иларий Пиктавийский

358. *Орлов А. П.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. СПос., 1908.
359. *Попов И. В.* Святой Иларий, епископ Пиктавийский // Богословские труды. Сб. 4 (1968). С. 127–168; Сб. 5 (1970). С. 69–151; Сб. 6 (1971). С. 117–150; Сб. 7 (1971). С. 115–169. Переизд.: *Попов И. В.* Труды по патрологии. СПос., 2004. Т. 1. С. 417–734.
360. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 163–169.
361. *Фокин А. Р.* Иларий Пиктавийский // Православная Энциклопедия. М., 2009. Т. XXII. С. 77–103.
362. *Baltzer J. P.* Die Theologie des hl. Hilarius von Poitiers. Rottweil, 1879.
363. *Beck A.* Die Trinitätslehre des Heiligen Hilarius von Poitiers. (Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte. Bd. III. Heft 2–3). Mainz, 1903.
364. *Beckwith C.* The Certainty of Faith in God's Word: The Theological Method and Structure of Hilary of Poitiers De Trinitate. Diss. University of Notre Dame, 2004.
365. *Idem.* A theological Reading of Hilary's «autobiographical» Narrative in «De Trinitate» I.1–19 // Scottish Journal of Theology 59 (2006). P. 249–262.
366. *Idem.* Hilary of Poitiers on the Trinity. From De Fide to De Trinitate. Oxford, N. Y., 2008.
367. *Borchardt C. F. A.* Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle. Gravenhage, 1966.
368. *Coulanges L.* Métamorphose du consubstantiel: Athanase et Hilaire // Revue d'histoire et littérature religieuses 8 (1922). P. 169–214.
369. Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers. Actes du congrès-colloque du futuroscope de Poitiers, 15–17 novembre 2002. Paris, Poitiers, 2010.

370. *Doignon J.* Hilaire de Poitiers avant l'exile. Paris, 1971.
371. *Idem.* Hilaire de Poitiers: disciple et témoin de vérité (356–367). Paris, 2005.
372. *Doignon J. et Figura M.* Introduction // Hilaire de Poitiers. La Trinité. Tome I // Sources chrétiennes. Vol. 443. Paris, 1999. P. 9–188.
373. *Galtier P. S.* Hilaire, trait d'union entre l'Occident et l'Orient // *Gregorianum* 40 (1959). P. 609–623.
374. *Idem.* S. Hilaire de Poitiers. Le premier docteur de l'Église latine. Paris, 1960.
375. Hilaire de Poitiers, évêque et docteur. Cinq conférences données à Poitiers à l'occasion du XVI^e centenaire de sa mort // *Études Augustiniennes* 34. Paris, 1968.
376. *Jacobs A. D.* Hilary of Poitiers and the Homoiousians: A Study of the Eastern Roots of his Ecumenical Trinitarianism. Diss. Emory University, 1968.
377. *Ladaria L. F.* El Espíritu Sancto en San Hilario di Poitiers. Madrid, 1977.
378. *Idem.* Dispensatio en San Hilario di Poitiers // *Gregorianum* 66 (1985). P. 429–455.
379. *Idem.* Dios Padre en Hilario di Poitiers // *Estudios Trinitarios* 24 (1990). P. 443–479.
380. *Idem.* Il prologo di Giovanni nei primi libri (1–3) del *De Trinitate* di Ilario di Poitiers. Una lettura anti-ariana // *Atti del IV simposio di Efeso su s. Giovanni Apostolo*. Rome, 1994. P. 157–174.
381. *Le Bachelet X.-M.* Hilaire (saint) // *Dictionnaire de théologie catholique* 6.2. Paris, 1920. Col. 2388–2462.
382. *Löffler P.* Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius von Poitiers zwischen Ost und West // *ZKG* 71 (1960). S. 26–36.
383. *Longobardo L.* Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Ilario di Poitiers. Naples, 1982.
384. *Meijering E. R.* Hilary of Poitiers on the Trinity. *De Trinitate* 1. 1–19; 2, 3. Leyde, 1982.
385. *Meslin M.* Hilaire et la crise arienne // *Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers (29 septembre – 3 octobre 1968) à l'occasion XVI^e centenaire de la mort de saint Hilaire* // *Études Augustiniennes* 35. Paris, 1969. Paris, 1969. P. 19–42.
386. *Moingt J.* La théologie trinitaire de S. Hilaire // *Hilaire et son temps*. Paris, 1969. P. 159–173.
387. *Moreschini C.* Il linguaggio teologico di Hilario di Poitiers // *Scuola Cattolica* 105 (1975). P. 339–375.
388. *Palumbo S.* Unità e distinzione in Dio secundo S. Ilario. Capua, 1940.
389. *Saffrey H. S.* Saint Hilaire et la philosophiae // *Hilaire et son temps*. Paris, 1969. P. 247–265.
390. *Simonetti M.* Ilario e Novaziano // *RCCM* 7 (1965). P. 1034–1047.
391. *Idem.* L'esegesi ilariana di Col 1,15a // *VetChr* 2 (1965). P. 165–182.
392. *Idem.* Ilario // *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV secolo. (*Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 11). Roma, 1975. P. 298–312.
393. *Idem.* Hilary of Poitiers and the Arian Crisis in the West // *Patrology*. Vol. IV / Ed. A. di Bernardino. Westminster, 1986. P. 33–61.
394. *Smulders P.* La doctrina trinitaria de S. Hilaire de Poitiers. *Analecta Gregoriana*, 32. Roma, 1944.
395. *Idem.* Eusèbe d'Émèse comme source du *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers // *Hilaire et son temps*. Paris, 1969. P. 175–212.
396. *Toom T.* Hilary of Poitiers' «De Trinitate» and the name(s) of God // *Vigiliae Christianae* 64 (2010). P. 456–479.
397. *Weedman M.* The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers. Leiden, Boston, 2007a.
398. *Idem.* Hilary and the Homoiousians: using new categories to map the Trinitarian controversy // *Church History* 76 (2007b). P. 491–510.
399. *Verrastro A.* Il fondamento ultimo della perfetta consustanzialità del Figlio al Padre nel «De Trinitate» di S. Ilario di Poitiers. Potenza, 1948.

400. *Williams D. H.* The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the «Liber contra Auxentium» // *Church History* 61 (1992). P. 7–22.
401. *Idem.* Defining Orthodoxy in Hilary of Poitiers' «Commentarium in Matthaëum» // *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001). P. 151–172.

Амвросий Миланский

402. *Адамов И. И.* Св. Амвросий Медиоланский. СПос., 1915; 2006².
403. *Фокин А. Р.* Амвросий Медиоланский. Богословие // *Православная Энциклопедия*. М., 2001. Т. II. С. 119–135.
404. *Ambroise de Milan.* XVI^e Centenaire de son élection épiscopale / Éd. J.-M. Duval. Paris, 1974.
405. *Cantalamesa R.* Sant' Ambrogio di fronte ai grandi dibattiti teologici del suo secolo // *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale, Milano 2–7 dicembre 1974.* Milano, 1976. P. 483–539.
406. *Courcelle P.* Plotin et Saint Amboise // *Revue de philologie* 24 (1950). P. 29–56.
407. *Idem.* Nouveaux aspects du platonisme chez Saint Amboise // *REL* 34 (1956). P. 220–239.
408. *Idem.* De Platon à Saint Amboise par Apulée // *Revue de philologie* 35 (1961). P. 15–28.
409. *Davids J.* Sint Augustinus en Sint Ambrosius // *Miscellanea Augustiniana.* Rotterdam, 1930. P. 242–255.
410. *Dudden H.* The Life and Times of St Ambrose. Oxford, 1935.
411. *Habyarimana S.* La dottrina pneumatologica nel «De Spiritu Sancto» di S. Ambrogio // *Spirito Santo e catechesi patristica. Convegno di studio e aggiornamento Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma, 6–7 marzo 1982 / Ed. S. Felici.* Roma, 1983. P. 47–58.
412. *Herrmann L.* Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe. Dargestellt in Konfrontation mit der illyrischen Theologie und im Blick auf das neu auftauchende christologische Problem. Diss. Heidelberg, 1954.
413. *Idem.* Ambrosius als Trinitätstheologe // *ZKG* 69 (1958). S. 197–218.
414. *Madec G.* Saint Ambroise et la philosophie. Paris, 1974.
415. *Markschies Chr.* Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381). Beiträge zur Historischen Theologie 90. Tübingen, 1995.
416. *Idem.* Ambrogio teologo trinitario // *La Scuola Cattolica* 125 (1997). P. 741–762 (немецкий перевод: Ambrosius als Trinitätstheologe // *Markschies Chr.* Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie. Tübingen, 2000. P. 265–285).
417. *Mesot J.* Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand. Schöneck/Beckenried. 1958.
418. *Moreschini C.* Introduzione // *Sant' Ambrogio. Opere dogmatiche II. Lo «De Spiritu Sancto».* Milano–Roma, 1979. P. 9–41.
419. *Idem.* Introduzione // *Sant' Ambrogio. Opere dogmatiche I. La Fede.* Milano–Roma, 1984. P. 9–48.
420. *Savon H.* Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif. Paris, 1977. Vol. 1–2.
421. *Schermann Th.* Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in II, III de Spiritu Sancto. München, 1902.
422. *Simonetti M.* La politica antiariana di Ambrogio // *Ambrosius Episcopus.* Milano, 1976. P. 483–539.
423. *Szabó F.* Le Christ Créateur chez saint Ambroise. Roma, 1968.

