

МАРИЙ ВИКТОРИН

ТРАКТАТ «ПРОТИВ АРИЯ» (ФРАГМЕНТЫ)

ПЕРЕВОД С ЛАТИНСКОГО, ПРЕДИСЛОВИЕ
И ПРИМЕЧАНИЯ

Алексей Русланович Фокин

доктор философских наук
ведущий научный сотрудник Института философии РАН
профессор кафедры богословия Московской духовной академии
109240, Москва, Институт философии РАН, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1
al-fokin@yandex.ru

Для цитирования: *Марий Викторин*. Трактат «Против Ария» (фрагменты) / перевод с латинского, предисловие и примечания А. Р. Фокина // *Метафраст*. 2020. № 1 (3). С. 84–120. DOI: 10.31802/METAFRAST.2020.3.1.003

Аннотация

УДК 2-285.4

Статья содержит комментированный перевод глав с 20 по 23 и с 28 по 32 первой книги трактата Мария Викторина «Против Ария», в которых он ведёт полемику с омиусианами, последовательно опровергая их тезисы, содержащиеся в послании лидера омиусиан Василия, еп. Анкирского, «О подобосущии». Викторин видит в них не только измену Никейскому учению о единосущии Отца и Сына, но и противоречие аристотелевской логике, согласно которой подобие может быть только по качеству, но не по сущности. Во вступительной статье приводятся общие сведения об омиусианах и их позиции в истории арианских споров, а также обсуждается неоднозначная реакция западных никейцев на учение о «подобосущии».

Ключевые слова: христианство, богословие, арианские споры, триадология, сущность, качество, равенство, единство, тождество, подобие, свт. Иларий Пиктавийский, Марий Викторин.

Полемика Мария Викторина с омиусианами

Как полагают историки, партия омиусиан, учивших о том, что Сын «подобосущен» (ὁμοούσιος) Богу Отцу, т. е. «подобен Ему по сущности» (ὁμοιος κατ' οὐσίαν), впервые оформилась в апреле 358 г. на соборе в Анкире¹. Во главе её встал видный богослов и церковный деятель — Василий, еп. Анкирский († ок. 363–365 гг.)², который для противостояния всё возрастающему влиянию партии омиев вместе с епископом Георгием Лаодикийским образовал эту новую церковную партию, получившую в науке имя омиусиан³. Хотя омиусиане отвергали учение Ария и крайних ариан (аномеев) о тварности Сына и о Его «неподобии» (ἀνόμοιον) Богу Отцу, они также не принимали и никейский термин ὁμοούσιος («единосущный»), видя в нём опасность слияния Лиц Отца и Сына и возрождения савеллианства. Вместо него они предложили использовать термин ὁμοιοῦσιος («подобосущный»), ещё не имевший отрицательных коннотаций и выражавший мысль о полном подобии Отца и Сына по сущности⁴. Летом 358 г. на соборе в Сирмии под давлением омиусиан была принята так называемая третья Сирмийская формула, в которой

- 1 См.: *Снацкий А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1914. С. 365–366; *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV secolo. Roma, 1975. P. 233; *Hanson R. P. C.* Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318–381. Edinburgh, 1988. P. 349; *Ayres L.* Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth Century Trinitarian Theology. Oxford, 2004. P. 150–151.
- 2 См.: *Epiphanius Constantiensis.* Panarion 73, 1, 5, 6, 9, 11, 22; *Hilarius Pictavensis.* De synodis 15–16, 19–23, 81, 90. См. также: *Снацкий А. А.* История догматических движений. С. 366; *Simonetti M.* La crisi ariana. P. 239–240. О богословии Василия Анкирского существует два специальных исследования: *Schladebach J.* Basilius von Ancyra: Eine historisch-philosophische Studie. (Diss.). Leipzig, 1898; *Stenson J. N.* Basil of Ancyra and the Course of Nicene Orthodoxy. (Diss.). University of Oxford, 1983.
- 3 См.: *Epiphanius Constantiensis.* Panarion 73, 1–23; *Sozomenus.* Historia ecclesiastica IV, 13; *Hilarius Pictavensis.* De synodis 12. См. также: *Понов И. В.* Святой Иларий, епископ Пиктавийский // *Понов И. В.* Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 427–428; *Henne P.* Introduction à Hilaire de Poitiers. Paris, 2006. P. 69–70. Подробнее об истории омиусианской партии и ее богословии см.: *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. М., 1994. С. 74–80; *Снацкий А. А.* История догматических движений. С. 370–404; *Simonetti M.* La crisi ariana. P. 239–249, 259–267; *Hanson R. P. C.* Search for the Christian Doctrine of God. P. 349–380; *Ayres L.* Nicaea and Its Legacy. P. 149–153; *Фокин А. Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014. С. 258–259.
- 4 См.: *Epiphanius Constantiensis.* Panarion 73. 1, 11; *Hilarius Pictavensis.* De synodis 81. См. также: *Bethune-Baker J. F.* The Meaning of Homoousios in the «Constantinopolitan» Creed. Cambridge, 1901. P. 30; *Gummerus J.* Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Leipzig, 1900. S. 86. *Stenson J. N.* Basil of Ancyra. P. 267.

Сын прямо назывался «подобным Отцу по сущности и во всё» (κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα ὅμοιον) и осуждалось учение крайних ариан — аномеев, учивших о том, что Сын ни в чём не подобен Отцу⁵.

На христианском Западе учение о подобосущии встретило неоднозначную реакцию. С одной стороны, его с воодушевлением воспринял свт. Иларий Пиктавийский, который лично познакомился с лидерами омиусиан во время своей ссылки на Восток и впоследствии оказывал им всяческую поддержку⁶. С другой стороны, многие «строгие» западные никейцы, такие как Потамий Лиссабонский, Люцифер Каралисский и его последователи, были настроены непримиримо и отвергали все новые вероучительные формулы, кроме Никейского Символа, содержащего учение о единосущии.

