

Алексей Фокин
Модусы сущего и не сущего у Мариа Викторина*

ALEXEY FOKIN
MODES OF BEING AND NON-BEING IN MARIUS VICTORINUS

ABSTRACT. The article deals with different modes of being and non-being in philosophical and theological system of Marius Victorinus (ca. 291–382 AD). First, four modes of non-being are considered: the complete absence of being, or absolute nothing; the nature of otherness; a potential being; and the pure existence, which is above all beings. The author examines the meaning of each mode, and establishes its philosophical origins, as well as that of the entire classification. Second, four modes of being are considered: true beings, simply beings, non-true non-beings, and simply non-beings. The author scrutinizes the meaning of each mode, and establishes its philosophical origins, as well as that of the entire classification. As the study has shown, Marius Victorinus was the first not only among Christian theologians, but also among ancient philosophers, who attempted to classify different modes of being and non-being and establish a certain ontological hierarchy of beings. The first level of the hierarchy is God the Father as “the pure Existence” or “Non-being, which is above all beings”, who at the same time is the Origin and First cause of all beings and non-beings. The second level is “the first and all-perfect Being”, or the Logos, who encompasses in himself the third level — “true beings”, or all intelligible and immutable ideas; the fourth level are human souls, endowed with intellect, reason and senses; the fifth is the material world, and the sixth, the formless matter, or “simply non-being”, which is capable of receiving any form. The distinction between being and existence made by Marius Victorinus under the influence of Porphyry, which was an absolute novelty in ancient metaphysical thought, was subsequently borrowed from him by Boethius, and through the latter, by Thomas of Aquino and some other medieval philosophers. Besides, Victorinus, following Porphyry, identified God the Father (the One) with “the Non-being, which is above all beings”, thus opening the way to the Christian apophatic theology long before Pseudo-Dionysius. Victorinus also proposed for the trinitarian theology a distinction between God the Father as the pre-existent, or potential, Being, and the Son (Logos) as the actually existent, or the all-perfect Being. Though much indebted to Porphyry in his classification of modes of beings and non-beings (the thesis of Pierre Hadot), Victorinus refused to regard the matter as “true non-being”, or the absolute nothing, whose

© А.Р. Фокин (Москва). al-fokin@yandex.ru. Институт философии РАН.

* Статья написана в рамках гранта Российского гуманитарного научного Фонда, проект № 15-03-00222 «Теологические трактаты Мариа Викторина: синтез раннехристианской теологии и философской мысли поздней античности».

existence he did not recognize. In doing this, Victorinus differs from both Neoplatonic philosophers and Christian theologians, coming very closely to Plato's and Aristotle's doctrine of non-being. It is remarkable how some elements of Victorinus' metaphysical system, such as his views on the ideas, on the pre-existence of human souls, on the lifeless matter, finally, his denial of the concept of absolute nothing as initial state of the world and thus the negation of the doctrine of *creatio ex nihilo*, apparently contradict the Church doctrine, which can be explained by the fact that Victorinus' conversion to Christianity took place only in his advanced age.

KEYWORDS: Marius Victorinus, ancient philosophy, metaphysics, ontology, being, non-being, existence, Logos, ideas, intellect, matter, Neo-Platonism, Patristics, Christian theology, apophaticism.

Этого нет никогда и нигде, чтоб не сущее было;
Ты от такого пути испытаний сдержи свою мысль.
Парменид. «О природе». Fr. В 7¹.

Теологические трактаты римского риторика, философа и теолога IV в. Мария Викторина (ок. 291–382) представляют собой примечательный синтез античной философской мысли и христианского богословия². Как было установлено, в них встречается множество «чисто философских рассуждений»³, которые можно объединить в три группы текстов:

- (1) Бог как не сущее, превосходящее сущее, или различные модусы сущего и не сущего⁴;
- (2) Единое и умопостигаемая триада: *бытие—жизнь—мышление*⁵;
- (3) действие и его форма⁶.

В данной статье нас будет интересовать первая группа фрагментов, касающихся вопроса о различных модусах сущего и не сущего. Они встречаются главным образом в трактате Мария Викторина *De generatione divini Verbi* («О рождении Божественного

¹ Цитируется Платоном в «Софисте», см. Sph. 237a; 258cd.

² Подробнее об этом см. в нашей книге: Фокин 2007.

³ Hadot 1968: I, 68: «développements purement philosophiques».

⁴ Ibid. I 68–69, 147–211; II 13–20.

⁵ Ibid. I 69–72, 213–344; II 21–38.

⁶ Ibid. I 72–73, 345–451; II 38–55.

Слова»)⁷, где ощущается сильное влияние платоновского диалога «Софист» с его диалектикой бытия и небытия⁸, а также метафизики Плотина и Порфирия. В этом трактате Викторин, в частности, исследует вопрос о том, сколько и какие смыслы имеет понятие не сущего ($\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$). Он выделяет следующие четыре смысла этого понятия:

Итак, следует дать определение не сущему (*id quod non est*). Очевидно, оно понимается и говорится в четырех смыслах (*quattuor modis*): во-первых, в смысле отрицания (*iuxta negationem*), как полное отсутствие существующего во всех отношениях (*omnino omnimodis ut privatio sit exsistentis*); во-вторых, в смысле природы иного по отношению к чему-то другому (*iuxta alterius ad aliud naturam*), в-третьих, в смысле того, чего еще нет, но что будет и может быть в будущем (*iuxta nondum esse, quod futurum est et potest esse*); в-четвертых, в смысле бытия, которое превосходит все сущие (*iuxta quod supra omnia quae sunt est esse*)⁹.

Данная оригинальная классификация, не встречающаяся нигде до Викторина, представляет собой попытку систематизировать платоновские и аристотелевские представления о не сущем. Рассмотрим эти четыре модуса, или вида не сущего, подробнее. Первый вид — это *абсолютное небытие* или *полное отрицание бытия*, существование которого Викторин вслед за Парменидом¹⁰, Платоном¹¹ и Аристотелем¹² совершенно не допускает, как это станет ясно из нашего дальнейшего изложения. Второй модус — это не сущее в относительном смысле, как нечто иное, чем бытие, но не противоположное ему и не отрицание бытия. Это значение

⁷ В связи с этим в данной статье мы будем опираться главным образом на этот трактат, привлекая другие теологические трактаты Мария Викторина лишь по мере необходимости.

⁸ См. Plat. Sph. 236d–259d.

⁹ Victorin. De gen. div. Verbi 4.1–5. Все переводы цитат из сочинений Мария Викторина авторские.

¹⁰ См. Parm. Fr. B 7.

¹¹ См. Plat. Sph. 238c; 258e–259a.

¹² См. Arist. Phys. I 3, 187a5.

не сущего как *иного* по отношению к бытию (τὸ ἕτερον, θάτερον, ἢ θατέρου φύσις) восходит к платоновскому «Софисту»¹³, где Платон приходит к следующим выводам относительно существования небытия:

Небытие (τὸ μὴ ὄν)¹⁴, таким образом, необходимо имеется как в движении, так и во всех родах¹⁵. Ведь распространяющаяся на все природа иного (ἢ θατέρου φύσις), делая все иным по отношению к бытию (ἕτερον... τοῦ ὄντος), превращает это в небытие (οὐκ ὄν), и, следовательно, мы по праву можем назвать все без исключения небытием (οὐκ ὄντα) и в то же время, так как оно причастно бытию, назвать это бытием и существующим (εἶναί τε καὶ ὄντα)¹⁶.

Мы не только доказали, что есть несуществующее (τὰ μὴ ὄντα), но и выяснили, к какому виду относится небытие (τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὄν τοῦ μὴ ὄντος). Ведь, указывая на существование природы иного (τὴν θατέρου φύσιν) и на то, что она распределена по всему существующему, находящемуся во взаимосвязи, мы отважились сказать, что каждая часть природы иного, противопоставленная бытию, и есть действительно то самое небытие (ὄντως τὸ μὴ ὄν)¹⁷.

В то время, как бытие и иное (τό τε ὄν καὶ θάτερον) пронизывают все и друг друга, само иное, как причастное бытию (τὸ μὲν ἕτερον μετασχὸν τοῦ ὄντος), существует благодаря этой причастности, хотя оно и не то, чему причастно, а иное; вследствие же того, что оно есть иное по отношению к бытию (ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὄν), оно — совершенно ясно — необходимо должно быть небытием (μὴ ὄν)¹⁸.

Таким образом, по мысли Платона, такие высшие роды сущего, как покой и движение, тождество и различие, а вслед за ними

¹³ Ср. Sph. 255d: Πέμπτον δὴ τὴν θατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς εἶδεσιν οὐσαν. Ср. с выражениями Викторина: *iuxta alterius naturam* (De gen. div. Verbi 4.3); *iuxta circa aliud naturam* (ibid. 5.11).

¹⁴ Букв. «не сущее».

¹⁵ Имеются в виду так называемые пять «высших родов» (μέγιστα τῶν γενῶν): бытие, покой, движение, тождество и различие (см. Sph. 254d–255a и далее).

¹⁶ Plat. Sph. 256de. Здесь и далее перевод С.А. Ананьиной.

¹⁷ Plat. Sph. 258de.

¹⁸ Plat. Sph. 259a.

и все остальные идеи суть нечто *иное* по отношению к бытию, которому они причастны для того, чтобы существовать, и поэтому они с полным правом могут быть названы *небытием*, или *не сущим* (μη ὄν) в смысле инаковости, а не в смысле полной противоположности бытию, которая есть абсолютное небытие¹⁹. По всей видимости, именно этот смысл понятия не сущего Викторин выражает своим вторым определением не сущего «согласно природе иного по отношению к чему-то другому» (iuxta alterius ad aliud naturam).

Третий модус не сущего, который Викторин определяет как «то, чего еще нет, но что будет и может быть в будущем» (nondum esse, quod futurum est et potest esse), наиболее близок к аристотелевскому понятию потенциально сущего, или сущего в возможности²⁰. Действительно, как замечает Аристотель, не сущее имеет тройкий смысл:

О не сущем (τὸ μὴ ὄν) говорится в том же числе значений, сколько есть категорий (κατὰ τὰς πτώσεις ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις), а помимо этого может идти речь о не сущем в смысле лжи (ὡς ψεῦδος) и о не сущем как о возможности (τὸ κατὰ δύναμιν), поэтому [надо иметь в виду, что] возникновение происходит из этого последнего, а именно: человек получается из того, что [еще] не есть человек, но — человек в возможности, и белое — из того, что [еще]

¹⁹ Аристотель, ведя в «Физике» дискуссию с элеатами, указывает на сходное различие между небытием в абсолютном и относительном смысле: «Очевидно, неправильно полагать, что если сущее обозначает единое и противоречащее этому суждение одновременно невозможно, то не будет ничего не сущего: нет никаких препятствий для существования не абсолютно не сущего, а в каком-то определенном смысле не сущего» (μη ἀπλῶς εἶναι, ἀλλὰ μὴ ὄν τι εἶναι τὸ μὴ ὄν, Arist. Phys. I 3, 187a). Ср. также: Dexipp. In Cat. 13.17–19: Διττῶς λέγεται τὸ μὴ ὄν, τὸ μὲν πάσης τῆς φύσεως ἄρσις, ὅπερ ἐστὶ πάντη μὴ ὄν, οὔτε οὐσία οὔτε ποιὸν οὐδέ τι τῶν λοιπῶν, ἢ τί δὲ μὴ ὄν, οἷον μὴ ποιόν, μὴ οὐσία, ἀλλ' ἄλλο τι οἷον πρὸς τι.

²⁰ См. Arist. Metaph. V 7, 1017b; VI 2, 1026b, IX 1–9, 1046a–1052a; XII 2, 1069b; XIV 2, 1089a и др. Сходное определение сущего (τὰ ὄντα) дает и Платон в «Софисте»: «это не что иное, как возможность» (οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις, Sph. 247e), что также мог иметь в виду Викторин в своей классификации.

не таково, но есть белое в возможности, — все равно, возникает что-нибудь одно или некое множество²¹.