424. *Taormina L.* Sant' Ambrogio e Plotino // *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica* 4 (1953). P. 41–85.
425. *Williams D. H.* Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts. Oxford, 1995.

Иероним

426. *Фокин А. Р.* Иероним Стридонский // *Православная Энциклопедия*. М., 2009. Т. XXI. С. 336–370.
427. *Он же*. 2010. См. выше, № 157.
428. A Monument to St. Jerome. Essays on some aspects of his life, works and influence / Ed. *F. X. Murphy*. N. Y., 1952.
429. *Antin P.* Essai sur S. Jérôme. Paris, 1951.
430. *Cavallera F.* Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre. T. I–II. Louvain, Paris, 1922.
431. Jérôme entre l'Occident et l'Orient. Actes du Colloque de Chantilly (sept. 1986) / Ed. *Y.-M. Duval*. Paris, 1988.
432. Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy / Ed. *A. Cain, J. Lössl*. Cornwall, G.B., 2009.
433. *Hagendahl H.* Latin Fathers and the Classics: a Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers. Göteborg, 1958.
434. *Idem.* Jerome and the Latin Classics // *Vigiliae Christianae* 28 (1974). P. 216–227.
435. *Kelly J. N. D.* Jerome. His Life, Writings and Controversies. London, 1975.
436. *McDermott W. C.* St. Jerome and the Pagan Greek Literature // *Vigiliae Christianae* 36 (1982). P. 72–82.
437. *Moreschini C.* Gerolamo e la filosofia // *Gerolamo e la biografia letteraria*. Genova, 1989. P. 45–62.

Марий Викторин

438. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 169–176.
439. *Фокин А. Р.* Триадология Мария Викторина // *Альфа и Омега*, № 23, 2000. С. 366–383.
440. *Он же*. Викторин Марий // *Православная Энциклопедия*. М., 2004. Т. VIII. С. 447–458.
441. *Он же*. 2007. См. выше, № 156.
442. *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 расширенной версии: Античная метафизика и христианская теология в трактатах Мария Викторина // *Интеллектуальные традиции античности и средневековья* / Под ред. М. С. Петровой. Институт всеобщей истории РАН, Институт философии РАН. М., 2010. С. 69–106).
443. *Abramowski L.* Marius Victorinus, Porphyrius und die romischen Gnostiker // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 74 (1983). S. 108–128.
444. *Adamo L.* Boezio e Mario Vittorino traduttori e interpreti dell' *Isagoge* di Porfirio // *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 22 (1967). P. 141–164.
445. *Baltes M.* Marius Victorinus: zur Philosophie in seinen theologischen Schriften. München, 2002.
446. *Beierwaltes W.* Substantia und Subsistentia bei Marius Victorinus // *Beierwaltes W.* Platonismus in Christentum. (Philosophische Abhandlungen, 74). Frankfurt am Main, 1998. P. 25–43

447. *Benz E.* Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willenmetaphysik. Stuttgart, 1932.
448. *Cipriani N.* La presenza di Mario Vittorino nella riflessione trinitaria di S. Agostino // *Augustinianum* 42 (2002). P. 261–313.
449. *Clark M. T.* The earliest philosophy of the living God. Marius Victorinus // *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 16 (1967). P. 87–94.
450. *Eadem.* The Neoplatonism of Marius Victorinus // *Studia patristica*, 11. Berlin, 1972. P. 13–19.
451. *Eadem.* The Psychology of Marius Victorinus // *Augustinian Studies*, 5 (1974). P. 149–166.
452. *Eadem.* Marius Victorinus Afer, Porphyry, and the History of Philosophy // *Significance of Neoplatonism*. Norfolk, 1976. P. 265–273.
453. *Eadem.* The Neoplatonism of Marius Victorinus the Christian // *Neoplatonism and Early Christian Thought*. London, 1981. P. 153–159.
454. *Eadem.* A Neoplatonic Commentary on the Christian Trinity: Marius Victorinus // *Neoplatonism and Christian Thought*. Albany, N. Y., 1982. P. 24–33.
455. *Eadem.* The Trinity in Latin Christianity // *Christian spirituality*. N.Y., 1985. P. 276–290.
456. *Colish M. L.* The Neoplatonic Tradition: The Contribution of Marius Victorinus // *Neoplatonic Tradition*. Cologne, 1991. P. 57–74.
457. *Cooper S. A.* Metaphysics and Morals in Marius Victorinus' Commentary on the Letter to the Ephesians: a Contribution to the History of Neoplatonism and Christianity. N.Y., 1995.
458. *Dempf A.* Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius // *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse*, 3 (1962). S. 1–18.
459. *Geiger G.* Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph. Lansdhut, 1887–1889.
460. *Gore C.* Victorinus // *Dictionary of Christian Biography*. London, 1887. T. IV. Col. 1129–1138.
461. *Hadot P.* Typus. Stoïcisme et monarchianisme au IV siècle d'après Candide l'Arien et Marius Victorinus // *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 18 (1951). P. 177–187.
462. *Idem.* Marius Victorinus et Alcuin // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 21 (1954). P. 5–19.
463. *Idem.* «De lectis non lecta componere». Raisonement théologique et raisonement juridique // *Studia Patristica*, 1 (1957). P. 209–220.
464. *Idem.* Introduction // *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité* // SC. Vol. 68. Paris, 1960b. P. 7–89.
465. *Idem.* L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin // *Studia Patristica*, 6 (1962). P. 409–442.
466. *Idem.* Porphyre et Victorinus. Vol. I–II. Paris, 1968.
467. *Idem.* Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Vol. I–II. Paris, 1971.
468. *Idem.* «Porphyre et Victorinus»: questions et hypothèses // *Res Orientales XI*. Bures-sur-Yvette, 1996. P. 115–125.
469. *Haig A.* Neoplatonism as a framework for Christian theology: reconsidering the trinitarian ontology of Marius Victorinus // *Pacifica* 21 (2008). P. 125–145.
470. *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.
471. *Koffmane G.* De Mario Victorino, philosopho christiano. Breslau, 1880.

472. *Markus R. A.* Marius Victorinus and Augustine // The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy / Ed. A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 331–340.
473. *Rosato D.* Le dottrina trinitaria di Mario Vittorino africano. Naples, 1942.
474. *Schmid R.* Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin. Keil, 1895.
475. *Séjourné P.* Victorinus Afer // DTC. T. 15. Col. 2887–2954. Paris, 1950.
476. *Simonetti M.* All'origine della formula teologica 'una essenza – tre ipostazi' // Augustinianum, 14 (1974). P. 173–175.
477. *Idem.* Mario Vittorino // *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV secolo. (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 11). Roma, 1975. P. 287–298.
478. *Idem.* Marius Victorinus // Patrology. Vol. IV / Ed. A. di Berardino, introd. J. Quasten Westminster, 1986³. P. 69–80.
479. *Steinmann W.* Die Seelen-metaphysik des Marius Victorinus. Hamburg, 1990.
480. *Tardieu M.* Recherches sur la formation de l'apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus // Res Orientales XI. Bures-sur-Yvette, 1996. P. 7–114.
481. *Theiler W.* Compte rendu de E. Benz: Marius Victorinus // Gnomon, X (1934). P. 493–498.
482. *Tommasi C. O.* Il ruolo di Mario Vittorino nella costituzione del linguaggio filosofico latino // Humanitas 6. Brescia, 1995. P. 884–898.
483. *Eadem.* Tripotens in unalitate spiritus: Mario Vittorino e la gnosi // Koinonia 20 (1996). P. 53–75.
484. *Eadem.* L'androginia di Cristo-Logos: Mario Vittorino tra platonismo e gnosi // Cassiodorus. Rivista di studi sulla tarda antichità 4. Rubbettino, 1998. P. 11–46.
485. *Eadem.* L'androginia divina e suoi presupposti filosofici: il mediatore celeste // Studi classic e orientali XLVI.3. Pisa, Roma, 1998. P. 974–998.
486. *Eadem.* Via negationis della dossologia divina nel medioplatonismo e nello gnosticismo sethiano (con echi in Mario Vittorino) // Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medioplatonismo / A cura di F. Calabi. Pisa, 2002. P. 119–154.
487. *Eadem.* Linguistic Coinages in Marius Victorinus' Negative Theology // Studia Patristica 43 (2006). 505–510.
488. *Eadem.* Introduzione // Opere teologiche di Mario Vittorino / A cura di C. Moreschini con la collaborazione di C. O. Tommasi. Torino, 2007. P. 7–71.
489. *Wessner P.* Marius Victorinus // Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften. Stuttgart, 1930. Bd. 14.2. S. 1840–1848.
490. *Ziegenaus A.* Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus. München, 1972.

