

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

А.Р. Фокин

АРИСТОТЕЛЕВСКИЕ КАТЕГОРИИ В ЛАТИНСКОЙ ТРИНИТАРНОЙ ТЕОЛОГИИ (Марий Викторин, Августин, Боэций)*

Фокин Алексей Русланович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН, 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; преподаватель кафедры теологии. Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ». 115409, г. Москва, Каширское ш., 31; e-mail: al-fokin@yandex.ru

Начиная со второй половины IV в. н. э. латинские христианские мыслители стали пользоваться категориями Аристотеля, такими как «сущность» и «отношение», «потенция» и «акт», «материя» и «форма» и др., чтобы с их помощью описать догмат о Божественной Троичности. Так, Марий Викторин проводил различие между Отцом как чистым Бытием (*esse*), тождественным с Божественной сущностью, и Сыном как его определяющей формой (*ens, esse formatum*). Он рассматривает Отца в качестве потенции, Сына – в качестве акта, а Св. Духа как Их внутреннюю связь (*connexio*). Августин также относит к Богу категорию сущности и отношения и рассматривает Лица Троицы в качестве трех отношений внутри одной сущности. Боэций придал этому учению совершенную логическую форму, где отношения между Отцом, Сыном и Святым Духом интерпретируются в соответствии с законом тождества ($A = A$), как отношения Бога к Самому Себе. Этот вариант тринитарной доктрины, основанный на аристотелевских *Категориях*, был унаследован западной средневековой схоластикой, где он трансформировался в учение о «субсистентных отношениях» в Боге.

Ключевые слова: греческая философия, Аристотель, логика, категории, метафизика, теология, тринитарная доктрина, Марий Викторин, Августин, Боэций

Как известно, логико-философское наследие Аристотеля, начиная с XIII в., оказало определяющее влияние на развитие западной средневековой философии и теологии, что хорошо видно на примере таких выдающихся христианских теологов, как Александр Гэльский, Альберт Великий, Фома Аквинский, Дунс Скот, Боэций Дакийский и др. Однако о влиянии мысли Стагирита на латинскую патристику (II–VIII вв.) известно гораздо меньше. Исключение, пожалуй, составляет Северин Боэций, знаменитый своими переводами аристотелевского «Органона» и комментариями к “*Isagoge*” Порфирия. Но и до Боэция можно найти примеры обращения латинских хри-

* Статья написана в рамках проекта РГНФ № 15-23-08001 «Об отношении теоретических и практических наук в философии Аристотеля».

стианских мыслителей к логико-философскому наследию Аристотеля. Особенно это касается такой специфической сферы теологического дискурса, как тринитарная теология¹. Данная статья призвана заполнить имеющуюся в отечественной историко-философской науке лагуну и систематизировать наши знания о влиянии Аристотеля на формирование тринитарной доктрины в латинской патристике².

Влияние логики и метафизики Аристотеля на развитие латинской тринитарной доктрины начинается с Мариа Викторина (ок. 291–382 гг.). Этот римский ритор и философ, на склоне лет обратившийся в христианство, одним из первых сделал перевод на латынь двух логических трактатов Аристотеля – «Категорий»³ и «Об истолковании»⁴, а также составил свои собственные комментарии на *Категории* (в 8 книгах)⁵ и на “Isagoge” Порфирия⁶. Однако для нас бóльший интерес представляют его теологические трактаты: «О рождении Божественного Слова» и «Против Ария»⁷, в которых он в целях рационального обоснования и защиты христианской веры в Божественную Троицу широко использовал аристотелевские категории, такие как «сущее», «сущность», «отношение», а также парные универсальные концепты: «потенция» и «акт», «субъект» и «предикат», «содержание» и «форма». При этом все эти концепты Викторин интерпретировал в русле неоплатонической традиции, перенося их из сферы чистой логики или физики в сферу чистой метафизики.

Тринитарное учение Викторина можно разложить на учение о двух диадах: *Отец – Сын* и *Сын – Дух*:

Если Бог [Отец] и Христос [Сын] – одно (unum), и Христос и Дух – также одно (unum), то по справедливости Три – это одно по силе и по сущности (vi et substantia). Однако, хотя первые Два – одно, Они различны, так что Отец – это существование акта (actualis exsistentia), то есть субстанциальность (substantialitas), а Сын – это существующий акт (actus exsistentialis). А Два других суть Два таким образом, что Сын и Дух Святой суть Два в одном, 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 одно⁸.

Рассмотрим первую из этих диад. Различие между Отцом и Сыном и взаимоотношение между Ними Викторин доказывает на основе различия таких аристотелевских концептов, как *возможность* и *действительность* (или *потенция* и *акт*), *покой* и *движение*, *сущность* и *явление*, *содержание* и *форма*. При этом, хотя именно Аристотель на концептуальном уровне

¹ Тринитарная теология, или тринитарная доктрина, – христианское учение о единстве и Троичности Бога.

² Подробнее о формировании латинской тринитарной доктрины см. в нашей книге: Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014.

³ Не сохранился. См. Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. P., 1971. P. 110, 187–188.

⁴ Также не сохранился. Ibid. P. 110–111, 189.

⁵ Также не сохранились. Ibid. P. 110.

⁶ Сохранился лишь частично у Боэция, см. *Бозций*. Dial. in Porph. // PL. T. 64. Col. 9–70; а также Porphyrii Isagoges fragmenta M. Victorino interprete / Ed. L. Minio-Paluello, B.G. Dod. Bruges, 1966. P. 6–7 (Aristoteles Latinus 1). См. также *Исидор Севильский*. Ethymol., 25 // PL T. 82. Col. 143D.

⁷ Подробнее об этих и других теологических сочинениях Мариа Викторина, а также о его философско-теологической системе в целом см. в нашей книге: Фокин А.Р. Христианский платонизм Мариа Викторина. М., 2007.

⁸ Adv. Ar. III 18.11–19; ср. Adv. Ar. I 49.1–8; I 54.3–4. См. также: Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 460, 467; Hadot P. Introduction // Marius Victorinus. Traité théologique sur la Trinité. P., 1960. P. 81–83.

ввел различие между понятиями возможности и действительности (*δύναμις* и *ἐνέργεια*)⁹, однако сам он относил это различие к физическому миру, состоящему из формы и материи, и отрицал его в отношении бестелесного и нематериального сущего, в том числе и 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 движением¹⁰. Однако уже в среднем платонизме (в частности, у Нумения и Алкиноя) в учении о первых началах встречается различие на Ум, находящийся в возможности и покое, и Ум, находящийся в действительности и воздействующий на материю¹¹. Вслед за этим Плотин, прекрасно знавший учение Аристотеля о возможности и действительности¹², учил о Едином как об абсолютной творческой «потенции всего» (*δύναμις πάντων*), а об Уме как о «первой деятельности» (*ἡ πρώτη ἐνέργεια*) и первой сущности (*οὐσία*), с которой совпадает деятельность¹³.