Не сущее как сущее в возможности для Аристотеля есть также *материя*, которая еще не получила определенной формы, но способна к принятию различных форм²². Это представление было унаследовано и платоновской традицией, которой, по всей видимости, следует здесь Марий Викторин. Так, Плотин определяет материю (ὑλη) как то, что есть сущее лишь *в возможности* (δυνάμει) и чье бытие принадлежит к *будущему* (τὸ εἶναι αὐτῇ εἰς ἐκεῖνο ἀναβάλλεται, ὃ ἔσται)²³, так же как и в определении третьего модуса не сущего у Викторина.

Наконец, четвертый модус не сущего самый необычный из всех остальных. Этот модус не сущего Викторин называет «Бытием, которое превосходит все сущие» (quod supra omnia quae sunt est esse)²⁴, а также — «Не сущим, которое превышает Сущего» (τὸ μὴ ὄν super τὸ ὄν)²⁵. Как предположил П. Адо²⁶, в том и другом случае Викторин строго следует метафизике Порфирия. Рассмотрим, так ли это на самом деле.

В первом определении четвертого модуса у Викторина речь идет об отождествлении платиновского Единого, которое Викторин рассматривает как аналог христианского Бога Отца, с *чистым Бытием*, предшествующим *истинно Сущему* — Логосу — и понимаемым как *внутренний акт бытия*, порождающий истинно Су-

²¹ Arist. Metaph. XIV 2, 1089a26–31. Перевод А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина с изменениями. Ср. также: Metaph. IX 10, 1051a34–1051b6: Ἐπεὶ δὲ τὸ ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δυνάμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τάναντία, τὸ δὲ [κυριώτατα ὄν] ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῷ συγκεῖσθαι ἢ διηρηθῆσθαι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμενος διηρηθῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίας ἔχων ἢ τὰ πράγματα, πότ' ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι τὸ ἀληθὲς λεγόμενον ἢ ψεῦδος;

²² См. Arist. Metaph. VIII 4–5; XII 2 и др.

²³ Plot. Enn. II 5.5.

²⁴ Victorin. De gen. div. Verbi 4.5.

²⁵ Ibid. 14.1.

²⁶ Hadot 1968: I 484.

щее как свое определение и *форму*. В своих теологических трактатах Викторин часто определяет Бога как *чистое Бытие* (*esse purum*), или *Бытие само по себе* (*ipsum esse, quod est esse; quod est τὸ εἶναι*)²⁷, предшествующее истинно Сущему и Логосу (Уму), и описывает его исключительно в апофатических категориях:

Прежде Сущего и прежде Логоса (*ante ὄν et ante Λόγον*) существует та Сила и Потенция существования (*vis et potentia existendi*), которая называется таким словом, как «Бытие как таковое» (*quod est esse*), а по-гречески — *τὸ εἶναι*. Это самое Бытие (*ipsum esse*) следует понимать в двух смыслах: во-первых, как всеобъемлющее (*universale*) и первично первичное (*principaliter principale*), откуда происходит бытие для всего остального; в другом же смысле все остальное обладает бытием, которое есть [бытие], принадлежащее всему тому, что после [Бога], будь то [бытие] родов или видов, да и всего прочего того же рода. Однако само это первое Бытие (*esse primum*) настолько неприобщимо (*inparticipatum*), что даже не может быть названо ни единым, ни единственным (*nes unum, nes solum*), но по своему превосходству оно прежде единого и единственного (*per praelationem ante unum et ante solum*); оно превышает простоты и есть скорее предсуществование (*praeexistentiam*), чем существование (*existentiam*): всеобщее [Начало] всех всеобщих [начал] (*universalium omnium universale*), бесконечное, беспредельное — но лишь для всего остального, а не для себя, и поэтому оно лишено формы (*sine forma*). Оно чувствуется некоей интуицией (*intellectu quodam*) и постигается, познается и удостоверяется скорее сверхмышлением, чем мышлением (*praeintellegentia potius quam intellegentia*)... Оно беспредельное (*infinite*)... и поэтому не есть Сущее (*nes ὄν*). Ведь Сущее (*ὄν*) есть нечто определенное, мыслимое, познаваемое. Следовательно, если оно — не Сущее (*non ὄν*), то и не Логос (*nes Λόγος*)²⁸.

Примечательно, что Викторин понимает это Бытие, которое не есть какое-либо сущее, как универсальный источник всех видов

²⁷ Ср. *primum esse sit Deus*, Adv. Ar. II 4.8. Согласно Викторину, в Боге Отце *сущность* (*substantia*) совпадает с чистым Бытием (*esse purum*, Adv. Ar. II 4.43–44).

²⁸ Adv. Ar. IV 19.4–16. Ср. также: II 4.19–20.

бытия, который сам есть нечто беспредельное и лишенное определенной формы. Но откуда Марий Викторин мог взять это различие между сущим и бытием? В классической греко-римской философии такого различия не было. Как считается, впервые оно появляется в анонимном комментарии на платоновский «Парменид», авторство которого Пьер Адо приписывал перу Порфирия²⁹:

Смотри, не говорит ли Платон загадками, поскольку Единое, которое за пределами сущности и сущего (τὸ ἐλέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος), с одной стороны, не есть ни сущее, ни сущность, ни деятельность (ὄν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνεργεῖα), однако, с другой стороны, оно действует и само скорее есть чистое действие (τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν), так что оно также есть бытие, которое прежде сущего (τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος). Будучи причастно ему, другое Единое³⁰ от него обретает производное существование, что и означает причастность сущему. Таким образом, бытие двойственно (διττὸν τὸ εἶναι): одно существует прежде сущего, другое возникает из Единого, которое за пределами сущего и которое есть абсолютное бытие (τοῦ εἶναι τὸ ἀπόλυτον) и как бы идея сущего (ιδέα τοῦ ὄντος)³¹.

²⁹ 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, т.е. отнес ко второй половине 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: 410–438; Hadot 1968: I 103–113, 260–272; текст: *ibid.* II 64–112). Одни ученые приняли аргументацию П. Адо, другие — нет, полагая, что автор комментария жил раньше Порфирия и принадлежал к школе среднего платонизма. О дискуссии см. Edwards 1990: 14–25; Bradshaw 2004: 101–102 (рус. пер.: Брэдшоу 2012: 145–146). Из известных современных ученых, поддерживающих атрибуцию, предложенную П. Адо, и усиливших его аргументацию, следует упомянуть Дж. Диллона (Dillon 1992: 356–366), Р. Мэйджерсик (см. Majercik 1992: 475–488; Majercik 2001: 266–286; Majercik 2005: 277–292), А. Саффрэ (Saffrey 1990: 11–30), С. Лиллу (Lilla 1997: 117–135) и М. Дзамбона (Zambon 2002: 35–41). В этой статье мы также будем исходить из данной атрибуции.

³⁰ Т.е. единое-сущее, или Ум.

³¹ Porph. In Prm. XII 22–33. Перевод наш.

Другими словами, Порфирий отождествляет здесь Единое первой посылки платоновского *Парменида*³² с чистым и неопределенный *актом Бытия*, а второе Единое, т.е. Единое-Сущее (платиновский Ум) — с *Сущим* как *первичной формой* этого бытия³³. Как отмечает П. Адо, «различие между бытием и сущим, предложенное Порфирием, представляет поворотный момент в истории онтологии. Впервые в истории мысли глагол “быть” стал пониматься как означающий деятельность, и эта чистая деятельность отождествляется с Первопричиной»³⁴. Согласно Д. Брэдшоу, автор комментария, «говоря, что Единое есть τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, “чистое действие”, имеет в виду, что оно есть τὸ εἶναι, “бытие”, предшествующее всему сущему (ὄν) — то есть предшествующее различию и множественности Единого-Сущего»³⁵. Для нас особенно важно, что именно такое различие проводит и Марий Викторин между Богом Отцом как *чистым Бытием* и Логосом как *Сущим*. Так, в трактате «Против Ария» он пишет:

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

³² εἰ ἔν ἐστιν («если дано единое»), см. Plat. Prm. 137c sqq.; ср.: Plot. Enn. V 3.14.

³³ См. Hadot 1968: I 484, 488; Брэдшоу 2012: 149, 152. О том, что эта доктрина принадлежала Порфирию, свидетельствует Дамаский, согласно которому Порфирий отождествлял сверхсущее начало всего, Единое, с бытием — «Отцом умопостигаемой триады» (τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν εἶναι τὸν πατέρα τῆς νοητῆς τριάδος, Damasc. Pr. 43, I 86.9–10). Как, считается, у Порфирия соотношение триады из *Халдейских Оракулов* (см. Ogas. Chald. Fr. 3–4) и умопостигаемой триады таково: Отец/бытие — Сила/жизнь — Ум/мышление (см. Hadot 1966: 139–140; Hadot 1968: I 97–98; 415; 482–483). Прокл также свидетельствует о неких философах (Порфирии?), которые приписывали Единому бытие в качестве его характерной особенности: Εἰσὶ δὲ οἱ διακρίνειν ἠξίωσαν θεὸν καὶ τὸ θεῶ εἶναι, καὶ ἀπονεμεῖν τῷ πρώτῳ τὸ θεῶ εἶναι, καὶ ὡς ταύτην ιδιότητα παραδίδοναι τοῦ ἐνός (Procl. In Prm. 1106.33–35).

³⁴ Hadot. 1968: I 488. Ср.: Hadot 1978: 61.

³⁵ Брэдшоу 2012: 149.

formatum illud quod est esse). А то, что чистое (purum) [бытие] познается как чистое тогда, когда мыслится уже получившим форму — ведь именно форма является причиной познания, — ясно указывает на то, что одно есть форма, а другое — то, что получило форму. И то, что получило форму, это есть бытие, а форма есть то, что дает этому бытию возможность быть познанным. Итак, чистое Бытие (quod est esse) мы приписываем Богу [Отцу], а Форму (formam) — Христу [т.е. Логосу], поскольку Отец познается через Сына, т.е. чистое Бытие [познается] через [Свою] Форму. И потому сказано [в Св. Писании]: *Видевший Меня видел Отца* (Ин 14:9)³⁶.

Таким образом, возвращаясь к вопросу о том, что такое четвертый модус не сущего по Викторину («Бытие, которое превосходит все сущие»), следует констатировать, что это Бог Отец как Первопричина всех сущих и не сущих, и в первую очередь — самого *истинно Сущего* — Логоса³⁷. Более того, в трактате «О рождении Божественного Слова» Викторин определяет Бога Отца не только как Бытие, превосходящее все сущие, но и как «Не сущее, которое превышает сущего» (τὸ μὴ ὄν super τὸ ὄν), которое превосходит и истинно Сущее (Логос), и всю полноту Божественных идей:

Благодаря превосходству и преимуществу над сущими (per prae-lationem et per eminentiam τῶν ὄντων) Бог превышает всеобщего существования, превышает всеобщей жизни, превышает всеобщего познания³⁸, превышает всеобщего Сущего (omne ὄν) и истинно сущих (ὄντως ὄντα), конечно, как непостижимое, бесконечное, невидимое, немыслимое, несубстанциальное, непознаваемое. И поскольку Бог превышает всего, Он — ничто от сущих (de his quae sunt), и поскольку Он превышает сущих, Он — ничто из сущих (ex his quae sunt). Следовательно, Бог есть Не сущее (μὴ ὄν). Но что есть то Не сущее, которое превышает Сущего (τὸ μὴ ὄν super τὸ ὄν)? Оно есть то, что не познается ни как сущее (ὄν), ни как не сущее

³⁶ Victorin. Adv. Ar. II 4.11–22. См. также: Hadot 1960: 79–81.

³⁷ Victorin. De gen. div. Verbi 3.2–7.

³⁸ supra omnem existentiam, supra omnem vitam, supra omnem cognoscentiam. Имеется в виду «умопостигаемая триада»: бытие — жизнь — мышление, у Плотина составляющая содержание Ума, а у Викторина — Логоса. Подробнее об этой триаде см. нашу статью: Фокин 2011a: 7–22; Фокин 2011b: 7–29.

(μη ὄν), но как познаваемое в незнании (in ignoratione intelligibile), поскольку Бог есть одновременно и Сущее (ὄν), и Не сущее (μη ὄν), которое Своей собственной потенцией (sua ipsius potentia) сделало Сущее явленным и породило Его (τὸ ὄν in manifestationem adduxit et genuit)³⁹.