Августин

491. *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб, 1898; М., 1998². С. 136–143.
492. *Верещатский П.* Плотин и Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Православный собеседник, 7–8 (1911). С. 171–197; 9 (1911). С. 305–328 (переизд.: Августин: pro et contra. СПб., 2002. С. 193–231).
493. *Зяблицев Г., диак.* Богословие блаженного Августина и античная философия // Церковь и время. 1991. № 1. С. 65–76.
494. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1992; 2000². Кн. 1. С. 101–126.
495. *Майоров Г. Г.* Августин и греческая философия // Он же. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 192–210.

496. *Ноздрин В. В.* Философско-теологические истоки тринитарной концепции Аврелия Августина. Дисс. Спб., 2009.
497. *Плакид (Дезей), архим.* Блаженный Августин и «Филиокве» // ВРЗЕПЭ. 1982. № 109–112. С. 206–223.
498. *Попов И. В.* Личность и учение блаженного Августина. Ч. 1–2. СПос., 1916–1917 [переизд.: *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 2. СПос., 2006].
499. *Скворцов К.* Блаженный Августин как психолог // ТКДА. 1870. № 4. С. 154–200; № 5. С. 324–354; № 6. 681–713; № 8. С. 328–372; № 9. С. 641–696.
500. *Остроумов Н. П.* Аналогии и их значение для выяснения учения о Св. Троице, по суду блаж. Августина // Православный Собеседник, 2 (1904). С. 1119–1131.
501. *Он же.* Блаженный Августин как обличитель отрицательно-рационалистического воззрения на христианское учение о святой Троице. Рязань, 1907.
502. *Alfaric P.* L'évolution intellectuelle de S. Augustin. I. Du manichéisme au néoplatonisme. Paris, 1918.
503. *Altaner B.* Augustinus und Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa // Kleine patristische Schriften. Berlin, 1967. P. 277–285.
504. *Anatolios K.* Oppositional Pairs and Christological Synthesis: Rereading Augustine's «De Trinitate» // Theological Studies 68 (2007). P. 231–253.
505. *Idem.* Divine Semotics and the Way to the Triune God in Augustine's «De Trinitate» // God in Early Christian Thought. Essays in Memory of Lloyd G. Patterson / Ed. A. B. MacGowan, B. E. Daley, Timothy J. Gaden. Leiden, 2009. P. 161–193.
506. *Armstrong A. H.* St. Augustine and Christian Platonism. The Saint Augustine Lecture. Villanova, Penslvania, 1966 (перепечатано в: Augustine: A Collection of Critical Essays / Ed. R. A. Markus. N. Y., 1972. P. 3–37).
507. *Arnold J.* Begriff und heilsökonomische Bedeutung der gottlichen Sendungen in Augustinus' «De Trinitate» // Recherches Augustiniennes 25 (1991). P. 3–69.
508. *Augustin Handbuch / Hrsg. V. H. Drecoll.* Tübingen, 2007.
509. *Augustine: A Collection of Critical Essays / Ed. R. A. Markus.* N. Y., 1972.
510. *Augustine and his Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner / Ed. R. Dodaro, G. Lawless.* N.Y., 2000.
511. *Augustine through the Ages: An Encyclopedia / Ed. A. D. Fitzgerald.* Grand Rapids, 1999.
512. *Augustinus-Lexikon / Ed. C. Mayer et al.* Basel, 1996–2002.
513. *Ayres L.* Augustine on God as Love and Love as God // Pro Ecclesia 5 (1996). P. 470–487.
514. *Idem.* Between Athens and Jerusalem: Prolegomena to Anthropology in «De Trinitate» // Modern Theology 8 (1992). P. 53–73.
515. *Idem.* The Discipline of Self-Knowledge in Augustine's De Trinitate Book X // The Passionate Intellect / Ed. L. Ayres. Brunswick (N. J.), 1995. P. 261–296.
516. *Idem.* The Christological Context of Augustine's «De Trinitate» XIII: Towards Relocating Books VIII–XV // Augustinian Studies 29 (1998). P. 111–139.
517. *Idem.* Measure, Number and, Weight // Augustine through the Ages: An Encyclopedia / Ed. A. D. Fitzgerald. Grand Rapids, 1999. P. 550–552.
518. *The Fundamental Grammar of Augustine's Trinitarian Theology // Augustine and his Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner // Ed. R. Dodaro, G. Lawless.* London, N. Y., 2000. P. 51–76.
519. *Idem.* 'Remember That You Are Catholic' (Serm. 52.2): Augustine on the Unity of the Triune God // Journal of Early Christian Studies 8 (2000). P. 39–82.
520. *Idem.* «It's not for eatin' – it's for lookin' through»: «memoria», «intellegentia», «voluntas» and the argument of Augustine's «De trinitate» IX–X // The Mystery of the Trinity in the Fathers of the Church / Ed. V. Twomey, L. Ayres. Dublin, 2007. P. 37–64.

521. *Idem.* «Giving Wings to Nicaea»: Reconceiving Augustine's Earliest Trinitarian Theology // *Augustinian Studies* 38 (2007). P. 21–40.
522. *Idem.* Sempiternae Spiritus Donum: Augustine's Pneumatology and the Metaphysics of Spirit // *Orthodox Readings of Augustine* / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. P. 127–152.
523. *Idem.* *Augustine and the Trinity*. Cambridge, N.Y., 2010.
524. *Bailleux É.* La soteriologie de saint Augustin dans le «De Trinitate» // *MSR* 23 (1966). P. 149–173.
525. *Idem.* Dieu Trinité et son oeuvre // *RÉAug* 7 (1971). P. 189–218.
526. *Idem.* La christologie de saint Augustin dans le «De Trinitate» // *Recherches Augustiniennes* 7 (1971). P. 219–243.
527. *Idem.* Histoire de salut et le foi trinitaire chez saint Augustin // *Revue thomiste* 75 (1975). P. 533–561.
528. *Idem.* L'Esprit du Père et du Fils selon saint Augustin // *Revue thomiste* 77 (1977). P. 5–29.
529. *Barnes M. R.* The Ariens of Book V, and the Genre of «De Trinitate» // *Journal of Theological Studies* 44 (1993). P. 185–195.
530. *Idem.* Augustine in Contemporary Trinitarian Theology // *Theological Studies* 56 (1995a). P. 237–250.
531. *Idem.* De Régnon Reconsidered // *Augustinian Studies* 26, 2 (1995b). P. 51–79.
532. *Idem.* Exegesis and Polemic in Augustine's «De Trinitate» I // *Augustinian Studies* 30 (1999). P. 43–52.
533. *Idem.* Re-reading Augustine's Theology of the Trinity // *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity* / Ed. S. T. Davis, D. Kendall, G. O'Collins. Oxford, N. Y., 1999. P. 145–176.
534. *Idem.* The Visible Christ and the Invisible Trinity: Mt. 5:8 in Augustine's Trinitarian Theology of 400 // *Modern Theology* 19 (2003). P. 329–355.
535. *Bastiaansen A. A. R.* Augustin et ses prédécesseurs latins chrétiens // *Augustiniana Traiectina*. Communications présentées au Colloque international d'Utrecht. 13–14 novembre 1986 / Éd. J. den Boeft, J. van Oort. Paris, 1987. P. 25–57.
536. *Bavel T. J. van.* *Recherches sur la christologie de saint Augustin*. (Paradosis, 10). Fribourg, 1954.
537. *Behr J.* Calling upon God as Father: Augustine and the Legacy of Nicaea // *Orthodox Readings of Augustine* / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. P. 153–166.
538. *Bermon E.* *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*. Paris, 2001.
539. *Boigelot R.* Le mot «personne» dans les écrits trinitaires de Saint Augustin // *Nouvelle revue théologique* 57 (1930). P. 5–16.
540. *Bourassa F.* Appropriation ou «propriété» // *Sciences ecclésiastiques* 7 (1955). P. 57–85.
541. *Idem.* *Théologie trinitaire chez Saint Augustin* // *Gregorianum* 58 (1977). P. 675–716.
542. *Boyer Ch.* *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris, 1920.
543. *Idem.* *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*. Paris, 1939.
544. *Idem.* L'image de la Trinité. Synthèse de la pensée augustinienne // *Gregorianum* 27 (1946). P. 173–199, 333–352.
545. *Brachtendorf J.* '...prius esse cogitare quam credere': A Natural Understanding of 'Trinity' in St. Augustine? // *Augustinian Studies* 29/2 (1998). P. 35–45.
546. *Idem.* Einführung // *Gott und sein Bild. Augustins «De Trinitate» im Spiegel gegenwärtiger Forschung* / Hrsg. J. Brachtendorf. Paderborn, 2000. S. 7–12.