Вслед за неоплатониками Викторин также переинтерпретирует учение Аристотеля и находит в библейском Боге место для потенциальности. В самом деле, по мысли Викторина, Бог Отец – это первичное Бытие которое есть «Сила и потенция существования» (*vis et potentia existendi*)¹⁴; в Нем сущность (*substantia*) совпадает с чистым Бытием (*esse purum*)¹⁵, и потому Ему соответствуют понятия *потенции, силы, сокровытости и покоя* (*potentia, virtus, occultus, quietus*), в то время как Сыну, Который раскрывает это простое Бытие в форме актуально Сущего, обладающего жизнью и мышлением, соответствуют понятия *формы, акта, проявления, исхождения и движения* (*forma, actio, manifestatio, progressio, motus*)¹⁶:

Бог [Отец] – 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*)¹⁷.

Согласно бытию Отец и Сын существуют всегда вместе и единосущны друг другу, а согласно потенции и акту (*secundum quod est potentia et actione*) Отец – это потенция, а Сын – акт¹⁸. Как чистое Бытие Отец «потенциально первичнее» (*potentialiter prior*) Сына как Действия и Движения, которое Он порождает¹⁹. Отец – это потенция существования, жизни и мышления, которые находятся в Нем «в скрытом виде» (*in occulto*), «в себе (*in se*) и

⁹ *Aristot. Metaphys.* IX 1, 1045b32 и далее.

¹⁰ *Aristot. Metaphys.*, XII 6, 1071b 17 и далее; *Phys.*, VIII 6, 258b 10 и далее.

¹¹ *Numenius. Fr.* 11.11–20. 15.2–10; *Alcin. Epit.* 10.2–3; см. также *Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P.*, 1968. P. 483.

¹² *Plotin. Enn.* II 5.

¹³ *Enn.* V 3.15.32–33; V 3.5.35–48; V 3.12.27; VI 8.18; VI 9.5–6. Ср. также: *Porphyr. Com. in Parm.* 14.16–26; *Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P.* 483.

¹⁴ *Adv. Ar.* IV 19.4–6.

¹⁵ *Adv. Ar.* II 4.43–44.

¹⁶ 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.

¹⁷ *Adv. Ar.* II 3.34–44.

¹⁸ *Adv. Ar.* I 4.19.22–23, 41–44.

¹⁹ *Adv. Ar.* III 3.1–4.

включены в существование (circa existentiam), или скорее сами суть то же, что и существование»²⁰. Отцу как потенции свойственно находиться в покое (quiescere)²¹, а Сыну свойственна деятельность (actio)²², и не просто деятельность, но жизнь и мышление (vita et voûς, intelligentia, cognoscentia)²³. Он есть «актуализированная потенция» или «деятельное проявление» Отчей потенции (potentia activa, potentia actuosa), дающее всем остальным сущим соответствующую сущность, жизнь или познание²⁴. Существование, жизнь и мышление в Нем находятся как «в действующем акте (in actu agente), то есть в проявленном виде (in manifesto)»²⁵.

Соединяя аристотелевские понятия потенции и акта с понятием сущего, которое также занимает важное место в «Метафизике» Аристотеля²⁶, Марий Викторин развивает учение об Отце и Сыне как *потенциально Сущем* и *актуально Сущем*²⁷:

То, что превышает 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, 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 же 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), которое превышает сущего как наиболее общего рода (supra generale ὄν genus), превышает истинно сущих (ὄντως ὄντα), которое [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: Сущий (ὁ ὄν)*²⁸. В самом деле, только Сущий (ὁ ὄν) есть то Сущее (ὄν), которое вечно Сущее (semper ὄν)²⁹.

Кроме того, для раскрытия внутренних отношений между Отцом и Сыном Викторин привлекает учение Плотина о «двойном действии» (διττῇ ἐνέργεια), которое может рассматриваться как дальнейшее развитие аристотелевского понятия о Перводвигателе как Уме, вечно мыслящем самого себя, сущность которого заключается в его деятельности (αὐτοῦ ἡ οὐσία νόησις), т. е. актуальном самомышлении (νοήσεως νόησις)³⁰. Как известно, у Плотина

²⁰ Adv. Ar. IV 30.29–36.

²¹ Adv. Ar. I 27.

²² Adv. Ar. I 47.

²³ Adv. Ar. I 27; IV 30.

²⁴ Adv. Ar. I 37.14–15; 39.10; 47.11.

²⁵ Adv. Ar. IV 30.36–37.

²⁶ Как известно, метафизика, согласно Аристотелю, это «некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе» (Aristot. Metaphys. IV 1, 1003a; ср. также: IV 2, 1005a; VI 1, 1026a).

²⁷ Ср. Aristot. Metaphys. IX 1, 1045b–1046a.

²⁸ Ср. Исх. 3:13–14.

²⁹ De gen. div. Verbi, 14.

³⁰ Aristot. Metaphys. XII 7, 1073ab; XII 9, 1074b; ср. De anima III 5.

двойное действие составляет существенную деталь механизма эманации³¹. Действительно, первое действие (*ἐνέργεια*), которое есть также покой (*στάσις*) и тождество (*ταυτότης*), пребывает сокрытым в высшем принципе (например, в Едином или Уме) 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 первоначала³².

Подобным образом и Викторин проводит такое же различие между Отцом и Сыном как между внутренним и внешним действием. В самом деле, согласно Викторину, 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*)³³ и актуализирующее содержание внутреннего действия:

Отец есть Бытие (*quod est esse*), Логос – Действие (*quod est operari*). И в первую очередь есть Бытие, а во вторую – Действие. Конечно, само Бытие также имеет внутри себя внутреннее действие, ибо какая же жизнь или какое мышление может быть без движения, то есть действия?³⁴ Следовательно, это есть не просто Бытие, но само первичное Бытие, вследствие того, что покой для него есть то же самое, что и бытие. Таким же образом и Действие, то есть второе, называется Действием потому, что оно действует не внутри, а вовне. В самом деле, когда Действие проявляется (*apparente... operatione*), оно есть и называется Действием, и считается и действительно является самопорождением. Таким образом, само Действие имеет [в себе] и само Бытие, точнее [сказать], не имеет, поскольку само Действие есть Бытие, ведь Бытие и Действие существуют как [нечто] совместное и простое (*simul... et simplex*). Природа высших сущих проявлена и обладает самим бытием и сущностью в соответствии с тем, что находится в покое, а деятельностью и действием – в соответствии с тем, что находится в движении. А Бытие, находящееся в движении, есть проявление Бытия согласно Действию³⁵.

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 адекватной формой Отца как жизненного акта, лишённого формы³⁶. Точно такое же различие между Отцом и Сыном Викторин проводит, исходя из понятия «мысленного акта» (*intellegerere*) как неопределенного действия и «мышления» (*intelligentia*) как формы этого действия³⁷.