Ключевое для данного рассуждения выражение «Не сущее, которое превыше сущего» (τὸ μη ὄν super τὸ ὄν) Викторин также заимствует у Порфирия. Действительно, Порфирий использует данное выражение в своих «Подступах к умопостижаемому» в контексте рассмотрения модусов не сущего, которых он насчитывает два — это *материя* и *Единое*; и именно Единое и характеризуется данным выражением:

Одно не сущее (μη ὄν) мы порождаем⁴⁰, будучи отрезаны от сущего (χωρισθέντες τοῦ ὄντος)⁴¹, а другое⁴² мысленно предполагаем, держась сущего. Ведь когда мы отрезаны от сущего⁴³, мы не можем мысленно предположить не сущее, которое превыше сущего (τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μη ὄν)⁴⁴, но порождаем не сущее как ложное состояние (ψευδὲς πάθος τὸ μη ὄν)⁴⁵, случайно свойственное ушедшему от самого себя. Ибо каждый, кто благодаря самому себе поистине обладает способностью восходить к не сущему, которое превыше сущего (ἀναχθῆναι ἐπὶ τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μη ὄν)⁴⁶, тот, совращаясь к отпавшему от сущего не сущему (ἐπὶ τὸ κατάπτωμα τοῦ ὄντος μη ὄν)⁴⁷, сам повинен в этом⁴⁸.

³⁹ Victorin. De gen. div. Verbi 13.5–14.4.

⁴⁰ Т.е. мыслим материю и материальный мир.

⁴¹ Т.е. от истинно Сущего — всеобщего Ума и мира идей.

⁴² Т.е. то, которое далее названо τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μη ὄν.

⁴³ Т.е. от истинно Сущего.

⁴⁴ Т.е. Единое.

⁴⁵ Т.е. понятие о материи.

⁴⁶ Т.е. к Единому.

⁴⁷ Т.е. к материи и материальному миру как отпавшему от мира идей.

⁴⁸ Porph. Sent. 26.1–7. Перевод С.В. Месяц (Месяц 2008а: 286), в котором мы изменили понятие бытия и небытия на сущее и не сущее, чтобы приблизить текст Порфирия к нашему переводу текстов Марии Викторина. Отметим, что выражение τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μη ὄν помимо Порфирия и Викторина не встречается

Точно так же у Викторина Бог есть Не сущее (μη ὄν), потому что Он бесконечно превосходит все сущее (per eminentiam τῶν ὄντων)⁴⁹, будучи «превыше всего сущего и не сущего»⁵⁰. Подобно Плотину⁵¹, Викторин связывает это Не сущее с Единым первой посылки платоновского «Парменида», а Сущее — с Единым Сущим второй посылки:

От [одного] Единого⁵² произошло [другое] Единое, Которое есть уже Едино-Единое (unum unum), т.е. Единое, заключающееся в сущности (in substantia unum)⁵³, Единое, пребывающее в движении (in motu unum), ведь и движение есть существование, и существование есть движение. Это Единое есть Единое Сущее (existentialiter unum), а не как Отец, Который есть Единое Не сущее (inexistentialiter unum) и есть Единое Сущее только согласно возможности (secundum potentiam)⁵⁴.

В то же время Викторин, опираясь на аристотелевское различие между сущим в действительности и сущим в возможности, рассматривает Бога Отца не только как Не сущее, но и как *потенциально Сущее* (potentia ὄν), а Сына — как *актуально сущее* (operatione ὄν). Действительно, как поясняет Викторин:

То, что превыше Сущего (supra τὸ ὄν), является сокрытым Сущим (absconditum τὸ ὄν). А проявление сокрытого 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 причина всего,

более ни у кого из философов или богословов; лишь в XI в. его повторяет Михаил Пселл в своих комментариях на аристотелевскую «Физику», где он, так же как и Порфирий, ограничивается двумя модусами не сущего: то, что ниже бытия, т.е. *материя*, и то, что *выше бытия*, т.е. Бог (ἔστι γὰρ τὸ μη ὄν· ἢ γὰρ ὕλη μη ὄν ἐστι καὶ τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν ὁμοίως, Psell. In Phys. 1.13).

⁴⁹ Victorin. De gen. div. Verbi 4.8–14; 13.5–12.

⁵⁰ De gen. div. Verbi 2.16–21.

⁵¹ См. Plot. Enn. V 3.17; VI 9.2; V 2.1; V 5.6; V 5.11 и др.

⁵² Т.е. Единого первой посылки платоновского «Парменида», абсолютно Единое как первое начало у Плотина.

⁵³ Т.е. Едино-многое, Единое Сущее или Ум Плотина.

⁵⁴ Adv. Ar. I 50.22–26.

Он есть и причина рождения Сущего (τοῦ ὄντος), и хотя Он Сам превышает Сущего (*supra* τὸ ὄν), тем не менее Он близок к Сущему (*vicinus* τῷ ὄντι) как Его Отец и Родитель. В самом деле, беременная женщина имеет сокрытым в себе то, что она потом родит. Ведь плод существует и до рождения, но существует в сокрытом состоянии, и посредством рождения проявляется как актуально сущее (ὄν *operatione*) то, что было сущим потенциально (ὄν *potentia*), и, истинно говоря, сущее [проявляется] в результате актуализации сущего (ὄν *operatione* τοῦ ὄντος). Ибо акт рождает вовне. Что он рождает? То, что было внутри. Итак, что же было внутри Бога? Не что иное как Сущее (τὸ ὄν), истинно Сущее (*verum* τὸ ὄν), скорее же Предсущее (προόν)⁵⁵, которое превышает сущего как наиболее общего рода (*supra* generale ὄν *genus*), превышает истинно сущих (ὄντως ὄντα), которые [становится] Сущим когда потенция уже актуализирована (ὄν *iam operante potentia*). Это есть Иисус Христос. Ибо Он Сам сказал [Моисею]: *Если спросит: Кто тебя послал? Скажи: Сушций (ὁ ὢν)*⁵⁶. В самом деле, только Сушций (ὁ ὢν) есть то Сущее (ὄν), которое вечно Сущее (*semper* ὄν)⁵⁷.

Это Сущее (ὄν) не есть то Сущее (ὄν), которое обладает совершенной потенцией (*potentiam perfectam*)⁵⁸, но это Сущее (ὄν) рождено Потенцией (*potentia natum*)⁵⁹ *прежде всех* истинно сущих и [просто] сущих; это первое Сущее (*primum* ὄν), от которого, *через которого и в котором* произошли все сущие⁶⁰. Из-за этого Сущее, существующее актуально (ὄν *quod operatione est*), есть *Образ* того Сущего (*imago... illius* τοῦ ὄντος)⁶¹, которое более потенциально (*potentius*) и всегда пребывает в самом себе без всякого исхождения⁶².

При этом для Викторина Бог Отец как потенциально Сущее — это не голая аристотелевская *возможность* бытия, или платонов-

⁵⁵ Т.е. Сын-Логос в аспекте Его предсуществования в Отце.

⁵⁶ Ср. Исх. 3:13–14.

⁵⁷ De gen. div. Verbi 14.11–26.

⁵⁸ Т.е. Отец.

⁵⁹ Т.е. Отцом.

⁶⁰ Ср. Кол. 1:15–17; 1 Кор. 8:6.

⁶¹ Ср. Кол. 1:15.

⁶² De gen. div. Verbi 15.6–10.

ская *материя* как «кормилица» и «восприемница» видов, но бесконечная *сила и мощь бытия*, подобная платиновскому Единому⁶³. В самом деле, Плотин нередко характеризует Единое не только как чистую *энергию*, совпадающую с его сущностью⁶⁴, но и как *всемогущую силу*⁶⁵, которая прямо противоположна пассивной материи:

В каком смысле Единое есть первоначало всех вещей (ἀρχὴ τῶν πάντων)? В том ли, что оно как первоначало сохраняет их в бытии, делая каждую из них существующей? Да, но еще и потому, что оно привело их в бытие. Но каким образом? Поскольку оно предварительно их содержит в себе (τῷ πρότερον ἔχειν αὐτά). Однако было сказано, что в таком случае оно будет многим. Да, но ведь оно содержит их в себе таким образом, что они [в нем] неразличимы; а различимы они уже во втором [начале] в своей логической форме. Ибо это есть уже актуальность (ἐνέργεια); Единое же есть потенция всех вещей (δύναμις πάντων). Но в каком смысле это потенция? Очевидно, не в том, в каком материя называется [существующей] потенциально (ἢ ὅλη δύναμις λέγεται), поскольку она лишь воспринимает (δέχεται), ибо испытывает на себе воздействие (πάσχει). Этот смысл [потенции] прямо противоположен акту творения (ἀντιτεταγμένως τῷ ποιεῖν)⁶⁶.

Подобным образом у Мария Викторина Бог Отец, обладающий всесовершенной потенцией, хотя и превосходит все сущие и не сущие⁶⁷, но одновременно является Первопричиной всего — как сущих, так и не сущих, и именно поэтому к Нему также может быть применимо название Сущего:

Если Бог — это Причина всего (omnium causa), то Бог есть Причина и сущего, и не сущего (et eius cui est esse et cui est non esse

⁶³ Как мы видели, определение сущего как δύναμις дал уже Платон в «Софисте», см. Sph. 247e.

⁶⁴ См. Plot. Enn. V 4.2; V 1.3 и др. Точно так же и Викторин характеризует Бога Отца как «внутреннее действие» (intus insita operatio), совпадающее с сущностью, см. Adv. Ar. I 4.3–10; I 12.29–32; IV 27.1–29.23

⁶⁵ См.: Plot. Enn. III 8.10.1; V 3.15.33; V 4.3.36; VI 7.32.31; VI 9.6.10–11.

⁶⁶ Plot. Enn. V 3.15.27–36. Перевод наш.

⁶⁷ Victorin. De gen. div. Verbi 6.

causa). Но если Он — Причина, Он Сам не есть не сущее. Итак, Он есть Причина как Сущее (ὄν), но такое, которому бытие Сущим присуще как будущее (futurum esse ὄν). И именно потому, что Он есть Причина, Он превосходит истинно Сущее (supra vere ὄν). Итак, то, что еще не есть Сущее (nondum ὄν), есть Не сущее (quod non est). С другой стороны, то, что есть Причина в отношении Сущего (ad ὄν causa), истинно называется Предсущим (προ-ὄν), и именно в этом смысле Бог есть Причина как сущих, так и не сущих⁶⁸.

Итак, правильно говорить, что Бог есть Отец и [это так именно] потому, что Он есть причина как сущих, так и не сущих (causam esse et eorum quae sunt et eorum quae non sunt). Следовательно, по воле Божией получают рождение и сущие, и не сущие⁶⁹.

Сходным образом и Порфирий утверждает, что «все сущие и не сущие из Бога и в Боге, при том что Сам Он не есть ни сущие, ни не сущие и не находится ни в тех, ни в других»⁷⁰.

Итак, мы рассмотрели все четыре модуса не сущего у Мариа Викторина и возможные философские источники каждого из них в отдельности. Теперь же для того, чтобы оценить вклад Викторина в античную метафизику бытия, следует рассмотреть различные классификации модусов не сущего в позднеантичной философской мысли. Так, различие между двумя модусами не сущего — *абсолютным* и *относительным* — мы встречаем в «Учебнике платоновской философии» (*Epitome*) Алкиноя (сер. II в. н.э.), который, вероятно, опирался как на платоновский «Софист», так и на аристотелевскую «Физику»:

Не сущее не есть противоположность сущего (τῶ γὰρ ὄντι οὐκ ἀντίκειται τὸ μὴ ὄν), поскольку оно не обладает подлинным бытием,

⁶⁸ De gen. div. Verbi 3.2–7.

⁶⁹ De gen. div. Verbi 5.1–3.

⁷⁰ πάντα τὰ ὄντα καὶ μὴ ὄντα ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν θεῷ καὶ οὐκ αὐτὸς τὰ ὄντα καὶ μὴ ὄντα καὶ ἐν αὐτοῖς (Porph. Sent. 31.8–9). Сходное выражение Прокл относит к Единому: Τὴν τοίνυν ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπάντων καὶ μὴ ὄντων τὸ ἐν λέγοντες (Procl. In Prm. 1043.9–10).