547. *Idem.* Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes: Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten // *Ibid.* S. 155–170.
548. *Idem.* Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in «De Trinitate». Hamburg, 2000.
549. *Idem.* The Decline of Dialectic in Augustine's Early Dialogues // *Studia Patristica* 8 (2001). P. 25–30.
550. *Idem.* De Trinitate // *Augustin Handbuch* / Hrsg. V. H. Drecoll. Tübingen, 2007. S. 363–377.
551. *Bradshaw D.* Augustine the Metaphysician // *Orthodox Readings of Augustine* / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. P. 227–252.
552. *Cayré F.* La contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de saint Augustin. Essai de analyse et de synthèse. Paris, 1927.
553. *Idem.* Les Trois Personnes. La dévotion fondamentale d'après saint Augustin. Paris, 1959.
554. *Cary Ph.* Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist. Oxford, 2000.
555. *Cavadini J. C.* The Structure and Intention of Augustine's De Trinitate // *Augustinian Studies* 23 (1992). P. 103–123.
556. *Idem.* The Quest for Truth in Augustine's «De Trinitate» // *Theological Studies* 58 (1997). P. 429–440.
557. *Cavallera F.* La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos de «De Trinitate» // *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 2 (1930). P. 365–387; 3 (1931). P. 5–19.
558. *Idem.* Les premières formules trinitaires de saint Augustin // *Bulletin de littérature ecclésiastique* 31 (1930). P. 97–123.
559. *Chevalier I.* La théorie augustinienne des relations trinitaires. Analyse explicative des textes. Freiburg, 1940a (= *Divus Thomas* 18. P. 317–384).
560. *Idem.* Saint Augustin et le pensée grecque. Les relations trinitaires. Fribourg, 1940b.
561. *Cipriani N.* Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialogi di S. Agostino // *Augustinianum* 34 (1994). P. 253–312.
562. *Idem.* La 'retractatio' agostiniana sulla processione-generazione dello Spirito Santo (Trin. 5.12.13) // *Augustinianum* 37 (1997). P. 431–439.
563. *Idem.* Agostino lettore dei commentari paolini di Mario Vittorino // *Augustinianum* 38 (1998). P. 413–428.
564. *Clark M. T.* Augustine's Theology of the Trinity: Its Relevance // *Dionysius* 13 (1989). P. 71–84.
565. *Eadem.* Augustine on Person: Divine and Human // *Augustine: Presbyter factus sum.* Collectanea Augustiniana. Ed. J. T. Lienhard, E. C. Muller, R. J. Teske. N. Y., 1993. P. 99–120.
566. *Eadem.* De Trinitate // *The Cambridge Companion to Augustine* / Ed. E. Stump, N. Kretzmann. N. Y., 2001. P. 91–102.
567. *O'Connell R. J.* St. Augustine's Early Theory of Man (386–391). Cambridge (MA.), 1968.
568. *Cooper J.* The Basic Philosophical and Theological Notions of Saint Augustine // *Augustinian Studies* 15 (1984). P. 93–113.
569. *Courcelle P.* Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité. Paris, 1963.
570. *Idem.* Recherches sur les Confessions de saint Augustin. Paris, 1968.
571. *Carreker M. L.* A Commentary on Books Five, Six and Seven of the "De Trinitate" of Saint Augustine of Hippo. Ann Arbor, 1996.
572. *Crawford N.* The sapiential structure of Augustine's «De trinitate» // *Pro Ecclesia* 19 (2010). P. 434–452.

573. *Cross R.* Quid tres? On what precisely Augustine professes not to understand in «De trinitate» 5 and 7 // *Harvard Theological Review* 100 (2007). P. 215–232.
574. *Crouse R. D.* St. Augustine's De Trinitate: Philosophical Method // *Studia Patristica* 16 (1985). P. 501–510.
575. *Idem.* Paucis mutatis verbis: St. Augustine's Platonism // *Augustine and his Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner* / Ed. R. Dodaro, G. Lawless. N.Y., 2000. P. 37–50.
576. *Cutino M.* Filosofia tripartita e Trinità cristiana nei *Dialogi* di Agostino // *Revue des Études Agostiniennes* 44 (1998). P. 77–100.
577. *Dahl A.* Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre. Lund, 1945.
578. *Daley B.* The Giant's Twin Substance: Ambrose and the Christology of Augustine's *Contra sermonem Arianorum* // *Collectanea Augustiniana*. / Ed. J. Lienhard, E. Muller, R. Teske. N.Y., 1993. P. 477–495.
579. *De Margerie B.* La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et source de communion // *Augustinianum* 12 (1972). P. 107–119.
580. *Di Martino C.* Il ruolo della *intentio* nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal «De libero arbitrio» al «De Trinitate» // *Revue des Études Agostiniennes* 46 (2000). P. 173–198.
581. *Dörrie H.* Porphyrius als Mittler zwischen Plotinus und Augustinus // *Antike und Orient* 13 (1962). S. 26–47.
582. *Drecoll V. H.* Mens–notitia–amor. Gnadenlehre und Trinitätslehre in «De Trinitate» IX und in «De peccatorum meritis» / «De spiritu et littera» // *Gott und sein Bild. Augustins «De Trinitate» im Spiegel gegenwärtiger Forschung* / Hrsg. J. Brachtendorf. Paderborn, 2000. S. 137–154.
583. *Idem.* Trinitätslehre // *Augustin Handbuch* / Hrsg. V. H. Drecoll. Tübingen, 2007. S. 446–461.
584. *Drilling P.* The psychological Analogy of the Trinity // *Augustine, Aquinas, and Lonergan* // *The Irish theological quarterly* 71 (2006). P. 320–337.
585. *Drobner H. R.* Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Leiden, 1986.
586. *Du Roy O.* L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin // *Recherches Augustiniennes* 2 (1963). P. 415–445.
587. *Idem.* L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966.
588. *Fattal M.* Plonit chez Augustin. Paris, 2006.
589. *Ferwerda R.* Plotinus' Presence in Augustine // *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque international d'Utrecht. 13–14 novembre 1986* / Éd. J. den Boeft, J. van Oort. Paris, 1987. P. 107–118.
590. *Foster D.* Augustine's «De Trinitate»: some methodological enquiries // *The Downside Review* 124 (2006). P. 259–276.
591. *Gangauf Th.* Des hl. Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen. Augsburg, 1865.
592. *Gerber Ch. T.* The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology. Farnham (Surrey, UK), Burlington (USA), 2012.
593. *Gilson E.* Introduction à l'étude de saint Augustin. Paris, 1949.
594. *Gioia L.* Theological Epistemology of Augustine's «De Trinitate». Oxford, N. Y., 2008.
595. *Gott und sein Bild. Augustins «De Trinitate» im Spiegel gegenwärtiger Forschung* / Hrsg. J. Brachtendorf. Paderborn, 2000.
596. *Grandgeorge L.* Saint Augustin et le Néoplatonisme. Paris, 1896.
597. *Gunton C. E.* Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West // *Scottish Journal of Theology* 43 (1990). P. 33–58 (repr.: *Gunton C. E.* The Promise of Trinitarian Theology. Edinburgh, 1997². P. 30–55).

598. *Hadot P.* Citations de Porphyre dans Augustin // *Revue des Études Augustiniennes* 6 (1960c). P. 205–244.
599. *Hanby M.* Augustine and Modernity. London, N. Y., 2003.
600. *Harrison C.* Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for Continuity. Oxford, 2006.
601. *Henry P.* Augustine and Plotinus // *Journal of Theological Studies*, 38 (1937). P. 1–23.
602. *Idem.* La vision d'Ostie. Paris, 1938 (англ. пер.: *Henry P.* The Path to Trancendence: from Philosophy to Mysticism in Saint Augustine. Pittsburgh, 1981).
603. *Idem.* Saint Augustine on Personality. N. Y., 1960.
604. *Hessen J.* Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Leiden, 1960².
605. *Hill E.* St. Augustine's «De Trinitate»: The Doctrinal Significance of its Structure // *Revue des Études Augustiniennes* 19 (1978). P. 277–286.
606. *Idem.* The Mystery of the Trinity. London, 1985.
607. *Idem.* Augustine's Method in «De Trinitate»: A Model for Textbooks and Catechisms // *Gott und sein Bild. Augustins «De Trinitate» im Spiegel gegenwärtiger Forschung* / Hrsg. J. Brachtendorf. Paderborn, 2000. S. 29–38.
608. *Hölscher L.* The Reality of the Mind. Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance. London, N. Y., 1986.
609. *Horn Ch.* Saint Augustin (354–430) // *Petit dictionnaire des philosophes de le religion* / Éd. F. Niewöhnen, Y. Labbé. Paris, 1996. P. 157–184.
610. *Idem.* Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus // *Gott und sein Bild. Augustins «De Trinitate» im Spiegel gegenwärtiger Forschung* / Hrsg. J. Brachtendorf. Paderborn, 2000. S. 81–104.
611. *Huber G.* Das Sein und Absolute. Basel, 1955.
612. *Johnson K. E.* A «Trinitarian» Theology of Religions? An Augustinian Assessment of Several Recent Proposals. Diss. Duke University, 2007.
613. *Jolivet R.* Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien. Paris, 1932.
614. *Jowers D. W.* Divine Unity and the Economy of Salvation in the «De Trinitate» of Augustine // *Reformed Theological Review* 60 (2001). P. 68–84.
615. *Kany R.* Typen und Tendenzen der *De Trinitate*-Forschung seit Ferdinand Christian Baur // *Gott und sein Bild. Augustins «De Trinitate» im Spiegel gegenwärtiger Forschung* / Hrsg. J. Brachtendorf. Paderborn, 2000. S. 13–28.
616. *Idem.* Augustins Trinitätsdeken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu 'De Trinitate'. Tübingen, 2007.
617. *Legrand L.* La notion philosophique de la Trinité chez saint Augustin. Paris, 1931.
618. *Lienhard J. T.* Augustinus of Hippo, Basil of Caesarea, and Gregory Nazianzen // *Orthodox Readings of Augustine* / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. P. 81–100.
619. *Lloyd A. C.* On Augustine's Concept of Person // *Augustine: A Collection of Critical Essays* / Ed. R. A. Markus. N. Y., 1972. P. 191–205.
620. *Loesche G.* De Augustino plotinizante in doctrina de Deo disserenda. Jenae, 1880.
621. *Louth A.* Love and the Trinity. Saint Augustine and the Greek fathers // *Augustinian Studies* 33 (2002). P. 1–16.
622. *MacKenzie C. S.* Biblical Interlude: Augustine's Trinitarianism // *Building a Christian World View* / Ed. W. A. Hoffecker, G. S. Smith. Phillipsburg, N.J., 1986. P. 81–96.
623. *MacWilliam J.* Augustine's Early Trinitarian Thought // *Essays in Medieval Philosophy and Theology in Memory of W. H. Principe* / Ed. J. R. Ginther and C. N. Still. Aldershot, 2005. P. 9–18.
624. *Madec G.* Augustin, disciple et adversaire de Porphyre // *Revue des Études Augustiniennes*, 10 (1964). P. 365–369.