Помимо этого Викторин различает два принципа (*duo λόγοι*): один – благодаря которому каждая вещь существует (*per quem unumquidque sit*), т. е. *сущность* (*substantia*), и другой – благодаря которому она существует

³¹ Henry P. The «Adversus Arium» of Marius Victorinus: the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity // Journal of Theological Studies. 1950. No. 1. P. 45–47.

³² Plotin. Enn. V 4.2; V 1.3.

³³ Adv. Ar. I 4.3–10; cp. I 12.29–32; IV 27.1–29.23.

³⁴ Cp. Plato. Sophist. 248e–249b.

³⁵ Adv. Ar. I 4.1.

³⁶ Adv. Ar. IV 1.1–15.32.

³⁷ Adv. Ar. IV 18.59–32.13.

определенным образом (*per quem quomodo sit*), т. е. *образ существования*. Перенося эти принципы на Божественное бытие, Викторин соотносит сущность с Отцом, а образ ее существования – с Сыном³⁸. Если Отец как чистое Бытие лишен всякого образа, формы, качества и определения³⁹, то Сын есть Его Образ (*imago*) или Форма (*forma*) и как таковой обладает всем тем, что имеет Отец⁴⁰. Сын – это «проявленная Форма Отца» (*forma in manifesto, forma apparens*), которая в Отце находится в скрытом виде (*in occulto*)⁴¹. Исходя из определения Викторинем сущего как «оформленного бытия» (*esse formatum*)⁴², можно сказать, что Отец есть Сущее постольку, поскольку Он есть *чистое бытие вместе с непроявленной формой* (которая есть Сын «в недрах Отца»), а Сын есть Сущее постольку, поскольку Он есть *проявленная форма бытия*, полученного от Отца. Отец есть единая сущность, которая, гипостазировавшись 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 бытием, Сын же есть Форма, которая полагает саму себя как Форму, в некотором роде обретающую независимость от сущности⁴³.

Наконец, Викторин развивает учение о Св. Духе как Божественном «Самосознании» (*sui ipsius cognoscentia*)⁴⁴, в котором Бог «определяет Самого Себя» (*ipse se ipsum circumterminavit*) и «мыслит Самого Себя» (*te ipsum intellegis*)⁴⁵. Данное учение через неоплатоников восходит к упомянутому выше учению Аристотеля об Уме, мыслящем самого себя (*νοῦς... νοεῖ... αὐτὸς αὐτόν*), из XII книги *Метафизики*⁴⁶. Более того, в своих *Гимнах о Троице* Викторин рассматривает Отца в качестве потенции, Сына – в качестве акта, а Святого Духа в качестве *внутренней связи* (*corula, connexio, complexio, communicatio*) между Ними, делающей Их единым⁴⁷, в чем он предвосхищает тринитарные построения Аврелия Августина, к которому мы теперь и переходим.

Действительно, Аврелий Августин (354–430 гг.) был следующей важной фигурой в латинской патристике, кто предпринял попытку опереться на логико-философские идеи Аристотеля для построения рациональной тринитарной доктрины. В «Исповеди» он сам рассказывает о том, как он познакомился с аристотелевскими «Категориями»⁴⁸:

Когда я был лет двадцати от роду, мне в руки попало одно произведение Аристотеля под названием «Десять категорий» – карфагенский ритор, мой учитель, и другие люди, считавшиеся учеными, раздуваясь от гордости,

³⁸ Adv. Ar. IV 26.18–23.

³⁹ Adv. Ar. I 49.23–25.

⁴⁰ Adv. Ar. IV 30.2–6.

⁴¹ Adv. Ar. IV 30.28–29; 20.21–24.

⁴² Adv. Ar. II 4.45–46; 49–50; 54–57.

⁴³ *Hadot P.* Introduction. P. 79–81.

⁴⁴ Adv. Ar. I 57.28–29. Ср. *Морескини К.* История патристической философии. С. 459.

⁴⁵ 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.

⁴⁶ *Aristot.* *Metaphys.* XII 7, 1073ab; XII 9, 1074b.

⁴⁷ *Hymn.* I 4–6; III 42, 46, 50, 242–245.

⁴⁸ Как предполагают исследователи, «Категории» были единственным сочинением Аристотеля, с которым Августин был знаком непосредственно; см.: *Courcelle P.* *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore.* P., 1948. P. 156; *Морескини К.* История патристической философии. С. 496. Вероятно, Августин также знал *Введение* (*Isagoge*) Порфирия к Категориям Аристотеля по переводу Мария Викторина; см.: *Courcelle P.* *Ibid.* P. 164–168; *Du Roy O.* *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391.* P., 1966. P. 71; *Морескини К.* Указ. соч. С. 500–501.

трещали о нем, и, слыша это название, я только и мечтал об этой книге, как о чем-то великом и божественном; – я же самостоятельно прочитал ее и понял. Когда я беседовал по поводу этих категорий с людьми, которые говорили, что они с трудом их поняли и то лишь с помощью ученых наставников, объяснявших их не только словесно, но и с помощью многочисленных рисунков на песке, то оказалось, что они могут сказать мне о них только то, что я узнал сам при своем самостоятельном чтении. По-моему, книга эта совершенно ясно толковала о сущностях, например, человеке, и о том, что им присуще: например, фигура человека – какова она; сколько в нем футов роста; его родство, например, чей он брат; место, где он находится; время, когда родился; стоит ли он, или сидит; обутый он или вооруженный; делает ли что-то, или что-то претерпевает. Под эти десять категорий, для которых я привел некоторые примеры, и под саму категорию сущности подходит бесконечное число явлений⁴⁹.

Вместе с тем, как замечает далее Августин⁵⁰, при попытке применить аристотелевские категории к Богу оказывается, что не все они применимы к Нему, либо применимы лишь в несобственном смысле. В самом деле, категория сущности, которая по-латыни передается как *substantia*, предполагает, что сущность есть основа и подлежащее (*subjectum*) различных свойств, или акциденций⁵¹. Однако Бог по Своей природе абсолютно прост и неизменен⁵², так что в Нем нет и не может быть различия между сущностью и свойствами, субъектом и предикатами, а значит, 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 (*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*), как, например, цвет или форма в теле <...> Итак, если Бог существует в качестве субстанции, то чтобы Он мог называться субстанцией в собственном смысле (*proprie*), в Нем должно существовать что-то как в подлежащем (*tanquam in subjecto*), и тогда Он уже не будет простым (*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, 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*), чтобы этим более употребительным словом обозначить сущность (*essentia*), чем Он называется истинно и в собственном смысле (*vere ac proprie*), так что, возможно даже, что только одного Бога следует называть сущностью (*essentiam*). В самом деле, Он единственный, Кто подлинно существует (*est vere*), поскольку Он существует неизменно, и это Свое имя Он объявил Своему слуге Моисею, когда сказал: *Я есмь Тот, Кто есмь*, и Скажи им: *Тот, Кто есть (qui est), послал меня к вам* (Исх. 3:14)⁵³.