не дано мысли и никак не осуществлено; кто силится сказать о нем и помыслить его, попадает в порочный круг из-за того, что оно в самом себе содержит противоречие. Само слово «не сущее» (τὸ μὴ ὄν), когда оно произносится, не означает просто отрицание сущего (ψιλή ἀπόφασις τοῦ ὄντος), но одновременно указывает на различие (πρὸς ἕτερον) и каким-то образом является свойством сущего (ὄντι παρέλεται), ведь если бы вещи не были причастны не сущему, они не отличались бы одна от другой; однако в действительности они суть сущие в такой же мере, в какой и не сущие, поскольку то, что не есть какое-то [определенное] сущее (μὴ τὶ ὄν), не есть сущее (οὐκ ἔστιν ὄν)⁷¹.

Различие между абсолютным и относительным не сущим встречается и у Плотина⁷². Однако только у позднейших неоплатоников мы находим классификации из нескольких модусов не сущего, близкие к классификации Викторина. Так, Прокл в своем комментарии на платоновский «Парменид» выделяет три модуса не сущего:

Поскольку не сущее [понимается] в различных смыслах (πολλὰ χῶς τὸ μὴ ὄν): во-первых, как превосходящее сущее (κρείττον τοῦ ὄντος); во-вторых, как сочетаемое с сущим (τῷ ὄντι συνταττόμενον); в-третьих, как [полное] отсутствие сущего (στέρησις τοῦ ὄντος), поэтому мы конечно будем различать и три вида отрицаний: первое — то, которое выше утверждения, второе — то, которое лишено утверждения, третье — то, которое некоторым образом приравнивается к утверждению⁷³.

В данной классификации упомянуты первый, второй и четвертый модусы не сущего по Викторину (хотя и в обратной последовательности); причем первый модус определяется близко к тому, как Викторин определяет свой четвертый модус: «не сущее, которое превосходит сущее». Вместе с тем здесь не хватает третьего модуса — *сущего в возможности, или материи*. Этот модус

⁷¹ Alcin. Epit. 35.1–2. Перевод Ю.А. Шичалина с изменениями.

⁷² См. Plot. Enn. III 6.7; III 6.14.

⁷³ Procl. In Prm. 1073.2–8 Cousin. Перевод наш.

наряду с другими упоминается в классификации, предложенной Аммонием Александрийским (V в. н.э.), которую он возводит к самому Платону:

Следует знать, что он [Платон] сообщил нам о многих разрядах не сущего (πολλὰς τοῦ μὴ ὄντος τάξεις): во-первых, это [не сущее], которое превышает сущих (ὕπερ τὰ ὄντα); его также [следует] называть превышающим всякую форму (ὕπερ εἶδος ἅπαν), ибо иначе оно не предшествовало бы всем формам — как тем, которые отделены от материи, так и тем, которые неотделимы [от нее] — и, в конце концов, самой материи, которая совершенно бесформенна; во-вторых, это [не сущее], которое понимается согласно инаковости (κατὰ τὴν ἑτερότητα) и проходит через все сущие, а поэтому говорится, что оно существует не меньше, чем сущее⁷⁴; в-третьих, это [не сущее], которое означает становящееся (τὸ γενητὸν) [и называется не сущим] согласно умалению по отношению к истинно сущему (κατὰ τὴν ὑφεσιν τὴν πρὸς τὸ ὄντως ὄν), превосходящему всякое изменение; в-четвертых, это [не сущее], которое высказывается о материи (ἐπὶ τῆς ὕλης κατηγορουμένου) по причине отсутствия [у нее] всех форм ввиду ее пресловутого неподобного подобия (ἀνόμοιον ὁμοιότητα) первому [не сущему]; в-пятых, есть еще одно из значений не сущего, которое [Платон] помещает в конце всех остальных, когда говорится о совершенно никоим образом не существующем (τὸ ἐπὶ τοῦ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντος λεγόμενον), которое, как он утверждает, есть невыразимое и немислимое (ἄρρητον καὶ ἀδόξαστον)⁷⁵.

Как мы видим, Аммоний рассматривает здесь все четыре модуса не сущего, упоминаемые Викторинем. Первый модус он, так же как Викторин и затем Прокл, называет «не сущим, которое превышает сущего». Упоминает он и третий модус — не сущее в смысле материи, в которой он, так же как и Викторин, усматривает некое «неподобное подобие» с первым модусом — Единым, заключающееся в отсутствии формы и потенциальности. Кроме того, он упоминает еще один модус не сущего, которого нет в

⁷⁴ Ср. Plat. Sph. 258b.

⁷⁵ Ammon. In Int. 213.1–13. Перевод наш.

классификации Викторина — это *становящаяся* (τὸ γυνητὸν), т.е. материальный мир, который находится в постоянном становлении и потому является не сущим по сравнению с истинно сущим миром неизменных идей. Однако Викторин также упоминает этот модус в своей классификации *модусов сущего*, которую мы рассмотрим в следующем параграфе⁷⁶.

Таким образом, следует констатировать, что Марий Викторин *впервые* в истории античной и раннехристианской философской мысли — за несколько десятилетий до возникновения афинской и александрийской школ неоплатонизма — предложил свою оригинальную классификацию *модусов не сущего*, в которой были учтены основные значения данного понятия, известные в античной философии лишь по отдельности, но не сведенные в целостную систему, подобную системе Викторина. Более того, помимо классификации модусов не сущего в своем трактате *De generatione divini Verbi*, Викторин предложил не менее оригинальную классификацию *модусов сущего*, которая служит не просто дополнением

⁷⁶ Следует отметить, что, в отличие от Викторина, Аммоний, так же как и Прокл, перечисляет модусы не сущего в строго нисходящей последовательности, соответствующей неоплатонической иерархии бытия: *сверхсущее Единое — мир идей — чувственный мир — материя — ничто*. В той же последовательности приводит эти модусы и автор анонимных схолий на прокловский комментарий к платоновскому «Государству», классификация которого наиболее близка к классификации Викторина: *сверхсущее Единое — не сущее в смысле унаковости — чувственный мир — ничто* (см. Procl. In R. II 375 Kroll). С другой стороны, ученик Аммония — Иоанн Филопон, подобно Викторину, перечисляет модусы не сущего не в соответствии с неоплатонической онтологической иерархией, а в той последовательности, которая выводится из платоновского «Софиста»: ὅτι πολλαχῶς τὸ μὴ ὄν· ἢ γὰρ τὸ ἄρρητον τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν, ἢ τὸ καθ' ἑτερότητα ἢ τὸ κρείττον οὐσίας, ὃ ὑπερούσιον λέγεται, ἢ τὸ χεῖρον οὐσίας, ὃ μετούσιον λέγεται· λέγεται δὲ μὴ ὄν καὶ τὸ ψεῦδος (Phlp. In de Anima. 504; ту же самую классификацию в XI в. слово в слово повторяет и Михаил Пселл: πολλαχῶς τὸ μὴ ὄν, τὸ ἄρρητον, ὅπερ ἐστὶ τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς, δεύτερον τὸ καθ' ἑτερότητα, τότε μὲν μὴ ὄν, τότε δὲ ὄν, τρίτον τὸ κρείττον τοῦ ὄντος, δηλαδὴ τὸ ὑπερούσιον, τέταρτον τὸ χεῖρον τοῦ ὄντος, ὃ καὶ μετούσιον λέγει, καὶ ἄλλο τὸ ψευδές, τὸ τῆς φαντασίας, ὅπερ ἐστὶν ἐκ δόξης καὶ αἰσθησεως, ὡς ἡ φαινομένη κῶπη ἐν τῷ ὕδατι, ἣν ἡ δόξα ἔχει ἀκλαστον, ἢ δὲ αἰσθησις κεκλασμένην (Psell. In Phys. 1.12).

к его классификации не сущего, но и раскрывает его представление об устройстве мирового бытия в целом.

Действительно, Викторин полагает, что в мире существуют различные виды, или модусы, сущего, образующие *естественную иерархию сущих* (*naturalis ordo τῶν ὄντων*)⁷⁷, которая состоит из четырех уровней:

Сущие произошли от Бога согласно порождению (*secundum generationem*)⁷⁸ или согласно творению (*secundum effectioem*). Произошли также и не сущие (μη ὄντα). Из сущих одни суть истинно сущие (*vere quae sunt*), другие — [просто] сущие (*quae sunt*), третьи — не истинно не сущие (*non vere non sunt*), а четвертые — [просто] не сущие (*quae non sunt*)⁷⁹.

Отсюда происходит такой естественный порядок сущих (τῶν ὄντων *iste naturalis ordo*): истинно сущие (ὄντως ὄντα), сущие (ὄντα), не истинно не сущие (μη ὄντως μη ὄντα), не сущие (μη ὄντα)⁸⁰.

Сразу бросается в глаза, что данная классификация модусов сущего, в отличие от викториновской классификации модусов не сущего, построена *иерархически*, поскольку описывает онтологические уровни вселенной в нисходящей последовательности; Бог же как Первопричина этой иерархии вынесен за ее пределы как превосходящий все сущее и не сущее.

Теперь рассмотрим эти четыре модуса сущих подробнее. Под первым модусом — «истинно сущими» (*quae vere sunt, ὄντως ὄντα*) — Викторин понимает умопостигаемые *идеи*, содержащиеся в Сущем (Λογος):

⁷⁷ De gen. div. Verbi 8.19.

⁷⁸ Согласно Викторину, истинно Сущее — *Λογος* — и истинно сущие — *идеи* — не сотворены Богом по Его воле, но рождены из самой Его сущности.

⁷⁹ De gen. div. Verbi 6.3–6.

⁸⁰ De gen. div. Verbi 8.19. Наряду с этими четырьмя модусами сущего Викторин упоминает еще два: «Итак, вот четыре [модуса]: истинно сущие, сущие, не истинно не сущие, не сущие. При этом посредством обращения и соединения этих понятий подразумеваются еще два вида: не истинно сущие и истинно не сущие» (De gen. div. Verbi 11.1–2). Однако, как мы покажем далее, эти два модуса — *не истинно сущие* и *истинно не сущие* — не составляют каких-то новых разрядов иерархии бытия.

Истинно сущие и все наднебесные сущие (supracaelestia) — это дух (spiritus), ум (νοῦς), душа (anima), сознание (cognoscentia), наука (disciplina), добродетели (virtutes), логосы (λόγοι), мнения (opiniones), совершенство, существование, жизнь, мышление; еще выше этого — существенность (exsistentia), жизненность (vitalitas), мысленность (intellegentitas)⁸¹; наконец, превыше всего этого одно лишь Сущее (ὄν) — то самое, которое есть одноединственное Сущее (unum et solum ὄν)⁸².

Все вышеперечисленные сущие образуют иерархию вечных и неизменных идей, венчаемую Логосом как *всесовершенным Сущим*, которое происходит от Предсущего — Бога Отца и превосходит саму логическую идею сущего:

Предсущее (προόν)⁸³ родило не что иное, как Сущее прежде всех (ὄν ante omnia) и всесовершенное Сущее (omnimodis perfectum ὄν), которое не может существовать наряду с другим, и поскольку оно всесовершенное, то не нуждается в другом. В самом деле, единое и единственное Сущее (unum... et solum solum ὄν) есть всеобщее Сущее (universale ὄν), и это единое и единственное Сущее превосходит сущее как наиболее общий род (super genus generale ὄν)⁸⁴.

⁸¹ Эти абстрактные сущестительные, соответствующие элементам неоплатонической «умопостигаемой триады»: *бытие — жизнь — мышление*, которые Викторин часто отождествляет с христианской Троицей (особенно в трактате «Против Ария»; об этом см. наши работы: Фокин 2007: 96–124; Фокин 2014: 394–430), в данном случае соответствуют наиболее общим принципам (идеям) всякого существования, жизни и мышления.

⁸² De gen. div. Verbi 7.1–6. То, что в числе абстрактных идей Викторин упоминает дух (spiritus) и душу (anima), по своей природе относящихся ко второму модусу — просто сущим — можно объяснить тем, что речь здесь идет об идеальном духе и душе как образце для всех духов (ангелов, демонов) и человеческих душ.

⁸³ Т.е. Отец.