625. *Idem.* Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques. Paris, 1996.
626. *Idem.* Deus // Augustinus-Lexikon / Ed. C. Mayer et al. Basel, 1996–2002. P. 313–365.
627. *Mader J.* Die logische Struktur des personalen Denkens: Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Aurelius Augustinus. Wien, 1965.
628. *Marrou H.-I.* Saint Augustin et la fin de la culture antique. Paris, 1938.
629. *Martland T. R.* A Study o Cappadocian and Augustine’s Trinitarian Methodology // Anglican Theological Review 47 (1965). P. 252–263.
630. *Mascia G.* La teoria della relazione nel «De Trinitate» di S. Agostino. Napoli, 1955.
631. *Moràn J.* Las relaciones divinas según s. Agustín // Augustinus 4 (1959). P. 353–372.
632. *O’Daly G.* Augustine’s Philosophy of Mind. London, 1987..
633. *O’Meara J. J.* Augustine and Neo-platonism // Recherches Augustiniennes 1 (1958). P. 91–111.
634. *Idem.* Porphyry’s Philosophy from Oracles in Augustine. Paris, 1959.
635. *Idem.* Porphyry’s Philosophy from Oracles in Eusebius’ Praeparatio Evangelica and Augustine’s Dialogues of Cassiciacum. Paris, 1969.
636. *Ormerod N.* Augustine and the Trinity: Whose Crisis? // Pacifica 16 (2003). P. 17–32.
637. *Idem.* The Psychological Analogy for the Trinity: At Odds with Modernity // Pacifica 14 (2001). P. 281–294.
638. *Idem.* Augustine’s «De Trinitate» and Lonergan’s realms of meaning // Theological Studies 64 (2003). P. 773–794.
639. *Idem.* The Trinity. Retrieving the Western Tradition. Milwaukee (Wisconsin), 2005.
640. Orthodox Readings of Augustine / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008.
641. *Pacioni V.* Agostino d’Ippona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia. Milano, 2004 (англ. пер.: Augustine of Hippo. His Philosophy in a Historical and Contemporary Perspective. Leominster (UK), 2010).
642. *Paissac H.* Théologie de Verbe: saint Augustin et saint Thomas. Paris, 1951.
643. *Pelikan J.* Canonica regula: The Trinitarian Hermeneutics of Augustine // Collectanea Augustiniana. Augustine, «Second Founder of the Faith» / Ed. J. C. Schnaubelt, F. Van Fleteren. N.Y., 1990. P. 329–343.
644. *Pecknold C. C.* How Augustine used the Trinity: Functionalism and the Development of Doctrine // Anglican Theological Review 85 (2003). P. 127–141.
645. *Pepin J.* Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin. Amsterdam, 1977.
646. *Idem.* Le tout et les parties dans la connaissance de la *mens* par elle-même (De Trin. X 3, 5–4, 6). Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin // Gott und sein Bild. Augustins «De Trinitate» im Spiegel gegenwärtiger Forschung / Hrsg. J. Brachtendorf. Paderborn, 2000. S. 105–126.
647. *Pincherle A.* Les sources platoniciennes de l’augustinisme // Augustinus Magister. Actes du Congrès international augustinien. Paris, 21–24 septembre 1954. Paris, 1955. P. 71–93.
648. *Portalié E.* Saint Augustin // DTC. T. I. Paris, 1913. P. 2268–2472.
649. *Rahner K.* Remarks on the Dogmatic Treatise «De Trinitate» // *Idem.* Theological Investigations. Baltimore, 1966. Vol. 4. P. 77–102.
650. *Ryba T.* Augustine’s Trinitology and the Theory of Groups // Augustine: *Presbyter factus sum*. Collectanea Augustiniana. Ed. J. T. Lienhard, E. C. Muller, R. J. Teske. N. Y., 1993. P. 151–168.
651. *Rist J. M.* Augustine: Ancient Thought Baptized. Cambridge, 1994.

652. *Idem.* Love and Will. Around «De Trinitate» XV 20, 38 // Gott und sein Bild. Augustins «De Trinitate» im Spiegel gegenwärtiger Forschung / Hrsg. J. Brachtendorf. Paderborn, 2000. S. 205–218.
653. *Ritter J.* Mundus Intelligibilis: Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der Neuplatonischen Ontologie bei Augustinus. Frankfurt-am-Main, 1937.
654. *Roche W. J. N.* Measure, Number and, Weight in Saint Augustine // The New Scholasticism 15 (1941). P. 372–373.
655. *Schindler A.* Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. Tübingen, 1965.
656. *Schmaus M.* Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. Münsterische Beiträge zur Theologie, 11. Münster, 1927, 1967².
657. *Idem.* Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in de Trinitätslehre Augustins // Studia Patritica 6 (1962). P. 503–518.
658. *Idem.* Die Denkform Augustins in seinem Werk «De Trinitate». München, 1962.
659. *Sciacca M. F.* Trinité et unité de l'esprit // Augustinus Magister. 1 (1954). P. 521–533.
660. *Idem.* Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'un philosophie chrétienne. Louvain, 1956.
661. *Solignac A.* Reminiscences plotiniennes et porphyriennes dans la début du «De ordine» de saint Augustin // Archives de Philosophie 20 (1957). P. 446–465.
662. *Idem.* Le cercle milanais. Note complémentaire // Oeuvres de saint Augustin. Les Confessions. Bibliothèque Augustinienne, 14. Paris, 1962. P. 529–536.
663. *Studer B.* Gratia Christi – gratia Dei bei Augustinus von Hippo: Christozentrismus oder Theozentrismus? (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 40). Roma, 1993 (англ. пер.: The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo: Christocentrism or Theocenrism? Collegeville (Minn.), 1997).
664. *Idem.* La teologia trinitaria in Agostino d'Ipbona: continuità della tradizione occidentale? // Cristianesimo e specificità regionali nel mediterraneo Latino (sec. IV–VI) (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 46). Rome, 1994. P. 161–177.
665. *Idem.* Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo (De Trinitate 15.17.27–27.50) // *Mysterium Caritatis: Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche.* Roma, 1999. S. 311–327.
666. *Idem.* Oikonomia und Theologia in Augustins «De Trinitate» // Gott und sein Bild. Augustins «De Trinitate» im Spiegel gegenwärtiger Forschung / Hrsg. J. Brachtendorf. Paderborn, 2000. S. 39–52.
667. *Idem.* Augustins «De Trinitate» in seinen theologischen Grundzügen // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 49 (2002). S. 49–72.
668. *Idem.* Augustins «De Trinitate», eine christliche Botschaft // *Augustinianum* 45 (2005). P. 501–517.
669. *Idem.* Augustins «De Trinitate»: eine Einführung. Paderborn, 2005.
670. *Sullivan J. E.* The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Dubuque (Iowa), 1963.
671. *TeSelle E.* Augustine the Theologian. London, 1970.
672. *The Cambridge Companion to Augustine / Ed. E. Stump, N. Kretzmann.* N.Y., 2001.
673. *Theiler W.* Porphyrios und Augustin. Halle, 1933.
674. *Tolley R. W.* The Idea of God in the Philosophy of Saint Augustine. N. Y., 1930.
675. *Tremblay R.* La théorie psychologique de la Trinité chez s. Augustin // *Études et recherches.* Ca