⁴⁹ *Aug. Confess. IV 16.28* (пер. М.Е. Сергиенко уточнен).

⁵⁰ *Aug. Confess. IV 16.29*.

⁵¹ См.: *De Trinit. VII 5.10* и *VII 4.9*.

⁵² *immutabilis simplexque substantia; incommutabilis simplexque natura, De Trinit. VII 1.2; XV 17.28; ср.: De civ. Dei XI 10; Contra serm. Arrian. 14.*

⁵³ *De Trinit. VII 5.10; см. также: V 5.6 VII 4.9.*

Таким образом, принцип Божественной простоты, выраженный Августином в краткой формуле: «Бог потому называется простым, что то, что Он имеет, есть Он Сам»⁵⁴, привел его к полному отождествлению в Боге сущности и ее атрибутов. Хотя идея субстанциальной простоты первоначально встречается у Плотина⁵⁵, вместе с тем не исключено, что источником данного учения Августина могло быть и аристотелевское учение о Перводвигателе, который представляет собой первичную и простую сущность, находящуюся в состоянии чистой актуальности (ἡ οὐσία πρῶτη καὶ ἡ ἀπλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν), где, как мы уже отмечали выше, совпадает сущность (οὐσία) и деятельность (ἐνέργεια)⁵⁶.

Но если в Боге нет ничего иного, кроме сущности, то как тогда следует понимать христианское учение о Троице? Что такое три Божественных Лица (personae) – Отец, Сын и Св. Дух? Для решения этого затруднения Августин вновь обращается к аристотелевским категориям. Сначала он анализирует деление категорий на субстанцию и акциденции, с одной стороны, и на отделимые и неотделимые акциденции (accidentia separabilia et inseparabilia) – с другой. 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 разрушением⁵⁷. Однако, как мы указали 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»⁵⁸. При этом, как утверждает Августин, не все в Боге автоматически означает Его сущность, но есть нечто, что высказывается о Нем, но не есть Его сущность. Это – категория отношения (relatio, relativum, relativum praedicamentum, ad aliquid). 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 (secundum substantiam). 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 (accidens), ибо один есть всегда Отец, а другой – всегда Сын <...> 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

⁵⁴ ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est, 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. Из этого принципа Божественной простоты следует также, что все атрибуты Бога тождественны между собой; см., например, De Trinit. VI 1.2.

⁵⁵ См.: 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 умопостигаемом мире есть свои категории («высшие роды») из платоновского «Софиста», см. Enn. V 1.4; VI 2.3).

⁵⁶ См.: Aristot. Metaphys. XII 6, 1071b 20–22; XII 7, 1072a 25–35; Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. С. 348.

⁵⁷ De Trinit. V 4.5.

⁵⁸ De Trinit. V 4.5; ср.: V 5.6.

(aeternum atque incommutabile). Поэтому хотя «быть Отцом» и «быть Сыном» – это разные вещи, но у Них не разная сущность, 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 неизменно⁵⁹.

Так Августин сделал гениальное открытие, которое стало его определяющим вкладом в развитие тринитарной доктрины на Западе⁶⁰: он ввел в нее теорию «относительной предикации» Лиц, или «теорию отношений» (relationes), впоследствии трансформировавшуюся в средневековую схоластическую доктрину о «субсистентных отношениях» (relationes subsistentes)⁶¹. Согласно этой теории, три Божественных Лица, Отец, Сын и Св. Дух, обладая одной и той же Божественной сущностью, отличаются друг от друга благодаря *отношениям*, существующим между Ними как обладающими особыми личными признаками (proprietas personarum)⁶². 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 называется так не Сам по Себе (non ad se ipsum), но тем самым указывается, что Он не происходит от Родителя (ex genitore non sit)⁶³.

Что касается третьего лица Троицы, Святого Духа, то для ответа на вопрос, относится ли Его имя к сущности Бога или оно также указывает на какое-то отношение, Августин обращается к Библии и предшествующей латинской патристической традиции, согласно которой Св. Дух – это *Дар Божий* (donum Dei)⁶⁴. Это понятие 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.

⁵⁹ De Trinit. V 5.6; ср.: De civ. Dei XI 10; De Trinit. V 6.7; V 8.9; V 9.12; VII 1.1–2; VIII Prooem. 1; Ep. 170.6; 238.14.

⁶⁰ См.: Ayres L. Augustine and the Trinity. Camb.; N.Y., 2010. P. 213. По мнению И. Шевалье, Августин, опираясь на аристотелевское учение о категориях, развил в стройную логическую теорию то, что у греческих авторов содержалось лишь в виде отдельных мыслей и высказываний (Chevalier I. Saint Augustin et le pensée grecque. Les relations trinitaires. Fribourg, 1940. P. 170).

⁶¹ Сам термин *relatio subsistens* появляется только у Фомы Аквинского (см.: Thomas Aquinas. Sum. Theol. I, q. 29, a. 4, resp.); см. также: Ayres. 2010. P. 268–272.

⁶² См.: De civ. quaest. 56.2; De lib. arb. III 21; Serm. 71.12.18; De civ. Dei XI 24; Contra Maximin. II 10.3.

⁶³ De Trinit. V 7.8; ср.: VIII Prooem. 1.

⁶⁴ См.: Деян. 8:20; Ефес. 3:7; а также: Hilar. Pict. De Trinit. II 1, 3.

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*). Следовательно, Святой Дух есть некая невыразимая общность Отца и Сына (*quaedam ineffabilis communio Patris Filii*)⁶⁵.

Таким образом, если главным принципом *единства* Лиц Троицы у Августина является Их *единая сущность* или *субстанция* (*una essentia, una substantia*), то принципом Их *различия* являются Их *взаимные отношения* (*relationes*), понимаемые не как временные и случайные признаки, наподобие акциденций, но как необходимые, вечные и неизменные. 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. Кроме того, Августин совершенно не допускал возможности понимать в Боге сущность в смысле родовидового понятия («второй сущности» из аристотелевских «Категорий»), а лицо – в смысле индивидуально-го понятия («первой сущности» аристотелевских «Категорий») ⁶⁶, поскольку простая, единичная и неделимая Божественная сущность не может, подобно роду или виду, подразделяться на три индивидуальных Лица⁶⁷. 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: «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»⁶⁸. Другими словами, отношения между Лицами Троицы у Августина не рассматриваются наподобие отношений между независимыми индивидами или личностями, например отцом и сыном или господином и рабом. Как представляется, отношения в Троице у Августина – это не что иное, как *внутренние отношения одной и той же единичной Божественной сущности (una eademque substantia) к самой себе*⁶⁹. Они подобны отношению человеческого ума как единичной бестелесной субстанции (*una mens, una substantia, unum subjectum*) к самому себе, как это хорошо видно на примере различных «психологических тринитарных моделей» Августина⁷⁰.