⁸⁴ De gen. div. Verbi 15.1–5. С логической точки зрения этот наиболее общий род сущего есть сущее как таковое (ὄν ἢ ὄν), которое является предметом *метафизики* или *первой философии* у Аристотеля (см. Arist. Metaph. VI 1, 1026a30–33). У Сенеки сущее вообще (quod est), будучи наиболее общим родом сущего (genus primum et antiquissimum, generale), занимает вершину онтологической иерархии (см. Sen. Ep. 58.12.1–2; 58.16.2–3). Как представляется, Викторин ставит

Второй модус в иерархии сущего у Викторина — это «просто сущие» (*quae sunt*, ὄντα), под которыми он понимает разумные души, способные к мышлению (*anima intellectualis*)⁸⁵; основной предмет их мышления — это и есть вечные идеи, «истинно сущие»⁸⁶, которые Викторин называет также «умопостигаемыми» (*intellectibilia*)⁸⁷ и «умозрениями» (*intellegentiae*)⁸⁸ и отпечатки которых сохраняются в каждой душе⁸⁹:

Умопостигаемые сущие (*intellectibilia*) суть истинно сущие (*quae vere sunt*), а мыслящие сущие (*intellectualia*) — просто сущие (*quae sunt tantum*). Все они принадлежат к душам, по природе надежным мышлением, но еще не обладающим актуальным познанием (*in natura intellectualium nondum intellectum habentium*), а лишь приспособленным к мышлению (*ad intellegentiam accomodata*)⁹⁰.

Таким образом, все те [сущие], которые являются душами, суть просто сущие (*solum ὄντα*), а не истинно сущие (*non quae vere sunt*). И наша душа постигает истинно сущие⁹¹.

Из этого текста следует, что Викторин проводит такое же различие между *истинно сущими* и *просто сущими* как между *умо-*

этот наиболее общий род сущих — *сущее вообще* — в подчиненное положение к первому Сущему — Логосу, которое он называет «единым и единственным Сущим» (*De gen. div. Verbi* 15.5) и «всесовершенным Сущим» (*Ibid.* 15.4).

⁸⁵ См. *De gen. div. Verbi* 7.14–15; 8.1–3.

⁸⁶ Речь идет о «чистом мышлении» (*pura intellegentia*) души, не связанном с материей и телесными чувствами; оно может быть направлено на идеи и саму душу; в последнем случае это будет самопознание (см. *De gen. div. Verbi* 7.7–23; 8.2–7; 9.6). Другой вид мышления души — это «мышление посредством чувства, которое есть как бы подражание мышлению» (*imitatio intelligendi*, *ibid.* 9.7–11) и которое воспринимает материальные предметы (*in ὕλη*, *ibid.* 9.12–15).

⁸⁷ См. *De gen. div. Verbi* 7.11–13.

⁸⁸ См. *De gen. div. Verbi* 1.6.

⁸⁹ Как истинный платоник, Викторин полагает, что души существуют прежде их вселения в тела (см. *De gen. div. Verbi* 26.13–14).

⁹⁰ *De gen. div. Verbi* 7.13–16.

⁹¹ *De gen. div. Verbi* 8.1–2. Cp. *Adv. Ar.* I 61.10–13: *Vergens autem deorsum et aversa a vō, et se et suum voū trahit deorsum, intellegens tantum effecta, non iam ut intellegens et intellegibile.*

постигаемым и мыслящим. Как считается, это различие между *νοερά* и *νοητά*, характерное для позднего неоплатонизма, впервые было введено Ямвлихом⁹². Действительно, как отмечает С.В. Месяц, у Ямвлиха «вместо единого божественного Ума, включавшего в себя мыслящий и мыслимый аспекты, как это было у Плотина, появляются два самостоятельных уровня реальности — умопостигаемый и мыслящий космос, каждый из которых распадается на дальнейшие подуровни»⁹³. Так, по свидетельству Прокла, Ямвлих помещает после двух Первоначал — «совершенно невыразимого» и Единого — умопостигаемые триады (*τὰς νοητὰς τριάδας*), состоящие из сочетания трех первичных идей: бытия, жизни и мышления, затем — три триады мыслящих богов (*τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας*), и, наконец, мыслящую гебдомаду богов (*νοερὰ ἑβδομάς*), к которым он относит и демиурга чувственного космоса⁹⁴. Вслед за Ямвлихом Прокл поместил между сферой умопостигаемого и мыслящего в качестве посредствующего звена третью сферу — одновременно «умопостигаемого и мыслящего» (*νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν*)⁹⁵.

Хотя, как мы видели, Викторин также проводит различие между умопостигаемым и мыслимым, у него они представляют собой два разных уровня иерархии бытия: *мир идей* («умопостигаемое») и *мир душ* («мыслящее»), которые не тождественны друг другу по природе, как это ясно следующего рассуждения Викторина:

⁹² См. Zeller 1923: III.2 751–752; Hadot 1968: I 99. Это различие намечается уже в *Халдейских Оракулах* (см. Orac. Chald. Fr. 1; 3; 37; 56; 79; 81).

⁹³ Месяц 2008b: 841.

⁹⁴ См. Procl. In Ti. I 308.17–23.

⁹⁵ См. Procl. Theol. Plat. IV 6; IV 110; In Cra. 59.9–11; 60.21–25; 64.28–65.1; In Ti. III 102.3–5 и др. Следует отметить, что Марий Викторин иногда называет «умопостигаемым и мыслящим» (*intellegibilis et intellectualis*) еще и Божественный Логос — творческую силу Божию (*Dei potentia*, см. De gen. div. Verbi 9.4; Adv. Ar. I 60.1–5; I 61.10); иногда же он говорит о вечном мире идей в его отличии от материального космоса как о *intellectibilibus atque intellectualibus* и *noetis et noeris* (Adv. Ar. IV 2.18–19; IV 25.20). Но «умопостигаемое и мыслящее» никогда не рассматривается им в качестве посредника между умопостигаемым и мыслящим.

Поскольку мышление такого рода⁹⁶ есть [мышление] о другом, [отличном от самого мышления], оно становится постижением и неким определением [того обстоятельства, что] иные сущие [по сравнению с истинно сущими] суть просто сущие. Ведь [такое мышление], насколько оно есть [мышление] о другом, и само есть нечто иное [по сравнению с ним], в том смысле, как мыслящее [есть иное] по отношению к умопостигаемому (*ut intellectuale ad intellectibile*)⁹⁷.

Такое отождествление мыслящего с душой было характерно не только для Викторина, но и для Порфирия⁹⁸, который рассматривал душу как мыслящую субстанцию (*νοερὰ οὐσία*)⁹⁹, называя ее так потому, что она способна мыслить Ум, который у Порфирия, так же как и у Плотина, есть нераздельное единство мыслящего и мыслимого (*νοῶν καὶ νοούμενον ὅλον ὅλω*)¹⁰⁰.

Рассмотрим теперь два оставшихся модуса в иерархии сущего у Марии Викторина. Как выясняется, понятие о них образуется через отрицание понятия сущего, а потому их следует назвать скорее не сущим, чем сущим:

Что же касается двух других [модусов] — тех, которые суть не истинно не сущие и [просто] не сущие — понятие о них образуется посредством отрицания понятия сущего (*per conversionem intelligentiae τοῦ ὄντος*)¹⁰¹. В самом деле, не сущее (*τὸ μὴ ὄν*) не мыслится исходя из [самого] не сущего (*iuxta τὸ μὴ ὄν*), но не сущее (*τὸ μὴ ὄν*) познается исходя из сущего (*iuxta τὸ ὄν*). Однако не сущее (*τὸ μὴ ὄν*) есть как бы выход за пределы сущего (*exterminatio τοῦ ὄντος*).

⁹⁶ Т.е. мышление души, направленное непосредственно на идеи.

⁹⁷ Victorin. De gen. div. Verbi 7.10–11.

⁹⁸ См. Hadot 1968: I 101.

⁹⁹ Porph. Abst. I 30; Sent. 32.

¹⁰⁰ Porph. Sent. 44.

¹⁰¹ Следует отметить, что *conversio* здесь может означать как логическое познание через отрицание (понятие о не сущем образуется через отрицание понятия сущего), так и онтологическую деградацию души, когда она перестает познавать подлинно сущее, отвращается от него и воображает себе не сущее как его отсутствие (ср. Plot. Enn. II 4.10; Porph. Sent. 40.65–66: τῆ τοῦ ὄντος ἀποστροφῆ αὐτοῦ ἀποστρεφόμενοι καὶ ἀγνοοῦντες).

И этот выход за пределы [сущего] есть нечто, не имеющее формы (*infiguratum quiddam*), и хотя оно существует, но существует не так, как сущее ($\tau\acute{o} \acute{o}\nu$). Ведь всякое сущее ($\tau\acute{o} \acute{o}\nu$) в своем существовании качественно определено и оформлено. Следовательно, не сущее ($\tau\acute{o} \mu\grave{\eta} \acute{o}\nu$) лишено формы. Но оно есть нечто такое, что не имеет формы. Значит, не сущее ($\tau\acute{o} \mu\grave{\eta} \acute{o}\nu$) все-таки есть нечто (*aliquid*). Следовательно, не сущие ($\mu\grave{\eta} \acute{o}\nu\tau\alpha$) существуют и поэтому существуют и не истинно не сущие¹⁰².

В данном рассуждении под «не сущим» ($\tau\acute{o} \mu\grave{\eta} \acute{o}\nu$), лишенным формы и определенности, очевидно, понимается первая материя ($\acute{\upsilon}\lambda\eta$), а под «не истинно не сущими» (*quae non vere non sunt, $\mu\grave{\eta} \acute{o}\nu\tau\alpha$*) — чувственно воспринимаемые вещи, состоящие из материи и формы, бытие которых характеризуется сложностью и изменчивостью, поэтому они могут быть названы как сущими, так и не сущими:

Те [вещи], которые рождаются и воспроизводятся в природе и материи (*in $\acute{\upsilon}\lambda\eta$*), и иные [сущности] подобного рода, сила которых заключается в чувственном познании¹⁰³, и бытие которых есть некоторым образом и бытие, и небытие (*esse et non esse*). В самом деле, небо и все, что в нем, и весь мир, состоящий из материи и формы (*ex $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ consistens et specie*), находится в смешанном состоянии, а значит, он не является простым. Итак, части этого мира, которые причастны мыслящей душе¹⁰⁴, принадлежат к силе и природе <не> истинно не сущих¹⁰⁵.

¹⁰² Victorin. *De gen. div. Verbi* 8.8–18.

¹⁰³ *quorum est potentia in sensuali intellegentia*. Возможно, *potentia* означает здесь потенциальное бытие вещей в чувственном познании мировой души. Само же это чувственное познание (*sensualis intellegentia*) принадлежит душе, когда она обращается от мира умопостигаемого к чувственному и материи. Ср.: Victorin. *Adv. Ar.* I 62: *Sensibilis enim potentia hylicus voũs est insitus et consubstantialis hylicae animae*. Ср. также: Ср. Plot. *Enn.* IV 3.23.

¹⁰⁴ Т.е., вероятно, все одушевленные телесные существа как части мировой души. О мировой душе у Викторина см. Фокин 2007: 139–140.

¹⁰⁵ *in potentia et in natura sunt eorum quae <non> vere non sunt*. Victorin. *De gen. div. Verbi* 9.10–18. Ср.: *Adv. Ar.* IV 25.21–31. Конъектура издателей <non> совершенно обоснована, так как Викторин однозначно отрицает существование полного небытия, о чем речь пойдет ниже.

К этому третьему модусу сущих принадлежат и телесные существа, наделенные жизнью и душой (разумная же душа, взятая сама по себе, принадлежит ко второму модусу):

[Сущности] живые и одушевленные в том отношении, в каком обладают душой, суть не истинно не сущие. В самом деле, они в каком-то смысле сущие ($\delta\upsilon\nu\tau\alpha$), поскольку имеют душу, а в каком-то смысле не сущие ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu\tau\alpha$), поскольку обладают изменчивой материей ($\ddot{\upsilon}\lambda\eta\nu$) и переменчивыми качествами и суть те, что мы назвали не истинно не сущими ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu\tau\omega\varsigma\ \mu\eta\ \delta\upsilon\nu\tau\alpha$)¹⁰⁶.