678. *Eadem*. Saint Augustin et la Trinité // *Connaissance des Pères de l'Église* 76 (1999). P. 22–32.
679. *Verhees J.* Augustins Trinitätsverständnis in den Schriften aus Cassiciacum // *REAug* 10 (1975). P. 45–75.
680. *Verbeke G.* Augustin et le stoïcisme // *Recherches Augustiniennes* 1 (1958). P. 67–89.
681. *Wassmer Th.* The Trinitarian Theology of Augustine and His Debt to Plotinus // *The Harvard Theological Review* 53 (1960). P. 261–268.
682. *Weinand H.* Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus. Paderborn, 1910.
683. *Wenning G., Geser F.* Erkenntnislehre und Trinitätsspekulation bei Augustinus: eine Untersuchung zur Gnoseologie von «De Trinitate» im 20. Jahrhundert // *Augustinianum* 50 (2010). P. 189–232.
684. *Williams A. N.* Contemplation: Knowledge of God in Augustine's «De Trinitate» // *Knowing the Triune God: The Work of the Spirit in the Practices of the Church* / Ed. J. J. Buckley, D. S. Yeago. Grand Rapids, 2001. P. 121–146.
685. *Williams R.* Sapientia and the Trinity: Reflections on «De Trinitate» // *Mélanges T. J. van Bavel. Collectanea Augustiniana* / Ed. B. Brunner, J. van Houtem, M. Lamberigts. Louvain, 1990. P. 317–332.
686. *Idem.* The Paradoxes of Self-knowledge in «De trinitate» // *Augustine: Presbyter factus sum. Collectanea Augustiniana*. Ed. J. T. Lienhard, E. C. Muller, R. J. Teske. N. Y., 1993. P. 121–134.
687. *Idem.* De Trinitate // *Augustine through the Ages: An Encyclopedia* / Ed. A. D. Fitzgerald. Grand Rapids, 1999. P. 845–851.

Викентий Леринский

688. *Reilly W.S.* Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus. Étude sur la règle de la foi de Vincent de Lérins. Tours, 1903.
689. *Bunetière F., de Labriolle P. S.* Saint Vincent de Lérins. Paris, 1906.
690. *Lebreton J.* Saint Vincent de Lérins et Saint Augustine // *Recherches de science religieuse* 20 (1940). P. 368–369.
691. *Bardy G.* Vincent de Lérins // *DTC*. T. 15. Col. 3045–3055. Paris, 1950.

Фауст Ренийский

692. *Weigel G.* Faustus of Riez. Philadelphia, 1938.
693. *Simonetti M.* Fausto di Riez e I Macedoniani // *Augustinianum* 17 (1977). P. 333–354.
694. *Di Marco M.* La polemica sull'anima tra Fausto di Riez e Claudiano Mamerto. Roma, 1995.
695. *Patio G.* The Theology of Faustus of Riez amidst the Controversies in 5th century Gaul. Roma, 2001.

Клавдиан Мамерт

696. *Bömer F.* Der lateinische Neoplatonismus und Neopythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie. Bonn, 1936.
697. *Fortin E. L.* Christianisme et culture philosophique au V^e siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident. Paris, 1959.

Арнобий Младший

698. *Morin G.* Étude d'ensemble sur Arnobe le Jeune // *Revue Benedictinne* 8 (1911). P. 66–125.
699. *Diepen H.* Le pensée christologique d'Arnobe le Jeune // *RThom* 59 (1959). P. 535–564.
700. *Piffaré C.* Arnobio el Joven y la cristología del conflicto. Montserrat, 1988.

Лев Великий

701. *Фокин А. П.* Святитель Лев Великий // *Альфа и Омега*, № 25, 2000. С. 378–388.
702. *Regnier A.* Saint Léon le Grand. Paris, 1910.
703. *Lang A. P.* Leo der Große und die Dreifaltigkeitspräfation // *SE* 9 (1957). S. 116–162.
704. *Idem.* Anklänge an eine Heilig-Geist-Oration in einem Sermon Leons des Großen auf die Fastenzeit (Sermo 43) // *SE* 23 (1978/79). S. 143–170.
705. *Duval Y.-M.* Quelques emprunts de saint Léon à saint Augustin // *MSR* 15 (1958). P. 85–94.
706. *Pellegrino M.* L'influsso di S. Agostino su San Leo Magno nei sermoni sul Natale e sull'Epifania // *Annali del Pontificale Istituto Superiore di Scienze e Lettere «S. Chiara»* 11. Neapel, 1961. P. 101–132.
707. *Studer B.* Il concetto di «consostanziale» in Leo Magno // *Augustinianum* 13 (1973). P. 599–607.
708. *Loreti I.* La pneumatologia di S. Leo Magno // *Spirito Santo e catechesi patristica. Convegno di studio e aggiornamento Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma, 6–7 marzo 1982 / Ed. S. Felici. Roma, 1983. P. 133–153.*
709. *Stockmeier P.* Dreifaltigkeit und Erlösung bei Leon dem Großen // *Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott (Festschrift des Wilhelm Breuning) / Hrsg. M. Böhnke. Düsseldorf, 1985. S. 197–208.*
710. *Batiffol P.-H.* Léon I-er (Saint) // *DTC. T. 9. Col. 218–301. Paris, 1926.*

Геннадий Марсельский

711. *Фокин А. П.* Геннадий Марсельский // *Православная Энциклопедия. М., 2005. Т. X. С. 616–620*
712. *Turner C. H.* The Liber Ecclesiasticorum Dogmatum attributed to Gennadius // *Journal of Theological Studies*, 7 (1906). P. 78–99; *Supplenda // Journal of Theological Studies*, 8 (1907). P. 103–114.
713. *Morin G.* Le Liber dogmatum de Gennade de Marseille et probléms qui s'y rattachent // *Revue Bénédictine* 24 (1907). P. 445–455.

Фульгенций Руссийский

714. *Diesner H.-J.* Fulgentius von Ruspe als Theologe und Kirchenpolitiker. Stuttgart, 1966.
715. *Isola A.* Introduzione e commento // *Fulgenzio di Ruspe. Salmo contro i vandali ariani. Torino, 1983. P. 9–27; 55–136.*
716. *Lapeyre P. G.* Saint-Fulgence de Ruspe: un évêque catholique africain sous la domination vandale. Paris, 1929.
717. *Nisters B.* Die Christiologie des hl. Fulgentius von Ruspe. Münster, 1929.
718. *Schmaus M.* Die Trinitätslehre des Fulgentius von Ruspe // *Charisteria A. Rzach zum Achtzigsten Geburtstag dargebracht. Reichenberg, 1930. S. 166–175.*

Кесарий Арльский

719. *Arnold C. F.* Caesarius von Arelate und die Gallische Kirche seiner Zeit. Leipzig, 1894.
720. *Chaillan M.* Saint Césaire. Paris, 1912.
721. *Bardy G.* Césaire (Saint) // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1953. T. 2. Col. 420–429.
722. *Burn A. E.* The Athanasian Creed and its Early Commentaries. Cambridge, 1896.
723. *Idem.* The Athanasian Creed. Oxford, 1912.
724. *Idem.* The authorship of the «Quicumque vult» // JThS 27 (1925/1926). P. 19–28.
725. *Dorenkemper M.* The Trinitarian doctrine and sources of St. Caesarius of Arles. Fribourg, 1953.
726. *Ffoulkes F.* The Athanasian Creed. London, 1872.
727. *Klingshirn W. E.* Caesarius of Aries: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul. Cambridge, 1994.
728. *Kelly J. N. D.* The Athanasian Creed. The Paddock Lectures for 1962–1963. London, 1964.
729. *Lejay P.* Le rôle théologique de saint Césaire d'Arles // Revue d'histoire et de littérature religieuse 10 (1905). P. 135–188.
730. *Idem.* Césaire d'Arles // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1932. T. 2. Col. 2168–2185.
731. *Morin G.* Le symbole d'Athanase et son premier témoin saint Césaire d'Arles // Revue Bénédictine 18 (1901). P. 337–363 (отдельный оттиск: Bruges, 1901).
732. *Idem.* À propos du «Quicumque». Extraits d'homélie de saint Césaire d'Arles sous le nom de saint Athanase // Revue Bénédictine 28 (1911). P. 417–424.
733. *Idem.* L'origine du symbole d'Athanase // JThS 12 (1911). P. 161–190; 337–361.
734. *Idem.* L'origine du symbole d'Athanase: témoignage inédit de saint Césaire d'Arles // Revue Bénédictine 44 (1932). P. 207–219.
735. *Idem.* Le symbole de saint Césaire d'Arles // Revue Bénédictine, 46 (1934). P. 178–189.
736. *Idem.* Le traité de saint Césaire d'Arles «De mysterio sanctae Trinitatis» // Revue Bénédictine, 46 (1934). P. 190–205.
737. *Idem.* Le «Breviarium fidei» contre les Ariens produit de l'atelier de Césaire d'Arles? // Revue d'histoire ecclésiastique, 35 (1939). P. 35–53.
738. *Ommanney G. D. W.* A Critical Dissertation on the Athanasian Creed, its Original Language, Date, Authorship, Titles, Text, Reception and Use. Oxford, 1897.
739. *Riché P.* Césaire d'Arles. Paris, 1958.
740. *Schiltz E.* La comparaison du symbole «Quicumque vult» // ETL 24 (1948). P. 440–454.
741. *Shepens P.* Pour l'histoire du symbole «Quiquique» // Revue d'histoire ecclésiastique 32 (1936). P. 548–569.