В самом деле, в этих «психологических тринитарных моделях» Августин также использует категорию отношения. Так, рассматривая триаду *ум – знание – любовь* (*mens, notitia, amor*), Августин обращает внимание на то, что все три ее элемента находятся в определенных отношениях друг с другом:

Все они целиком суть во всех целиком <...> 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*). Итак, все эти три [элемента] чудесным образом нераздельны друг с другом (*inseparabilia sunt a semetipsis*); и каждый из них

⁶⁵ Aug. De Trinit. V 11.12; ср.: VII 4.7; VIII Prooem. 1; XV 19.37; De fide et symb. 19 и др.

⁶⁶ См.: Aristot. Cat. 2a 11–27.

⁶⁷ См.: De Trinit. VII 4.8; 6.11; см. также: Cross R. Quid tres? On what precisely Augustine professes not to understand in «De Trinitate» 5 and 7 // Harvard Theological Review. 2007. Vol. 100. P. 225.

⁶⁸ De Trinit. XII 7.9.

⁶⁹ См.: Chevalier I. Saint Augustin et le pensée grecque. P. 37; Hill W. The Three-Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation. Washington, 1982. P. 61. См. также LaCugna C.M. God for Us. Trinity and Christian Life. San Francisco, 1991. P. 103.

⁷⁰ Подробнее об этих моделях см. в нашей книге: Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. С. 474–530.

по отдельности есть субстанция, и все вместе они суть одна субстанция и одна сущность, когда они сказываются взаимно по отношению друг ко другу (relative ad invicem)⁷¹.

Как отмечают исследователи, Августин, развивая мысль о том, что ум, знание и любовь, образуя единую духовную субстанцию, отличаются друг от друга только благодаря взаимным отношениям, «пытается объяснить различия между Лицами Троицы посредством [категории] отношения»⁷². То же самое можно сказать и о другой «психологической триаде» Августина: *память – мышление – воля* (memoria, intellectus, voluntas), в которой единство ума (mens) как их общей субстанции, гарантирует *тождество* между элементами 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). Памятью же она называется относительно чего-то (ad aliquid relative). 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 отношению ко всем вместе, то они, конечно же, не содержали бы друг друга⁷³.

Таким образом, Августин с помощью анализа отношений между элементами этих «психологических триад», с одной стороны, и их носителем – умом, который представляет собой их единую субстанцию и жизнь, с другой стороны, пытается подвести основание под учение о том, что и в Божественной Троице *одна сущность* (essentia), или *субстанция* (substantia), обеспечивает единство Божественных Лиц, а Их *внутренние отношения* (relationes) производят различия между Ними⁷⁴. Прямым продолжателем Августина в деле адаптации аристотелевского учения о категориях к нуждам христианской тринитарной доктрины был Боэций, к которому мы теперь и обратимся.

Прежде всего необходимо отметить, что Северин Боэций (ок. 480–525 гг.) прекрасно знал аристотелевский «Органон»; следуя по стопам Марии Викторина, он 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

⁷¹ De Trinit. IX 5.8.

⁷² Sullivan J. E. The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Dubuque (Iowa), 1963. P. 119.

⁷³ De Trinit. X 11.18

⁷⁴ Ср.: Ep. 169.2. См. также: Paissac H. Théologie de Verbe: saint Augustin et saint Thomas. P., 1951. P. 52–54.

сохранился. Более того, он 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 которых развивал идеи Аристотеля. Но самое важное для нас, что в своих теологических сочинениях (так наз. *Opuscula sacra*), особенно в трактатах “De Trinitate” и “Utrum Pater”, Боэций под влиянием Августина с помощью аристотелевских категорий пытается разрешить проблему соотношения единства и троичности в Боге. В этих трактатах, так же как и в других *Opuscula sacra*, Боэций отдает явное предпочтение рациональной аргументации перед цитатами из Библии или из сочинений отцов Церкви. Логические методы, такие как категориальный анализ, родовидовое деление, определение понятий, аксиомы, силлогизмы⁷⁵, чем Боэций владел в совершенстве, играют основную роль в его богословских построениях, отчего он по праву считается «отцом» средневековой схоластики⁷⁶. 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»⁷⁷.

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 “*Isagoge*” Порфирия и в трактате «О Троице». Вслед за Аристотелем⁷⁸ Боэций различает три части философии: *теоретическую* (*speculativa*), *практическую* (*activa*) и *логическую* (*rationalis*)⁷⁹; причем последняя часть – логика, которая у Аристотеля формально не входила в состав философии, по мнению Боэция, является одновременно и частью философии, и ее орудием⁸⁰. В свою очередь, теоретическая часть философии также разделяется на три части: *физическую* (*naturalis*), *математическую* (*mathematica*) и *теологическую* (*theologica*)⁸¹. Из них теология – это отвлеченная наука (*abstracta*), изучающая Божественную сущность (*Dei substantia*), отделенную от вещей (*separabilis*), нематериальную и неподвижную (*et materia et motu caret*)⁸². В этом определении Боэций строго следует Аристотелю, согласно которому теология (она же первая философия)⁸³ изучает неподвижную и вечную сущность, отделенную от чувственно воспринимаемых вещей (*οὐσία τις αἰδῖος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν*), лишённую материи (*ἄνευ ὕλης*), не имею-

⁷⁵ См. *Boeth.* De Trinit. 2–4; Quomodo subst. 14–55; Contra Eutych. et Nest. 1–3 и др.

⁷⁶ См. *Майоров Г.Г.* Судьба и дело Боэция // *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 316–317; *Жильсон Э.* Философия в Средние века. М., 2004. С. 106.

⁷⁷ *Морескини К.* История патристической философии. С. 547–548.

⁷⁸ См.: *Aristot.* Metaphys. VI 1, 1025b–1026a.

⁷⁹ *Boeth.* Com. in Porph. I, PL 64, 73D.

⁸⁰ *Ibid.* 74C. Согласно Боэцию, логика (*logica disciplina*) упорядочивает способы рассуждения (*disputandi modos*), умозаключения (*ratiocinationes*) и пути различения (*internoscendi vias*), чтобы легко можно было узнать, какое рассуждение в каком случае истинно, а какое – ложно (Com. in Porph. I, PL 64, 73B).

⁸¹ De Trinit. 2.5–20. О философии, ее делении и методах у Боэция см.: *Майоров Г.Г.* Судьба и дело Боэция. С. 357–358, 377–378.

⁸² De Trinit. 2.14–16.

⁸³ См.: *Aristot.* Metaphys. VI 1, 1025b–1026a.

щую частей и неделимую (ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετός)⁸⁴. Методы именно этой философской теологии⁸⁵ Боэций пытается использовать для исследования христианской веры в Бога-Троицу.

Действительно, исходя из десяти аристотелевских категорий, Боэций говорит, что к Богу более всего применима категория *сущности* (substantia, essentia, греч. οὐσία)⁸⁶:

Бог есть οὐσία, то есть сущность (essentia), поскольку Он существует (est) и в особенности есть Тот, от Кого происходит бытие всех вещей (a quo omnium esse proficiscitur). Он есть 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)⁸⁷.