Наконец, низший уровень в иерархии сущего занимает мировая *материя*, смутное понятие о которой мы получаем через абстрагирование от материального предмета всех форм и качеств, в результате чего остается неопределенное подлежащее, которое в реальности всегда определено посредством первичных качеств — четырех первоэлементов:

Когда мы мысленно воображаем себе (*subintellegimus*)¹⁰⁷ одну лишь неодушевленную материю (*inanimam* $\ddot{\upsilon}\lambda\eta\nu$) — я называю неодушевленным все, что не наделено мыслящей душой — то поскольку внимание чувства обращено на качества, оно как бы постигает не сущие ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu\tau\alpha$). В самом деле, качества изменчивые и поэтому они не сущие ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu\tau\alpha$). А само подлежащее (*ipsum subiectum*), которое называется материей ($\ddot{\upsilon}\lambda\eta$), является неопределенным (*indeterminatum*), и поэтому оно называется лишенным качества (*sine qualitate*). Если же оно получает определенность, то называется уже качеством, а не качественно определенной материей (*qualis* $\ddot{\upsilon}\lambda\eta$). А первичных качеств четыре: огонь, воздух, вода, земля¹⁰⁸. Эти [качества существуют каждое] само по себе

¹⁰⁶ Victorin. De gen. div. Verbi 10.1–6.

¹⁰⁷ Намек на платоновское «незаконнорожденное умозаключение» ($\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ $\tau\iota\varsigma$ $\nu\acute{o}\theta\omicron\varsigma$) как способ познания материи (см. Plat. Ti. 52b; см. также: Plot. Enn. II 4.10; Origen. Princ. IV 4.7).

¹⁰⁸ Здесь Викторин вновь воспроизводит основные положения стоической физики. См. Diogen. Laert. VII 137: τὰ δὴ τέτταρα στοιχεῖα εἶναι ὁμοῦ τὴν ἀλογον οὐσίαν τὴν ὕλην· εἶναι δὲ τὸ μὲν πῦρ τὸ θερμόν, τὸ δ' ὕδωρ τὸ ὑγρόν, τὸν τ' ἀέρα τὸ ψυχρόν, καὶ τὴν γῆν τὸ ξηρόν.

без смешения даже с чем-то одним. Итак, если они — качества, и они — материя (ὕλη), следовательно, качества — это материя (ὕλη). Ведь [качество] не привходит в материю как акциденция, но качество есть сама [материя]. В самом деле, качество не может существовать само по себе, но поскольку оно существует, тем самым оно есть материя (ὕλη), и так как оно всегда материально (hylica), оно есть не что иное, как материя (ὕλη)¹⁰⁹.

По своей природе материя не только бесформенна и бескачественна, но и безжизненна: она лишена души, чувств и мысли и в этом отношении она противоположна душе и нуждается в ней, хотя и та и другая являются «всеобщей кормилицей» (omnium nutritrix)¹¹⁰.

Итак, мы рассмотрели четыре модуса сущего у Мариа Викторина, дополняющие у него четыре модуса не сущего, из которых совокупно складывается общая картина мирового бытия и его первоначал. Теперь рассмотрим, что могло послужить источниками для этой классификации в целом. Прежде всего следует упомянуть, что все четыре входящие в нее модуса упоминаются у Платона, главным образом, в «Софисте»: это истинно сущее (ὄντως ὄν)¹¹¹, сущее (ὄν)¹¹², не истинно не сущее (οὐκ ὄντως οὐκ ὄν)¹¹³ и истинно не сущее (ὄντως μὴ ὄν)¹¹⁴. Однако они не выстроены Платоном в какую-либо иерархию, построение которой явно не входило в его цели. Первую классификацию значений сущего дал Аристотель, который различает четыре значения этого понятия:

О сущем, высказываемом вообще (τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον), говорится в различных значениях (πολλαχῶς), из которых одно, как

¹⁰⁹ Victorin. De gen. div. Verbi 10.7–18.

¹¹⁰ Victorin. De gen. div. Verbi 10.32–36. Намек на платоновское определение материи в «Тимее»: πάσης γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθῆναι (Plat. Ti. 49a).

¹¹¹ См. Plat. Sph. 240b; ср.: Phaedr. 247c; Ti. 52c. Для передачи греческого ὄντως ὄν Викторин использует выражение *quod vere est*, которое впервые было использовано Цицероном при переводе соответствующего выражения из платоновского «Тимея». См. Hadot 1968: I 153.

¹¹² См. Plat. Sph. 241d.

¹¹³ См. Plat. Sph. 240b; Prm. 162a.

¹¹⁴ См. Plat. Sph. 238c; 254d.

было [сказано], — это [сущее] в смысле привходящего (τὸ κατὰ συμβεβηκός), другое — [сущее] в смысле истины и не сущее в смысле ложного, а кроме того, существуют виды категорий (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας), как, например, одно — суть [вещи], другое — качество, количество, место, время и еще что-нибудь, что может быть обозначено этим способом, а затем, помимо этого, есть [сущее] в возможности и [сущее] в действительности (τὸ δύναμει καὶ ἐνεργείᾳ)¹¹⁵.

Однако и у Аристотеля эти значения сущего не образуют какой-либо онтологической иерархии; более того, они практически слово в слово повторяют его собственную классификацию значений не сущего, которую мы рассмотрели выше¹¹⁶. Попытки выстроить иерархию сущего с опорой на разные тексты Платона («Тимей», «Парменид», «Софист», «Государство») стали предприниматься только в позднем стоицизме и среднем платонизме¹¹⁷. Так, например, Сенека говорит о шести модусах сущего у Платона:

А теперь я <...> скажу, как Платон распределяет все сущее (quae cumque sunt) на шесть разрядов (in sex modos). Первое — это сущее как таковое (illud quod est), не постигаемое ни зрением, ни осязанием, ни одним из чувств, но только мыслимое (cogitabile); оно существует в общем смысле (generaliter est) <...> На второе место среди сущих Платон ставит выдающееся и превосходящее все остальное (quod eminent et exsuperat omnia). Это и значит, по его словам, быть по преимуществу (per excellentiam esse) <...> Что же это? Разумеется, Бог — самый великий и могущественный из всего. Третий род — это то, что истинно существует (quae proprie

¹¹⁵ Arist. Metaph. VI 2, 1026a33–1026b2. Пер. А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина с изменениями. Ср. ibid. IV 2; V 7; VII 1; IX 10 и др.

¹¹⁶ Arist. Metaph. XIV 2, 1089a26–31 (цитату см. выше).

¹¹⁷ Это относится прежде всего к различению двух уровней сущего: *истинно сущего* и *не истинно сущего* — идей и вещей. Данное различение, восходящее к платоновскому «Тимею», встречается очень часто; см., например, Cicero. Acad. I 8.30–31; Philo. De opif. mundi 12; Plu. De E apud Delph. 391f–393b; Numen. Fr. 14–16; Apul. Plat. I 6; Alcín. Epit. 8–16; Plot. Enn. VI 5.2; Porphy. Sent. 39 и др.

sunt), в неисчислимом множестве, но за пределами нашего зрения. Ты спросишь, что это? Платоновы предметы в собственном смысле, которые он называет идеями (ideas), из которых возникает все видимое нами и по образцу которых все принимает облик. Они бессмертны, неизменны и нерушимы. Слушай, что такое идея, то есть что она такое по мнению Платона: «Идея есть вечный образец всего, что производит природа» <...> На четвертом месте стоит форма (idos) <...> Ты спросишь, какая между ними разница? Идея — это образец, а форма — это облик, взятый с него и перенесенный в произведение <...> Форма находится в самом произведении, а идея — вне его, и не только вне его, но и предшествует ему. Пятый род — это то, что существует в обыденном смысле (quae communiter sunt); это уже имеет к нам отношение, сюда относится все: люди, животные, предметы. Шестой род <есть> то, что как бы существует (quae quasi sunt), как, например, пустота или время. Все, что мы видим и осязаем, Платон не относит к числу вещей, истинно существующих. Ведь они текут и непрестанно прибывают или убывают¹¹⁸.

Данная классификация уже гораздо ближе к классификации Мария Викторина: здесь есть и то, что *превосходит все сущее* (Бог), и *истинно сущие* — идеи, взятые как отдельно от материи, так и внутри нее (идеи и формы), и просто *сущие* — вещи, вечно становящиеся, и *квази-сущие* (не сущие) в смысле пустых мысленных конструкторов. Однако Сенека, следуя скорее Аристотелю, чем Платону, во главе этой платоновской иерархии сущих ставит абстрактное понятие *сущего вообще* — *quod est* (греч. τὸ ὄν)¹¹⁹, которое есть «первый и старейший и, так сказать, наиболее общий род» (genus primum et antiquissimum et, ut ita dicam, generale)¹²⁰, поскольку оно охватывает все разряды сущего, а значит — *логически*

¹¹⁸ Sen. Ep. 58.16.1–22.7. Перевод С.А. Ошерова с изменениями.

¹¹⁹ Sen. Ep. 58.7.5–8; 11.4.

¹²⁰ Sen. Ep. 58.12.1–2; cp.: Illud genus quod est generale supra se nihil habet; initium rerum est; omnia sub illo sunt (ibid. 12.7–13.1).

предшествует им; в результате получается, что оно превосходит даже наивысшее из сущего — самого Бога¹²¹.

Другую классификацию платоновского учения о сущем (точнее — о *сущности*, *substantia*, *essentia*) мы встречаем у Апулея, который различает, с одной стороны, Бога, идеи и мировую душу как сущности, которые *существуют истинно* (*quae vere sit*), а с другой стороны — мир материальных вещей как сущностей, которые находятся в постоянном становлении и *не имеют подлинного бытия* (*non esse vere*)¹²². Наряду с этим Апулей также упоминает материю¹²³; и хотя он не определяет ее онтологический статус, но, утверждая, что она «представляется телесной в возможности и по смыслу» (*vi et ratione videri corpoream*)¹²⁴, тем самым ставит ее в один ряд с аристотелевским сущим в возможности.

Более интересной представляется классификация Плотина, который, так же как и Викторин, различает четыре модуса сущего: истинно сущие (идеи), не истинно не сущие (вещи), не сущее (материя) и истинно не сущее (абсолютное небытие):

Поскольку необходимо, чтобы эта [третья] природа, о которой идет речь¹²⁵, была ничем из сущего (*οὐδὲν εἶναι τῶν ὄντων*), но ускользала бы от всякой сущности сущих (*ἄπλασαν ἐκτεφευγῆναι τῆν τῶν ὄντων οὐσίαν*) и была бы совершенно иной [по сравнению с ними] — ибо они суть разумные замыслы (*λόγοι*)¹²⁶ и истинно сущие (*ὄντως ὄντες*) <...> поэтому ей необходимо быть не

¹²¹ По свидетельству Сенеки, «некоторые стоики полагают, будто самый первый род — это нечто (*quid*). Почему они так полагают, я сейчас скажу. По их словам, в природе одно существует, другое не существует (*quaedam sunt, quaedam non sunt*). Природа включает в себя и то, что не существует (*quae non sunt*), и что лишь представляется нашему духу; так, кентавры, гиганты и прочее, будучи создано ложной мыслью, обретает образ, хоть и не имеет [реальной] сущности» (Sen. Ep. 58.15). Здесь, как и у Мария Викторина, соединяются вместе модусы сущего и не сущего, а сам этот наивысший род — *нечто* — можно сравнить с Богом, Который, согласно Викторину, превосходит как сущее, так и не сущее.

¹²² Apul. Plat. I 6.

¹²³ Ibid. I 5, 7.

¹²⁴ Ibid. I 5.29–30.

¹²⁵ Т.е. материя — платоновская «восприемница и кормилица».

¹²⁶ Т.е. идеи.

только неспособной к восприятию [истинно] сущих (τῶν ὄντων ἄδεκτον), но и, если [в ней] есть некое подражание им (τι μίμημα αὐτῶν), быть непричастной даже этому ради [его] усвоения <...> Если в зеркалах существует нечто, то пусть таким же образом существуют в материи и чувственно воспринимаемые предметы (τὰ αἰσθητὰ). Если же здесь [в зеркале] на самом деле ничего нет, но только кажется, что нечто существует (φαίνεται δὲ εἶναι), то нам следует признать, что и там [предметы] только кажутся существующими в материи (φαίνεσθαι ἐπὶ τῆς ὕλης), и считать причинной [их] появления реальное существование сущих (τὴν τῶν ὄντων ὑλόστασιν), которому сущие всегда истинно причастны (τὰ μὲν ὄντα ὄντως αἰεὶ μεταλαμβάνει), а не сущие не истинно (τὰ δὲ μὴ ὄντα μὴ ὄντως), поскольку они не могли бы находиться в том состоянии, в котором они находились бы, если бы принадлежали к истинно не сущему (τοῦ ὄντως μὴ ὄντος)¹²⁷.