Бозций

742. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 356–394.
743. *Он же.* Северин Бозций и его роль в истории западноевропейской культуры // Вопросы философии, 1981, № 4. С. 118–127.
744. *Он же.* Судьба и дело Бозция // *Бозций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 315–413.
745. *Мачавариани.* Философское мировоззрение Бозция. Тбилиси, 1984.
746. *Фокин А. Р.* Бозций // Православная Энциклопедия. М., 2003. Т. VI. С. 118–126.

747. *Он же.* Боэций и его трактат «О кафолической вере» // История философии. № 15. М., 2010. С. 5–14
748. *Bark W.* Boethius' Fourth Tractate, the so-called «De fide catholica» // Harvard Theological Review 39 (1946). P. 55–69.
749. *Bidez J.* Boethius und Porphyrios // Boethius / Hrsg. M. Fuhrmann, J. Gruber. Darmstadt, 1984. S. 133–145.
750. *Bradshaw D.* The Opuscula sacra: Boethius and theology // The Cambridge Companion to Boethius / Ed. J. Marenbon. Cambridge, 2009. P. 105–128.
751. Boethius / Hrsg. M. Fuhrmann, J. Gruber. Darmstadt, 1984.
752. *Bruder K.* Die philosophischen Elemente in den «Opuscula sacra» des Boethius. Leipzig, 1928.
753. *Cappuyns M.* Boèce // Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Paris, 1937. Vol. 9. Col. 348–380.
754. *Chadwick H.* The Authenticity of Boethius's Fourth Tractate «De Fide Catholica» // Journal of Theological Studies 31 (1980). P. 551–556.
755. *Idem.* Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy. Oxford, 1981.
756. *Courcelle P.* La «Consolation de la philosophie» dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce. Paris, 1967.
757. *Craemer-Ruegenberg I.* Die Substanzmetaphysik des Boethius in den Opuscula sacra. Diss. Köln, 1969.
758. *Daley B.* Boethius's Theological Tracts and Early Byzantine Scholasticism // Mediaeval Studies 46 (1984). P. 158–191.
759. *De Vogel C. J.* «Boethiana I» // Vivarium 9 (1971). P. 44–66.
760. *Idem.* «Boethiana II» // Vivarium 10 (1972). P. 1–40.
761. *Idem.* The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius' «Consolatio» // Boethius / Hrsg. M. Fuhrmann und J. Gruber. Darmstadt, 1984. S. 286–301.
762. *Galonnier A.* Anecdote Holderi ou Ordo Generis Cassiodorum: Éléments pour une étude de l'authenticité Boécienne des Opuscula Sacra. Paris–Louvain, 1997.
763. *Hall D. C.* Boethius: The Theological Tractates // *Idem.* The Trinity. An Analysis of St. Thomas Aquinas' «Expositio of the De Trinitate» of Boethius. Leiden, 1992. P. 16–37.
764. *Hildebrand A.* Boethius und seine Stellung zum Christentume. Regensburg, 1885.
765. *Hoffman E.* Griechische Philosophie und Christliche Dogma bei Boethius // Boethius / Hrsg. M. Fuhrmann, J. Gruber. Darmstadt, 1984. S. 278–285.
766. *Lambert M.* Nouveaux éléments pour une étude de l'authenticité boécienne des Opuscula Sacra // Boèce ou la chaîne des saviors / Éd. A. Galonnier. Paris–Louvain, 2003.
767. *Magee J.* Boethius on Signification and Mind. Leiden–N.Y.–Kopenhagen–Köln, 1989.
768. *Marenbon J.* Boethius. Oxford, 2003.
769. *Nédoncelle M.* Les variations de Boèce sur la personne // RSR 29 (1955). P. 201–238.
770. *Nitzsch F.* Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften. Berlin, 1860.
771. *Patch H. R.* Fate in Boethius and the Neoplatonists // Speculum 4 (1929). P. 62–72.
772. *Idem.* Necessity in Boethius and the Neoplatonists // Speculum 10 (1935). P. 393–404.
773. *Rand E. K.* Der dem Boethius zugeschriebene Traktat De fide catholica // Jahrbücher für classische Philologie. Leipzig, 1901. Bd. 26. S. 401–461.
774. *Rapisarda E.* La crisi spirituale di Boezio. L'influenza di Agostino. Catania, 1947.
775. *Obertello L.* Severino Boezio. Vol. I–II. Genova, 1974.

776. *Scheible H.* Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius. Heidelberg, 1972.
777. *Schmidt-Kohl V.* Die neuplatonische Seelenlehre in der «Consolatio philosophiae» des Boethius. Meisenheim am Glan, 1965.
778. *Schurr V.* Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der 'Skythischen Kontroversen'. Paderborn, 1935.
779. *Stewart H. F.* Boethius. Edinbourdh, 1891.
780. *Semeria G.* Il cristianesimo di Severino Boezio rivendicato. Roma, 1900.
781. The Cambridge Companion to Boethius / Ed. J. Marenbon. Cambridge, 2009.
782. *Troncarelli F.* Problème du «De fide catholica», du «De Summa fidei»: la liste des mss. du IX-e au XII-e siècles contenant des traités théologiques de Boèce. Planche 1 // Scriptorium 42 (1988). P. 3–19.
783. *Ursoleo E.* La theodicea di Boezio in rapporto al cristianesimo ed al neoplatonismo. Napoli, 1910.

Кассиодор

784. *van den Besselaar J. J.* Cassiodorus Senator en zijn Variae: De Hoveling, De Diplomatieke Oorkonden der Variae, De Rhetor. Nijmegen, 1945;
785. *Idem.* Cassiodorus Senator, Leven en Weerken van een Staatsman en Monnik uit de Zesde Eeuw. Harlem–Amsterdam, 1950;
786. *Idem.* Cassiodoro Senador e la cultura retórica de sua época // Revista de Letras 1 (1960). P. 11–52;
787. *Cappuyns M. J.* L' auteur de la Regula Magistri: Cassiodore // RTAM 15 (1948). P. 209–268; *Idem.* Cassiodore // DHGE 11 (1949). P. 1349–1408;
788. *Di Marco M.* Note sulla simbologia dei numeri nel "De anima" di Cassiodoro // Cassiodoro dalla Corte di Ravenna al Vivarium di Squillace. Soveria Mannelli, 1993. P. 199–212;
789. *Fridh A. J.* De vita et scriptis Cassiodori // CCSL. 96. Turnhout, 1973. P. V–XIII;
790. *Momigliano A.* Cassiodorus and Italian Culture of His Time // Proceedings of the British Academy 41 (1955). P. 207–229 (перепечатано в: Secondo contributo alla storia degli studi classici. Roma, 1960. P. 191–218).
791. *Viarre S.* À propos de l'origine égyptienne des arts libéraux: Alexandre Neckam et Cassiodore // Arts Libéraux et Philosophie au Moyen-Âge. Actes du 4^e congrès international de philosophie médiévale (Paris, 1967). Paris, 1969. P. 583–591.
792. *van de Vyver A.* Cassiodore et son Oeuvre // Speculum 6 (1931). P. 244–292;
793. *Idem.* Les Institutiones de Cassiodore et sa fondation à Vivarium // Rev. Bén. 53 (1941). P. 59–88;
794. *O'Donnell J. J.* Cassiodorus. Berkeley–Los Angeles–London, 1979.

Григорий Великий

795. *Recchia V.* Gregorio Magno: lo Spirito Santo nella vita della chiesa e delle singole anime // Spirito Santo e catechesi patristica. Convegno di studio e aggiornamento Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma, 6–7 marzo 1982 / Ed. S. Felici. Roma, 1983. P. 155–194.
796. *Dudden F. H.* Gregory the Great: His Place in the History and Thought. London, 1905.

Исидор Севильский

797. Уколова В. И. Первый средневековый энциклопедист // Вопросы Истории 6 (1983). С. 185–188;
798. *Она же.* Исидор Севильский и античная философия // Средние века. Вып. 48. М., 1985;
799. *Она же.* Рождение средневекового энциклопедизма. Исидор Севильский // Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V – начало VII века). М., 1989. С. 196–283;
800. *Díaz y Díaz M. C.* Leandro di Siviglia, Isidoro di Siviglia // *Patrologia. Dal Concilio di Calcedonia a Beda. I. Padri latini / A cura di A. Di Bernardino.* Genova, 1996. Vol. IV. P. 76–78, 81–94;
801. *Fontaine J.* Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique. Vol. 1–2. Paris, 1959.
802. *Idem.* Isidore de Séville // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique.* Fasc. L–LI. Paris, 1971. Col. 2105–2116. *Idem.* Isidore de Séville: genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisioths. Turnhout, 2000.
803. *Diesner H. J.* Isidor von Sevilla und seine Zeit. Stuttgart, 1973.
804. *Cazier P.* Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique. Paris, 1994.