В духе аристотелевского учения о Перводвигателе как неподвижной, вечной и нематериальной сущности⁸⁸ Боэций утверждает, что Божественная сущность есть «форма без материи (sine materia forma), и потому она есть то, что она есть» (id quod est)⁸⁹, или «то подлинное Единое, в котором нет никакого множества»⁹⁰. Вследствие этого единства и простоты Божественной сущности ее бытие тождественно ей самой⁹¹; все ее атрибуты суть сама субстанция⁹², а потому Бог не может быть назван в собственном смысле «подлежащим» (subjectus) своих атрибутов⁹³. Как мы показали выше, эта идея Божественной простоты также восходит через Августина к Аристотелю и его представлению о совпадении в Перводвигателе сущности и энергии⁹⁴. Практически повторяя Августина слово в слово, Боэций говорит, что все 10 аристотелевских категорий совпадают в Боге с первой категорией – сущностью. Так, 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 же⁹⁵. 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 же⁹⁶. 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 субстанция и ее предикаты⁹⁷.

⁸⁴ Aristot. Metaphys. XII 6, 1071b 4–20; XII 7, 1073a 5–12.

⁸⁵ Craemer-Ruegenberg I. Die Substanzmetaphysik des Boethius in den Opuscula sacra. Diss. Köln, 1969. S. 79; Майоров Г.Г. Судьба и дело Боэция. С. 378.

⁸⁶ 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.

⁸⁷ Contra Eutych. et Nest. 3.87–90.

⁸⁸ Aristot. Metaphys. XII 6, 1071b 4–20; XII 7, 1073a 5–12.

⁸⁹ De Trinit. 2.29–31; ср. 2.14–16; 2.18–21; 4.24–26.

⁹⁰ unum vere nec ulla pluralitas, De Trinit. 4.24–26; ср. 2.30.

⁹¹ ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum; esse suum et id quod est unum habet, 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).

⁹² De Trinit. 4.16–44.

⁹³ De Trinit. 4.104: de Deo qui subjectus non est.

⁹⁴ См.: Marenbon J. Boethius. Oxf., 2003. P. 83; Bradshaw D. The Opuscula sacra: Boethius and theology // The Cambridge Companion to Boethius. Camb., 2009. P. 110.

⁹⁵ Boeth. De Trinit. 4.16–20; 40–41.

⁹⁶ De Trinit. 4.20–24; 41–44.

⁹⁷ De Trinit. 4.28–29; 34–36; Utrum Pater 24–32; 65–68.

Другие из оставшихся семи аристотелевских категорий при высказывании о Боге, как замечает Боэций, 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 пространством⁹⁸. 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*)⁹⁹. 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*)¹⁰⁰. Что же касается категорий *положения* (*situm esse*) и *страдания* (*pati*), то они вовсе не применимы к Богу¹⁰¹. Остается вопрос лишь о четвертой категории – *отношении* (*ad aliquid*); и именно с ее помощью, Боэций, так же как и Августин, строит свою тринитарную доктрину.

В самом деле, внутри 10 категорий Боэций различает два типа. Категории *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, или 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*)¹⁰².

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 сразу¹⁰³. 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 Сына¹⁰⁴. Далее, как мы выясни-

⁹⁸ De Trinit. 4.45–59.

⁹⁹ De Trinit. 4.59–87.

¹⁰⁰ Quomodo substantiae 165–167; De Trinit. 4.78–80.

¹⁰¹ De Trinit. 4.97–98.

¹⁰² De Trinit. 4.83–108.

¹⁰³ De Trinit. 5.1–5; 6.1–14; Utrum Pater 14–48.

¹⁰⁴ De Trinit. 5.1–40; 6.1–14; Utrum Pater 48–65.

ли, 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*)¹⁰⁵. Так категория отношения, не создавая различия вещей (*alteritatem rerum*), о которых она высказывается, создает в Боге не различие сущности, а различие Лиц (*alteritatem personarum*)¹⁰⁶.

Таким образом, согласно Боэцию, множественность (*numerositas*) Троицы возникает в области категории отношения (*in eo quod est praedicatio relationis*); в то же время в Боге сохраняется полное единство (*unitas*) в том, что касается сущности, действия и всего остального, что сказывается о Боге Самом по Себе¹⁰⁷. Другими словами, «сущность сохраняет единство [Бога], а отношение размножает [Его] в Троицу»¹⁰⁸. При этом Боэций поясняет, что отношение Лиц Троицы друг к другу не есть отношение между различными вещами, например господином и рабом, которые различаются 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 же¹⁰⁹.

По всей вероятности, Боэций имеет здесь в виду *численное тождество* субъекта, относящееся к одному из трех аристотелевских типов тождества¹¹⁰:

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 один¹¹¹.

При этом Боэций поясняет: то обстоятельство, что ни в какой другой вещи нельзя найти такого же совпадения тождества и различия, какое есть между тремя Лицами в Боге, объясняется свойственной по природе всем преходящим вещам *инаковости* (*cognata caducis rebus alteritas*)¹¹², которая явля-

¹⁰⁵ 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).

¹⁰⁶ De Trinit. 5.33–40.

¹⁰⁷ De Trinit. 6.1–7; ср.: Utrum Pater 58–65.

¹⁰⁸ substantia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem, De Trinit. 6.7–10; ср.: Utrum Pater 55–57.

¹⁰⁹ similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium et utriusque ad Spiritum sanctum ut ejus quod est idem ad id quod est idem, 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 самосоотносительными» (*reflexive*, Marenbon J. Boethius. P. 86).

¹¹⁰ См.: Aristot. Top. A 7 103a 1–40.

¹¹¹ Boeth. De Trinit. 1.18–23.

¹¹² De Trinit. 6.22–24.

ется «принципом всякого множества» (*principium pluralitatis alteritas est*)¹¹³. Таким образом, в понимании Боэция, 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 или тождества*)¹¹⁴. Так Боэций придал тринитарному учению Августина совершенную логическую форму, где отношения между Отцом, Сыном и Святым Духом интерпретируются в соответствии с законом тождества ($A = A$) как отношения Бога к Самому Себе.

Подводя итоги, следует сказать, что тринитарная доктрина Мария Викторина, Августина и Боэция, в которой широко использованы логические идеи и категории Аристотеля, 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»¹¹⁵. Однако эта схоластическая теория требует своего специального исследования, что выходит за рамки настоящей статьи.

Сокращения

PL – *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* / Accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1844–1864.

SC – *Sources chrétiennes*. Paris: Les Éditions du Seif, 1942–

Список литературы

Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира / Пер. с англ. А.Р. Фокина, А.И. Кыржелева. М.: Яз. славян. культур, 2012. 383 с.