Но наиболее близка к классификации Викторина классификация Прокла, которую он заимствует у каких-то «древних мужей», предположительно, комментаторов Платона — Плотина, Лонгина или Порфирия¹²⁸:

Некоторые из древних называют истинно сущим (ὄντως ὄν) область умопостигаемого (τὸ νοητὸν πλάτος), не истинно сущим (οὐκ ὄντως ὄν) — [область] душевного (τὸ ψυχικόν), не истинно не сущим (οὐκ ὄντως δὲ οὐκ ὄν) — [область] чувственно воспринимаемого (τὸ αἰσθητόν), а истинно не сущим (ὄντως δὲ οὐκ ὄν) — материю (τὴν ὕλην)¹²⁹.

¹²⁷ Plot. Enn. III 6.13.21–28, 48–55. Перевод наш. Последнее выражение — «истинно не сущее» — вероятно, означает абсолютное небытие; однако иногда Плотин называет так материю, чем его позиция отличается от позиции Викторина (см. ниже).

¹²⁸ Hadot 1968: I 148.

¹²⁹ Procl. In Ti. I 233.1–4. Ту же самую классификацию модусов сущего воспроизводит в XV веке кардинал Виссарион Никейский, приписывая ее платоникам и почти дословно заимствуя у Прокла: οἱ τῶν περὶ Πλάτωνα τὸ μὲν νοητὸν ὄντως ὄν, τὸ δὲ ψυχικὸν οὐκ ὄντως ὄν, τὸ δ' αἰσθητὸν οὐκ ὄντως οὐκ ὄν, τὴν δὲ ὕλην ὄντως οὐκ ὄν εἰώθασι νομάζειν (Bess. In calumn. Plat. IV 15.2). Новое, что привносит в эту классификацию Виссарион — это прояснение статуса души, которая, по его

Однако между этой классификацией и классификацией Викторина есть два важных отличия. Во-первых, Прокл называет душу «не истинно сущим» (οὐκ ὄντως ὄν) в сравнении с истинно сущими идеями, а не просто «сущим», как это делает Викторин. Но здесь нет принципиальной разницы: как поясняет сам Викторин, «не истинно сущие (quae non vere sunt) означают то же, что и просто сущие (quae tantum sunt), ведь просто существуют те, которые суть не истинно сущие»¹³⁰. Другое отличие классификации Викторина от классификации Прокла более существенное; оно состоит в том, что Викторин называет четвертый модус не сущего — *материю* — просто «не сущим» (μὴ ὄντα, quae non sunt), а Прокл — «истинно не сущим» (ὄντως οὐκ ὄν). При этом Прокл возводит такое понимание к самому Платону (у которого, как мы покажем ниже, такого понимания на самом деле нет): «Материя (ἡ ὕλη) есть подлинная ложь (τὸ ἀληθινόν ἐστι ψεῦδος) и истинно не сущее (τὸ ὄντως μὴ ὄν), как обычно говорят божественные толкователи Платона (οἱ τοῦ Πλάτωνος ἐνθῆως ἐξηγηταί)»¹³¹. В отличие от Прокла Викторин рассматривает материю как *потенциально сущее* и отвергает всякую возможность существования первого

мнению, называется не истинно сущим потому, что есть «нечто среднее между истинно сущим и не истинно не сущим» (εἶναι τε τὴν ψυχὴν τοῦ ὄντως ὄντος καὶ οὐκ ὄντως οὐκ ὄντος μέσην) и потому «состоит частично из истинно сущего, а частично из не истинно не сущего» (πῆ μὲν ἐκ τοῦ ὄντως ὄντος, πῆ δ' ἐκ τοῦ οὐκ ὄντως οὐκ ὄντος συγκεῖσθαι, *ibid.*).

¹³⁰ De gen. div. Verbi 11.5–6.

¹³¹ Procl. In Alc. 108. Имеется в виду два утверждения Платона, одно содержится в «Государстве»: τὸ γε ὡς ἀληθῶς ψεῦδος (R. II 382a4), а другое в «Софисте»: ὄντως μὴ ὄν (Sph. 254d1), причем оба они напрямую никак не связаны с платоновским пониманием материи. Под «божественными толкователями Платона», Прокл, вероятно, имеет в виду Плотина и Порфирия. Первый, так же как и Прокл, относит выражение Платона ἀληθῶς ψεῦδος к материи как истинно не сущему: Τοῦτο δὲ ταῦτὸν τῷ ἀληθινῶς ψεῦδος· τοῦτο δὲ ὄντως μὴ ὄν. Εἰ οὖν ἐνεργεῖα μὴ ὄν, μᾶλλον μὴ ὄν, καὶ ὄντως ἄρα μὴ ὄν (Plot. Enn. II 5.5.23–25). Сходным образом и Профирий называет материю не просто не сущим (μὴ ὄν), подобно тому как не сущее — это также движение или покой в смысле их простого отличия от сущего, но определяет ее как «истинно не сущее» (ἀληθινὸν μὴ ὄν) и «отсутствие какого бы то ни было бытия» (ἐλλειψις παντὸς τοῦ ὄντος, Sent. 20.1–11).

модуса не сущего — *истинно не сущего*, или *абсолютного отсутствия бытия* (*omnino omnimodis privatio existentis*)¹³², поскольку оно может существовать только в мнимом воображении, а не в действительности, где нет и не может быть ничего, что не обладало бы хоть какой-то формой бытия, пусть даже неподлинного и потенциального, и не принадлежало бы к полноте сущих, происходящих от Бога и исполненных Им, в число которых никак не может входить полное небытие:

Истинно не сущих (*quae vere non sunt*) не допустила к существованию полнота Божия (*plenitudo Dei*). Ведь полнота есть полнота только согласно бытию или хотя бы бытию определенным образом, в то время как истинно не сущие существуют только в мнимом воображении (*sola enfasi*), которое, начиная с не истинно сущих, но все же каким-то образом существующих, по убывающей создает мнимый образ относительно истинно не сущего (*imaginata est circa id quod vere non est*)¹³³.

Истинно не сущие (*quae vere non sunt*) не имеют никакого основания для своего существования. В самом деле, поскольку все [сущие] исполнены Богом (*Deo plenis omnibus*), непозволительно и невозможно ни говорить об истинно не сущих, ни существовать таковым, о которых, как мы показали, в душе рождается одно лишь [пустое] понятие (*intellegentia sola*), причем не исходя из не сущих, а исходя из сущих согласно лишенности (*secundum privationem*). И истинно не сущие не существуют ни в своей сущности, ни в [подлинном] мышлении¹³⁴.

В самом деле, «истинно не сущее», т.е. то, что не существует ни в каком отношении и не имеет никакой, пусть даже самой малой возможности существовать, очевидно, вовсе не существует. И его нельзя ни познать мыслью, ни объяснить словом. В этом отношении мнение Викторина гораздо более, чем мнение Прокла и других неоплатоников, соответствует мысли Платона, который в «Софисте» также не признает возможности ни существо-

¹³² Victorin. De gen. div. Verbi 4.2–3.

¹³³ Т.е. абсолютного небытия. Victorin. De gen. div. Verbi 6.7–12.

¹³⁴ Ibid. 11.6–12.

вать, ни мыслить абсолютное небытие как полную противоположность бытию:

Понимаешь ли ты теперь, что небытие само по себе (τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό) ни произвести правильно невозможно, ни выразить его, ни мыслить и что оно непостижимо, необъяснимо, невыразимо и лишено смысла?» (ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον)¹³⁵.

Пусть же никто не говорит о нас, будто мы, представляя небытие противоположностью бытия (τοῦναντίον τοῦ ὄντος τὸ μὴ ὄν), осмеливаемся утверждать, что оно существует. Ведь о том, что противоположно бытию, мы давно уже оставили мысль решить, существует ли оно или нет, обладает ли смыслом или совсем бессмысленно» (εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ, λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάλασιν ἄλογον)¹³⁶.

Таким образом, мы еще раз убеждаемся, что основным источником учения Мария Викторина о различных модусах сущего и не сущего был именно Платон, с текстами которого он был знаком непосредственно и которые он интерпретировал исходя из логики развития своей собственной метафизической системы. Более того, отказавшись мыслить материю как абсолютное небытие, существование которого Викторин совершенно не допускает, он тем самым вступил в противоречие с одним из краеугольных принципов христианского вероучения — с учением о творении мира «из ничего» (ex nihilo, ἐξ οὐκ ὄντων)¹³⁷, вместо этого предлагая вполне пантеистическое представление о том, что всякое сущее и не сущее содержится в Боге как своем источнике и первопричине, а точнее — в Логосе как «семени всего» (semen

¹³⁵ Plat. Sph. 238c.

¹³⁶ Plat. Sph. 259a. Ср. также Ammon. In Int. 213.11–13. Как мы упоминали выше, Аристотель также отрицал существование абсолютного небытия, см. Arist. Phys. I 3, 187a5.

¹³⁷ См., например, 2 Мак 7:28; Tertullian. Apol. 17; Adv. Herm. 1.14–17; Adv. Marc. II 5; Theophil. Ad Autol. II 4; Athanas. Contr. Gent. 41; Greg. Naz. Or. 40.45; Greg. Nyss. De opif. hom. 24 и др.

omnium), посредством Которого оно актуализируется и обретает реальное существование:

И где есть это самое ничто (*nihilum*)? Но истинное ничто (*vere nihil*) не имеет ничего общего ни с Богом, ни с размышлением Бога, ибо размышление Бога истинно и относится только к истинным вещам. Но истинно не сущее (*quod vere non est*), очевидно, ложно. Следовательно, Бог не мыслит истинно не сущее. При этом мы ошибаемся, когда верим, что могущество Божие [оказывается] бóльшим, если оно творит сущие из истинно не сущих (*ab his quae vere non sunt efficiat illa quae sunt*). Ведь насколько могущество Божие может все, настолько оно как могущество не производит ничего иного, кроме того, что имеет потенцию к существованию (*quorum potentia est ut sint*). А у истинно не сущего вообще нет никакой потенции к существованию (*omnimodis omnino nulla potentia est*). В самом деле, каким образом при полном отсутствии какой-либо потенции к существованию у не сущих произошла актуализация сущих (*actio eorum quae sunt*)? Если же благодаря могуществу Божию (*Dei potentia*) сущие произошли из не сущих, то ясно, что согласно потенции к существованию (*secundum potentiam esse*) сами не сущие (*μη ὄντα*) суть [уже] сущие (*ὄντα*), и именно поэтому мы назвали не сущим то, что находится в сокрытом состоянии и в потенции и что еще не проявилось в действии¹³⁸. Ведь все уже существовало в Боге, поскольку семя сущего есть Слово (*λόγος*)¹³⁹, а Слово (*λόγος*) было в Боге. И посредством Действия (*operatione*), то есть Силы Божией (*virtute Dei*)¹⁴⁰, которая есть Сын, все возникло и было сотворено¹⁴¹.

Подводя итоги нашего исследования, необходимо отметить, что, как мы постарались показать, Викторин одним из первых не только среди христианских богословов, но и античных мыслителей произвел классификацию модусов сущего и не сущего, выстроив из них строгую *онтологическую иерархию*. Первый

¹³⁸ Т.е. не сущее в третьем значении (модусе) из четырех, перечисленных выше в начале статьи.

¹³⁹ *eorum quae sunt semen λόγος est*. Это учение о Логосе как семени сущего восходит к стоикам, Филону и раннехристианским апологетам.

¹⁴⁰ Ср. 1 Кор. 1:24.

¹⁴¹ См. Victorin. *De gen. div. Verbi* 24.3–25.10.