Беда Достопочтенный

805. *Фокин А. Р.* Беда Достопочтенный // *Православная Энциклопедия.* М., 2002. Т. IV. С. 426–432.
806. *Browne G. F.* Bede the Venerable. London, 1879.
807. *Brown G. H.* Bede the Venerable. Boston, 1987.
808. *Idem.* A Companion to Bede. Anglo-Saxon Studies 12. Woodbridge, UK, 2009.
809. *Soames H.* An Inquiry into the Doctrines of the Anglo-Saxon Church. Bampton lectures. Oxford, 1830.
810. *Ward B.* The Venerable Bede. London, 1991.
811. *The Cambridge Companion to Bede // Ed. S. DeGregorio.* Cambridge, 2010.

Основные положения диссертации отражены в трех индивидуальных монографиях и статьях автора, опубликованных в ведущих рецензируемых научных журналах из перечня, утвержденного ВАК (отмечены символом *), а также в статьях, опубликованных в иных изданиях:

I. Монографии

1. Латинская патрология. Том I. Период первый. Доникийская латинская патрология (150 – 325 гг.). Греко-латинский Кабинет. М.: Наука, 2005. 368 с.
2. Христианский платонизм Мария Викторина. Институт философии РАН, Центр библейско-патрологических исследований. М.: Имперіум Пресс, 2007. 255 с.
3. Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог. Институт философии РАН, Центр библейско-патрологических исследований. М., 2010. 224 с.

II. Статьи

1. Триадология Мария Викторина // Альфа и Омега, 23 (2000). С. 366–383.
2. Августин Блаженный // Православная Энциклопедия. М., 2000. Т. I. С. 93–119
3. Святитель Лев Великий // Альфа и Омега, № 25, 2000. С. 378–388.
4. Учение Оригена о Логосе и логосах // Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 8 (2001). С. 197–226.
5. Из истории западного богословия: Амвросий Медиоланский // Альфа и Омега, 29 (2001). С. 369–380.
6. Амвросий Медиоланский. Богословие // Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. II. С. 119–135.
7. Ареопагитики. Богословие // Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. III. С. 195–214
8. Фульгенций Руспийский // Альфа и Омега, 32 (2002). С. 351–358.
9. Арнобий Старший // Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. III. С. 376–378.
10. Афанасий Великий. Богословие // Православная Энциклопедия. М., 2002. Т. IV. С. 22–49
11. Беда Достопочтенный // Православная Энциклопедия. М., 2002. Т. IV. С. 426–432.
12. Тринитарное учение Августина в свете православной триадологии IV века // Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 9 (2002). С. 140–171.
13. Бозций // Православная Энциклопедия. М., 2003. Т. VI. С. 118–126.
14. Богословие св. Григория Великого // Альфа и Омега, 41 (2004). С. 129–153.
15. Викентий Леринский // Православная Энциклопедия. М., 2004. Т. VIII. С. 416–418.
16. Викторин Марий // Православная Энциклопедия. М., 2004. Т. VIII. С. 447–458.
17. Викторин Петавский // Православная Энциклопедия. М., 2004. Т. VIII. С. 458–461.
18. Преподобный Иоанн Кассиан // Арелатские проповедники V–VI вв. Сборник исследований и переводов. М., 2005. С. 330–361.
19. Проспер Аквитанский // Арелатские проповедники V–VI вв. Сборник исследований и переводов. Имперіум пресс. М., 2005. С. 362–382.
20. Представление о воле в раннем и средневековом западном богословии // Православная Энциклопедия. М., 2005. Т. IX. С. 297–306.

21. Геннадий Марсельский // Православная Энциклопедия. М., 2005. Т. X. С. 616–620.
22. Доказательства бытия Божия в античной философии и христианском богословии // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Богословие. Философия. I:15. М., 2006. С. 30–51.*
23. Григорий Нисский // Православная Энциклопедия. М., 2006. Т. XII. С. 480–522
24. Григорий Великий // Православная Энциклопедия. М., 2006. Т. XII. С. 612–632.
25. Григорий Эльвирский // Православная Энциклопедия. М., 2006. Т. XII. С. 528–531.
26. Дамас I, папа Римский. Сочинения. Богословие // Православная Энциклопедия. М., 2006. Т. XIII. С. 673–676.
27. Естественное и сверхъестественное богословие у св. Григория Нисского // Философия религии: Альманах. Выпуск I. Наука. М., 2007. С. 264–281.
28. Естественная теология в латинской патристике // Философия религии: Альманах. Выпуск I. Наука. М., 2007. С. 282–301.
29. Дионисий Малый // Православная Энциклопедия. М., 2007. Т. XV. С. 349–351.
30. Античная метафизика и христианская теология в трактатах Мариа Викторина // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории, 22 (2008). С. 34–53.*
31. Бозций о человеческой свободе // Философия и культура, 3 (2008). С. 44–47.*
32. Душа в христианском богословии (II–IX вв.). // Православная Энциклопедия. М., 2007. Т. XVI. С. 448–461.
33. Учение о жизни в патристической литературе // Православная Энциклопедия. М., 2008. Т. XIX. С. 199–203.
34. Зинон, еп. Веронский // Православная Энциклопедия. М., 2009. Т. XX. С. 165–175.
35. Первые систематические изложения христианской догматики на Западе в V–VII вв.: от Августина до Исидора Севильского // Материалы XIX ежегодной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. М., 2009. Т. 1. С. 31–36.
36. Проблема соотношения души и духа в греческой и латинской патристике // Человек, 3 (2009). С. 82–92.*
37. Характерные черты религиозного знания в православной традиции // Философия и культура, 18 (2009). С. 94–99.*
38. Иероним Стридонский // Православная Энциклопедия. М., 2009. Т. XXI. С. 336–370.
39. Античная метафизика и христианская теология в трактатах Мариа Викторина // Интеллектуальные традиции античности и средневековья / Под ред. М. С. Петровой. Институт всеобщей истории РАН, Институт философии РАН. М., 2010. С. 69–106.
40. Иларий Пиктавийский // Православная Энциклопедия. М., 2009. Т. XXII. С. 77–103.
41. Бозций и его трактат «О кафолической вере» // История философии. № 15. М.: Институт философии РАН, 2010. С. 5–14.*
42. Иоанн Кассиан Римлянин // Православная Энциклопедия. М., 2010. Т. XXIV. С. 319–340.
43. Различные патристические подходы к вопросу о происхождении человеческой души // Философия и культура, 9/33 (2010). С. 41–50.*
44. Решение тринитарной проблемы в западной патристике: Марий Викторин, Августин, Бозций // Философия и культура, 42 (2011). С. 99–106*.
45. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Серия I: Богословие. Философия. № 37. М., 2011. С. 7–22; № 38. М., 2011. С. 7–29.*

46. Элементы апофатической теологии в трудах Мариа Викторина // Историко-философский Ежегодник, 2010. М.: Институт философии РАН, 2010. С. 53–68.*
47. Рациональные методы обоснования Божественной Троичности в западной и восточной патристике // Философия религии: Альманах. Выпуск III. Восточная литература. М., 2011. С. 95–115.
48. Философская теология в латинской патристике: трактат Мариа Викторина «Против Ария» // Философия религии: Альманах. Выпуск III. Восточная литература. М., 2011. С. 276–285.
49. Понятие «ипостась» в латинской патристике // Православная Энциклопедия. Т. XXVI. М., 2011. С. 191–192.
50. Исидор Севильский // Православная Энциклопедия. М., 2011. Т. XXVII. С. 224–238.
51. Рецензия на книгу: L. Ayres. *Augustine and the Trinity*. Cambridge, N.Y., 2010 // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Серия I: Богословие. Философия. № 41. М., 2012. С. 143–146.*
52. Элементы учения об обожении в латинской патристике // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Серия I: Богословие. Философия. № 44. М., 2012. С. 7–20.*
53. Тринитарное богословие блаженного Августина: обзор современных исследований и концепций // <http://www.bogoslov.ru/text/2591456.html>.
54. The Relationship between Soul and Spirit in Greek and Latin Patristic Thought // Faith and Philosophy. Journal of the Society of Christian Philosophers. Vol. 26. №. 5. Special Issue. Wilmore, KY, 2009. P. 599–614.
55. Models of the Trinity in Patristic Theology // Philosophical Theology and the Christian Tradition: Russian and Western Perspectives / Ed. D. Bradshaw. Washington, 2012. P. 31–51.
56. Les methods rationnelles dans la théologie trinitaire de la patristique latine // Contacts. Revue française de l'orthodoxie, 241 (2013). P. 44–57.