Жильсон Э. Философия в Средние века / Пер. с фр. А.Д. Бакулова. М.: Республика, 2004. 678 с.

¹¹³ De Trinit. 1.13–14; ср. *Craemer-Ruegenberg I. Die Substanzmetaphysik des Boethius*. S. 103.

¹¹⁴ Сходную интерпретацию предлагает И. Кремер-Рюгенберг, утверждая, что у Боэция «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 I. Die Substanzmetaphysik des Boethius*. S. 104). По мнению Г.Г. Майорова, у Боэция Лица Троицы «рассматриваются как относительно различные выражения того же самого Бога. Отношение, говорит Боэций, 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 Г.Г. Судьба и дело Боэция*. С. 381). В связи с этим нам представляется неубедительной предложенная Д. Брэдшоу интерпретация тринитарного учения Боэция, согласно которой отношения между Лицами Троицы у него подобны отношениям трех абсолютно равных единичных субстанций, например трех медных шаров одного и того же качества и размера или трех равных геометрических фигур (например, треугольников), отличающихся друг от друга лишь по числу (см.: *Bradshaw D. The Opuscula sacra: Boethius and theology*. P. 112).

¹¹⁵ *Nédoncelle M. Les variations de Boèce sur la personne* // *Revue des sciences religieuses*. 1955. Vol. 29. P. 233.

- Майоров Г.Г.* Судьба и дело Боэция // *Боэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 315–413.
- Морескини К.* История патристической философии / Пер. с итал. Л.П. Горбуновой. М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 2011. 864 с.
- Фокин А.Р.* Христианский платонизм Мария Викторина. М.: Империиум Пресс, 2007. 256 с.
- Фокин А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия; ИФ РАН, 2014. 782 с.
- Aristotelis categoriae et liber de interpretatione* / Ed. L. Minio-Paluello. Oxf.: Clarendon Press, 1949. 96 p.
- Aristotelis physica* / Ed. W.D. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1950. 762 p.
- Aristotelis topica et sophistici elenchi* / Ed. W.D. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1958. 260 p.
- Aristotle*. De anima / Ed. W.D. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1961. 338 p.
- Aristotle's Metaphysics*: in 2 vols. / Ed. W.D. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1924.
- Augustinus Hipponensis*. Confessiones // PL. T. 32. Col. 659–868.
- Augustinus Hipponensis*. Contra Maximinum // PL. T. 42. Col. 743–814.
- Augustinus Hipponensis*. Contra sermonem Arrianorum // PL. T. 42. Col. 683–708.
- Augustinus Hipponensis*. De civitate Dei // PL. T. 41. Col. 13–803.
- Augustinus Hipponensis*. De diversis quaestionibus octoginta tribus // PL. T. 40. Col. 11–100.
- Augustinus Hipponensis*. De fide et symbolo // PL. T. 40. Col. 181–195.
- Augustinus Hipponensis*. De libero arbitrio // PL. T. 32. Col. 1221–1310.
- Augustinus Hipponensis*. De Trinitate // PL. T. 42. Col. 819–1098.
- Augustinus Hipponensis*. Sermones // PL. T. 38. Col. 23; T. 39. Col. 1638.
- Ayres L.* Augustine and the Trinity. Camb., N.Y.: Cambridge University Press, 2010. 360 p.
- Boethius*. Commentaria in Porphyrium // PL. T. 64. Col. 71–158.
- Boethius*. Contra Eutychen et Nestorium // PL. T. 64. Col. 1337–1354.
- Boethius*. De consolatione philosophiae // PL. T. 63. Col. 580–862.
- Boethius*. De fide catholica // PL. T. 64. Col. 1333–1338.
- Boethius*. De Trinitate // PL. T. 64. Col. 1247–1256.
- Boethius*. Dialogi in Porphyrium // PL. T. 64. Col. 9–70.
- Boethius*. In Categorias Aristotelis // PL. T. 64. Col. 159–294.
- Boethius*. Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona // PL T. 64. Col. 1311–1314.
- Boethius*. The Theological Tractates / Ed. and transl. by H.F. Stewart, E.K. Rand, S.J. Tester. L.: William Heinemann LTD, 1918. 420 p.
- Boethius*. Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur (Utrum Pater) // PL T. 64. Col. 1299–1302.
- Bradshaw D.* The Opuscula sacra: Boethius and theology // The Cambridge Companion to Boethius / Ed. by J. Marenbon. Camb., 2009. P. 105–128.
- Chevalier I.* Saint Augustin et le pensée grecque. Les relations trinitaires. Fribourg: Librairie de Université, 1940. 179 p.
- Courcelle P.* Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore. P.: E. de Boccard éditeur, 1948. 434 p.
- Craemer-Ruegenberg I.* Die Substanzmetaphysik des Boethius in den Opuscula sacra. Diss. Köln, 1969. 264 S.
- Cross R.* Quid tres? On what precisely Augustine professes not to understand in «De Trinitate» 5 and 7 // Harvard Theological Review. 2007. Vol. 100. P. 215–232.
- Du Roy O.* L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. P.: Études augustiniennes, 1966. 540 p.
- Gilson E.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N.Y.: Random House, 1955. 829 p.

Hadot P. Introduction // *Marius Victorinus*. Traités théologiques sur la Trinité. P., 1960. P. 7–89.

Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. P.: Études augustiniennes, 1971. 424 p.

Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P.: Études augustiniennes, 1968. 493 p.

Henry P. The «AdversusArium» of Marius Victorinus: the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity // *Journal of Theological Studies*. 1950. No. 1. P. 45–47.

Hill W. The Thee–Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation. Washington: Catholic University of America Press, 1982. 354 p.

La Cugna C.M. God for Us. Trinity and Christian Life. San Francisco: Harper San Francisco, 1991. 434 p.

Marenbon J. Boethius. Oxf.: Oxford University Press, 2003. 252 p.

Nédoncelle M. Les variations de Boèce sur la personne // *Revue des sciences religieuses*. 1955. Vol. 29. P. 201–238.

Paissac H. Théologie de Verbe: saint Augustin et saint Thomas. P.: Les Éditions du Serf, 1951. 247 p.

Platonis opera: in 5 vols / Ed. J. Burnet. Oxf.: Clarendon Press, 1900.

Plotinus. Enneades // *Plotini opera* / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Vol. I–III. Leiden: Brill, 1951–1973.

Sullivan J. E. The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Dubuque (Iowa): The Priory Press, 1963. 356 p.