уровень этой иерархии занимает Бог Отец как «чистое Бытие» или «Не сущее, которое превыше сущего», Первопричина всех сущих и не сущих; за Ним следует «первое и всесовершенное Сущее» — Логос, занимающий второй уровень и заключающий в себе третий уровень — «истинно сущие» умопостигаемые идеи; четвертый уровень занимают разумные души как «просто сущие» и наделенные способностью мышления и чувства; они уже непосредственно связаны с пятым уровнем — чувственно-воспринимаемым космосом как «не истинно не сущим», ниже которого на шестом и последнем уровне располагается бесформенная материя — «просто не сущее», способное принимать любые формы¹⁴². Далее, как показало наше исследование, именно Викторин ввел в христианскую мысль восходящее к Порфирию различие между *сущим* и *бытием*, которое потом от него воспринял Боэций, а через него — Фома Аквинский и другие схоласты, что оказалось безусловной новацией в области метафизической мысли. Кроме того, Викторин, вслед за Порфирием отождествив Бога Отца (Единое) с «Не сущим, которое превыше сущего», задолго до Псевдо-Дионисия положил начало христианскому апофатическому богословию как методу познания Бога через отрицание всяких утвердительных определений¹⁴³. Он также предложил различать Бога Отца и Сына (Логос) как Предсущее, или потенциально Сущее, и актуальное Сущее, или всесовершенное Сущее. Мы также выяснили, что хотя в классификации модусов сущего и не сущего Викторин во многом зависит от Порфирия, который, как полагал П. Адо, был основным источником его метафизических идей, однако отказ Викторина мыслить материю как абсолютное небытие, существование которого он совершенно не допускает, резко отличает Викторина от Порфирия и других нео-

¹⁴² В данном случае мы *реконструируем* целостную онтологическую иерархию Викторина путем добавления к четырем его модусам сущего последнего четвертого модуса не сущего (Бог как «Не сущее, превосходящее сущее») и разделения первого модуса — «истинно сущие» — на Логос как высшую идею и «всесовершенное Сущее» и на остальные идеи.

¹⁴³ Подробнее об этом см. в нашей статье: Фокин 2011с: 53–68.

платоников, равно как и от христианских богословов, и сближает его мысль с учением о небытии у Платона и Аристотеля. Наконец, такие элементы метафизической системы Викторина, как учение об идеях, о предсуществовании душ, о безжизненности материи, а также отрицание абсолютного небытия как первичного состояния мира и тем самым отрицание творения *ex nihilo* — встают в явное противоречие с христианским вероучением, которое Викторин принял совершенно искренне, но уже в весьма преклонном возрасте¹⁴⁴, а потому инерция его философского мышления не позволила ему избежать этих уклонений от ортодоксальной точки зрения.

Источники и литература

- Alcin. Epit. — Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon [Epitome doctrinae Platonicae sive Διαδασκαλικός] / Texte introduit, établi et commenté par John Whittaker, traduit par Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- Ammon. In Int. — Ammonius. In Aristotelis De interpretatione commentarius / Ed. A. Busse. Berolini: G. Reimeri, 1897. (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.3.)
- Apul. Plat. — Apuleius Madaurensis. De Platone et ejus dogmate // Apulée. Opuscules philosophiques (Du Dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du Monde) et Fragments / Texte établi, traduit et commenté par Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- Arist. Metaph. — Aristotle's Metaphysics / A Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross. Vol. 1–2. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Arist. Phys. — Aristotle's Physica / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- August. Conf. — Sancti Augustini Confessionum libri XIII / post Martinum Skutella iterum edidit Lucas Verheijen. Turnhout: Brepols, 1981. (Corpus Christianorum, Series Latina 27.)
- Bess. In calumn. Plat. — Bessarionis in calumniatorum Platonis libri IV // Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen / Hrsg. L. Mohler. Bd. 2. Paderborn: Ferd. Schöningh, 1927.

¹⁴⁴ См. Hieron. Vir. ill. 101; August. Conf. VIII 2.4–5.

- Damasc. Pr. — Damascii Successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis, in *Platonis Parmenidem* / Ed. C.É. Ruelle. Vol. 1–2. Parisiis: Klincksieck, 1889; 1899.
- Dexipp. In Cat. — Dexippus. In *Aristotelis categorias commentarium* / Ed. A. Busse. Berolini: G. Reimeri, 1888. (Comment. in *Aristotelem Graeca* 4.2.)
- Diogen. Laert. — Diogenes Laertius. *Vitae philosophorum* / Ed. H.S. Long. Vol. 1–2. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Hieron. Vir. Ill. — Hieronymus. *Liber de viris illustribus* // *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur* 14.1a / Ed. E. Richardson. Leipzig, J.C. Hinrichs, 1896. S. 1–56.
- Numen. Fr. — Numénius. *Fragments* / *Texte établi et tr. par Édouard des Places*. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- Orac. Chald. — *Oracles chaldaïques* / *Texte établi et tr. par Édouard des Places*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- Origen. Princ. — Origenes. *De principiis* // *Origenes Werke*. Bd. 5. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1913. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 22.)
- Parm. Fr. — Parmenides. *Fragmenta* // *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. 1 / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. Berlin: Weidmann, 1951. S. 227–246.
- Philo. De opif. mundi — Philo. *De opificio mundi* // *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* / Ed. L. Cohn. Vol. 1. Berolini: G. Reimeri, 1896. P. 1–60.
- Phlp. In de An. — Ioannis Philoponi in *Aristotelis de anima libros commentaria* / Ed. M. Hayduck. Berolini: G. Reimeri, 1897. (Commentaria in *Aristotelem Graeca* 15.)
- Plat. Prm. — Plato. *Parmenides* // *Platonis opera* / Rec. I. Burnet. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901. P. 126a–166c.
- Plat. R. — Plato. *Respublica* // *Platonis opera* / Rec. I. Burnet. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1905. P. 327–621.
- Plat. Sph. — Plato. *Sophista* // *Platonis opera* / Rec. I. Burnet. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900. P. 216a–268d.
- Plat. Ti. — Plato. *Timaeus* // *Platonis opera* / Rec. I. Burnet. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1900. P. 17a–92c.
- Plot. Enn. — Plotinus. *Opera (Enneades)*. Vol. 1–3 / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Paris: Desclée de Brouwer; Bruxelles: L'Éd. Universelle; Leiden: Brill, 1951–1973.
- Plu. De E apud Delph. — Plutarchus. *De E apud Delphos* // *Plutarchi moralia* / Ed. W. Sieveking. Vol. 3. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1929. P. 1–24.
- Porph. Abst. — Porphyrius. *De abstinentia* // *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta* / Ed. A. Nauck. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1886. P. 85–269.

- Porph. In Prm. — <Porphyrius>. In Platonis Parmenidem Commentaria (fragmenta) // Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. 2. Paris: Études augustiniennes, 1968. P. 64–112.
- Porph. Sent. — Porphyrius. Sententiae ad intelligibilia ducentes / Ed. E. Lamberz. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1975.
- Procl. In Alc. — Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato / Ed. L.G. Westerink. Amsterdam: North Holland Publ. Co., 1954.
- Procl. In Cra. — Proclus. In Platonis Cratylum commentaria / Ed. G. Pasquali. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1908. P. 1–113.
- Procl. In Prm. — Proclus. In Platonis Parmenidem Commentaria // Procli philosophi Platonici opera inedita / Ed. V. Cousin. Paris: Aug. Durand, 1864. P. 603–1243.
- Procl. In R. — Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam Commentarii / Ed. W. Kroll. Vol. 1–2. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1899–1901.
- Procl. In Ti. — Proclus. In Platonis Timaeum Commentaria. Vol. 1–3 / Ed. E. Diehl. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1903, 1904, 1906.
- Procl. Theol. Plat. — Proclus. Théologie platonicienne / Éd. et tr. par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Vol. 1–6. Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997.
- Psell. In Phys. — Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles / Hrsg. L.G. Benakis. Athens: Academy of Athens, 2008. (Commentaria in Aristotelem Byzantina 5.)
- Sen. Ep. — Seneca. Ad Lucilium Epistulae Morales / Ed. and tr. by R.M. Gummere. Vol. 1–3. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1917–1925.
- Victorin. Adv. Ar. — Victorinus. Adversus Arium // Marii Victorini Opera. Pars I: Opera theologica / Ed. P. Henry, P. Hadot. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971. P. 54–277. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 83.1.)
- Victorin. De gen. div. Verbi — Victorinus. Liber de generatione divini Verbi // Marii Victorini Opera. Pars I: Opera theologica / Ed. P. Henry, P. Hadot. Vindobonae: Hölder-Pichler-Tempsky, 1971. P. 15–48. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 83.1.)
- Брэдшоу 2012 — *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: метафизика и разделение христианского мира / Отв. ред. А.Р. Фокин; Ин-т философии РАН. М.: Языки славянских культур, 2012.
- Месяц 2008а — *Месяц С.В.* Подступы к умопостигаемому / Пер. и комм. С.В. Месяц // СХОАН 2.2 (2008). С. 277–308.
- Месяц 2008б — *Месяц С.В.* Ямвлих // Античная философия. Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 837–848.

- Фокин 2007 — *Фокин А.Р.* Христианский платонизм Мария Викторина. М.: Империиум Пресс: Центр библейско-патролог. исслед., 2007.
- Фокин 2011a — *Фокин А.Р.* Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуман. ун-та. Серия I: Богословие. Философия 37 (2011). С. 7–22.
- Фокин 2011b — *Фокин А.Р.* Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуман. ун-та. Серия I: Богословие. Философия 38 (2011). С. 7–29.
- Фокин 2011c — *Фокин А.Р.* Элементы апофатической теологии в трудах Мария Викторина // Историко-философский Ежегодник. М.: Институт философии РАН, 2011. С. 53–68.
- Фокин 2014 — *Фокин А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М.: Изд. Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, 2014.
- Baltes 2002 — *Baltes M.* Marius Victorinus: zur Philosophie in seinen theologischen Schriften. München · Leipzig: K.G. Saur, 2002.
- Bradshaw 2012 — *Bradshaw D.* Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004.
- Dillon 1992 — *Dillon J.* Porphyry's Doctrine of the One // ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΗΣ. 'Chercheurs de sagesse': Hommage à Jean Pepin / Éd. Marie-Odile Goulet-Cazé, Goulven Madec et Denis O'Brien. Paris: Études Augustiniennes, 1992. P. 356–366.
- Edwards 1990 — *Edwards M.J.* Porphyry and the Intelligible Triad // Journal of Hellenic Studies 110 (1990). P. 14–25.
- Hadot 1960 — *Hadot P.* Introduction // Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité. Paris: Les Éditions du Cerf, 1960. P. 7–89.
- Hadot 1961 — *Hadot P.* Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménides // Revue des Études Grecques 74 (1961). P. 410–438.
- Hadot 1966 — *Hadot P.* La métaphysique de Porphyre // Porphyre, huit exposés suivis de discussions, Vandœuvres–Genève 30 Août – 5 Septembre 1965 / Éd. H. Dörrie. Vandœuvres · Genève: Fondation Hardt, 1965. P. 127–163.
- Hadot 1968 — *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. Vol. I–II. Paris: Études Augustiniennes, 1968.
- Hadot 1971 — *Hadot P.* Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres. Vol. I–II. Paris: Études Augustiniennes, 1971.
- Hadot 1978 — *Hadot P.* Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme: A propos des théories d'É. Gilson sur la métaphysique de l'Exode // Dieu et l'être: Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11–14. Paris: Études Augustiniennes, 1978. P. 57–63.

- Lilla 1997 — *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: Études Augustiniennes, 1997. P. 117–135.
- Majercik 1992 — *Majercik R.* The Existence – Life – Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism // *Classical Quarterly* 42 (1992). P. 475–488.
- Majercik 2001 — *Majercik R.* Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations // *Classical Quarterly* 51 (2001). P. 266–286.
- Majercik 2005 — *Majercik R.* Porphyry and Gnosticism // *Classical Quarterly* 55 (2005). P. 277–292.
- Saffrey 1990 — *Saffrey H.D.* Connaissance et inconnaissance de Dieu: Porphyre et la Théosophie de Tübingen // *Saffrey H.D. Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin.* Paris: Vrin, 1990. P. 11–30.
- Zambon 2002 — *Zambon M.* Porphyre et le moyen-platonisme. P.: Vrin, 2002.
- Zeller 1923 — *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. Bd. I–III. Leipzig: O.R. Reissland, 1923.