Aristotle's *Categories* in Latin Trinitarian theology (Marius Victorinus, Augustine, Boethius)

Alexey Fokin

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

From the second half of 4th century A.D. some of the Latin Patristic theologians began to use Aristotle's categories, such as 'substance' and 'relation', 'potency' and 'act', 'matter' and 'form', to explain the Trinitarian doctrine. So, Marius Victorinus draws distinction between the Father as pure Being (*esse*) identical with God's substance, and the Son as its determined form (*ens, esse formatum*). He views the Father as potency, and the Son as its act, while the Holy Spirit is regarded as substantial connection (*connexio*) between them. Augustine also ascribes to God the categories of essence and relation and treats the persons of the Trinity as the three relations in one substance. Finally, Boethius expressed the similar teaching in a perfectly logical way as a system where the relations between Father, Son, and Spirit are interpreted according to the law of identity ($A = A$) as relations of God to Himself. This kind of Trinitarian doctrine, looking back at Aristotle's *Categories*, was transmitted to the western scholasticism where it got transformed into a doctrine of 'subsistent relations' in God.

Keywords: Greek philosophy, Aristotle, logics, *Categories*, *Metaphysics*, Theology, Trinitarian Doctrine, Marius Victorinus, Augustine, Boethius

References

- Augustinus Hipponensis. "Confessiones", *PL* 32, col. 659–868.
Augustinus Hipponensis. "Contra Maximinum", *PL* 42, col. 743–814.
Augustinus Hipponensis. "Contra sermonem Arrianorum", *PL* 42, col. 683–708.
Augustinus Hipponensis. "De civitate Dei", *PL* 41. Col. 13–803.
Augustinus Hipponensis. "De diversis quaestionibus octoginta tribus", *PL* 40, col. 11–100.

- Augustinus Hipponensis. "De fide et symbolo", *PL* 40, col. 181–195.
- Augustinus Hipponensis. "De libero arbitrio", *PL* 32, col. 1221–1310.
- Augustinus Hipponensis. "De Trinitate", *PL* 42. Col. 819–1098.
- Augustinus Hipponensis. "Sermones", *PL* 38, col. 23 et 39, col. 1638.
- Ayres, L. *Augustine and the Trinity*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010. 360 pp.
- Boethius. "Commentaria in Porphyrium", *PL* 64, col. 71–158.
- Boethius. "Contra Eutychen et Nestorium", *PL* 64, col. 1337–1354.
- Boethius. "De consolatione philosophiae", *PL* 63, col. 580–862.
- Boethius. "De fide catholica", *PL* 64, col. 1333–1338.
- Boethius. "De Trinitate", *PL* 64, col. 1247–1256.
- Boethius. "Dialogi in Porphyrium", *PL* 64, col. 9–70.
- Boethius. "In Categorias Aristotelis", *PL* 64, col. 159–294.
- Boethius. "Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantia bona", *PL* 64, col. 1311–1314.
- Boethius. "Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur", *PL* 64, col. 1299–1302.
- Bradshaw, D. "The Opuscula sacra: Boethius and Theology", *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. by J. Marenbon. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 105–128.
- Bradshaw, D. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade. Metafizika i razdelenie khristianskogo mira* [Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom], trans. by A. Fokin and A. Kyrzhelev. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2012. 383 pp. (In Russian)
- Burnet, J. (ed.) *Platonis opera*, 5 vols. Oxford: Clarendon Press, 1900.
- Chevalier, I. *Saint Augustin et le pensée grecque. Les relations trinitaires*. Fribourg: Librairie de Université, 1940. 179 pp.
- Courcelle, P. *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*. Paris: E. de Boccard éditeur, 1948. 434 pp.
- Craemer-Ruegenberg, I. *Die Substanzmetaphysik des Boethius in den Opuscula sacra*. Diss. Köln, 1969. 264 S.
- Cross, R. "Quid tres? On what precisely Augustine professes not to understand in «De Trinitate» 5 and 7", *Harvard Theological Review*, 2007, vol. 100, pp. 215–232.
- Du Roy, O. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Études augustiniennes, 1966. 540 p.
- Fokin, A. *Christianskiy platonizm Mariya Victorina* [Christian Platonism of Marius Victorinus]. Moscow: Imperium Publ., 2007. 256 pp. (In Russian)
- Fokin, A. *Formirovanie trinitarnoy doctriini v latinskoy patristike* [The Formation of Trinitarian Doctrine in Latin Patristics]. Moscow: Ss. Cyril and Methodius Theological Institute for Postgraduate Studies Publ., Institute of Philosophy Publ., 2014. 782 pp. (In Russian)
- Gilson, E. *Filosofiya v Crednie veka* [History of Christian Philosophy in the Middle Ages], trans. by A. Bakulov. Moscow: Respublika Publ., 2004. 678 pp. (In Russian)
- Hadot, P. "Introduction", in: Marius Victorinus, *Traité théologiques sur la Trinité*. Paris: Les Éditions du Serf, 1960, pp. 7–89.
- Hadot, P. *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*. Paris: Études augustiniennes, 1971. 424 pp.
- Hadot, P. *Porphyre et Victorinus*, vol. I. Paris: Études augustiniennes, 1968. 493 pp.
- Henry, P. "The 'Adversus Arium' of Marius Victorinus: the First Systematic Exposition of the Doctrine of the Trinity", *Journal of Theological Studies. New Series*, 1950, no 1, pp. 45–47.
- Henry, P., Schwyzer, H.-R. (eds.) *Plotini opera*, 3 vols. Leiden: Brill, 1951–1973.
- Hill, W. *The Thee-Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation*. Washington: Catholic University of America Press, 1982. 354 pp.
- La Cugna, C.M. *God for Us. Trinity and Christian Life*. San Francisco: Harper San Francisco, 1991. 434 pp.

Marenbon, J. *Boethius*. Oxford: Oxford University Press, 2003. 252 pp.

Mayorov, G. "Sudiba i delo Boeziya" [Fate and Work of Boethius], in: Boeziy, *Utesh-enie filosofii i drugie tractate* [Boethius, Consolation of Philosophy and other Treatises]. Moscow: Nauka Publ., 1990, pp. 315–413 (In Russian).

Minio-Paluello, L. (ed.) *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1949. 96 pp.

Moreschini, C. *Istoriya patristicheskoi filosofii* [Storia della filosofia patristica], trans. by L. Gorbunova. Moscow: GLK Publ., 2011. 864 pp. (In Russian)

Nédoncelle, M. "Les variations de Boèce sur la personne", *Revue des sciences religieuses*, 1955, vol. 29, pp. 201–238.

Paissac, H. *Théologie de Verbe: saint Augustin et saint Thomas*. Paris: Les Éditions du Serf, 1951. 247 pp.

Ross, W.D. (ed.) *Aristotelis topica et sophistic elenchi*. Oxford: Clarendon Press, 1958. 260 pp.

Ross, W.D. (ed.) *Aristotelis physica*. Oxford: Clarendon Press, 1950. 762 pp.

Ross, W.D. (ed.) *Aristotle, De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1961. 338 pp.

Ross, W.D. (ed.) *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.

Stewart, H.F., Rand E.K. and Tester S.J. (eds.) *Boethius, The Theological Tractates*. London: William Heinemann LTD, 1918. 420 pp.

Sullivan, J.E. *The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence*. Dubuque, Iowa: The Priory Press, 1963. 356 pp.