Однако ещё до Люцифера учение о подобосущии серьёзной философской критике подверг знаменитый в свое время ритор и философ Марий Викторин, который ок. 355/356 г. обратился в христианство⁷. Викторин был знаком с омиусианами и их учением лишь заочно. Как было установлено⁸, он познакомился с основными вероучительными документами омиусиан, рассмотренными и утверждёнными на третьем Сирмийском соборе летом 358 г., когда в конце того же года их привёз в Рим папа Либерий,

5 См.: *Sozomenus. Historia ecclesiastica* IV, 14–15; *Philostorgius. Historia ecclesiastica* IV, 8–9; *Theodoretus ep. Cyri. Historia ecclesiastica* II, 25.

6 Известно, что свт. Иларий в сентябре 359 г. присутствовал на соборе в Селевкии Исаврийской, где преобладали омиусиане (см.: *Sulpitius Severus. Chronica* II, 42; *Hilarius Pictavensis. Liber in Constantium Imperatorem* 12). Как предполагают, он был приглашён туда лично Василием Анкирским, который надеялся найти в лице Илария поддержку для своей партии на соборе (см.: *Coustant P. Vita sancti Hilarii Pictaviensis episcopi ex ipsius scriptis ac veterum monumentis concinnata* // PL. 9. Col. 151–152). После собора свт. Иларий вместе с лидерами омиусиан — Василием Анкирским, Евстафием Севастийским, Сильваном Тирским и Елевсием Кизическим — отправился в Константинополь ко двору императора Констанция (*Hilarius Pictavensis. Liber in Constantium Imperatorem* 15). Там же он был свидетелем их фиаско и торжества партии омиев (см.: *Hilarius Pictavensis. Fragmenta historica* X–XI; *Idem. Liber in Constantium Imperatorem* 15; *Sulpitius Severus. Chronica* II, 45). См. также: *Попов И. В. Святой Иларий, епископ Пиктавийский. С. 430–439; Henne P. Introduction à Hilaire de Poitiers. P. 94–98; Фокин А. Р. Иларий Пиктавийский // ПЭ. М., 2009. Т. 22. С. 81–83; Abogado J. Hilary of Poitiers on Conciliating the Homouseans and the Homoeouseans: An Inquiry on the Fourth-Century Trinitarian Controversy. Bern, 2016. Подробнее об апологии омиусианства у свт. Илария см. нашу статью: *Фокин А. Р. Критика и апология учения о «подобосущии» в латинской патристике IV века: Марий Викторин versus Иларий Пиктавийский // Вестник ПСТГУ. Серия I. «Богословие. Философия. Религиоведение». 2019. Вып. 85. С. 31–51.**

7 См.: *Фокин А. Р. Христианский платонизм Мариа Викторина. М., 2007. С. 51–53.*

8 См.: *Hadot P. Porphyre et Victorinus. Paris, 1968. Vol. 1. P. 33–38; Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres. Paris, 1971. P. 266–271.*

вероятно, лично принимавший участие в заседаниях собора⁹. В число этих документов входили вероучительные формулы Антиохийского собора 341 г., Сирмийского собора 351 г., послание и анафематизмы Анкирского собора 358 г., а также послание Василия Анкирского «О единосущии и подобосущии»¹⁰. Ознакомившись с этими документами, равно как и с некоторыми другими арианскими сочинениями (посланиями Ария и Евсевия Никомидийского), Викторин решил написать их опровержение и в конце 358 или начале 359 г.¹¹ закончил первую часть первой книги своего большого трактата «Против Ария» («Adversus Arium»). Полемику с омиусианами мы встречаем в главах 20–23 и особенно в главах 28–32, где Викторин последовательно опровергает тезисы из послания Василия Анкирского о подобосущии, видя в них измену Никейскому учению о единосущии¹². Ниже мы приводим русский перевод указанных глав, в которых полемика с учением Василия Анкирского ведётся на фоне общих рассуждений Викторина о единосущии Лиц Святой Троицы, главным образом, Отца и Сына, которое он противопоставлял разным формам арианства, к каковому он фактически относит и омиусианство¹³.

Перевод с латыни выполнен по критическому изданию: *Marii Victorini Opera. Pars I. Opera theologica* / ed. P. Henry, P. Hadot. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971. (CSEL; vol. 83/1). P. 54–141¹⁴. Он был сверен с французским, английским и итальянским переводами по следующим изданиям:

- 9 См.: *Sozomenus. Historia ecclesiastica* IV, 13–15.
- 10 Это послание Викторин цитирует семь раз в первой книге своего трактата «Против Ария»; см.: *Marius Victorinus. Adversus Arium* I, 28, 11.12–15.32–35; 29, 2.7–10; 30, 5–6; 32, 2. См. также: *Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. 1. P. 36*; *Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres. P. 266–268*.
- 11 *Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. 1. P. 35*.
- 12 Подробнее о критике омиусианства у Мариа Викторина см. нашу статью: *Фокин А. Р. Критика и апология учения о «подобосущии»*. С. 31–51.
- 13 В гл. 23 Викторин прямо ставит омиусиан в один ряд с другими еретиками – фотинианами и арианами: «Нечестивы (impij) также и те, кто говорят, что Сын подобосущен (ὁμοούσιος) Отцу» (*Marius Victorinus. Adversus Arium* I, 23, 6–7).
- 14 Это издание, наиболее авторитетное на сегодняшний день (его текст воспроизводится в итальянском издании 2007 г., подготовленном Клаудио Морескини), является исправленной версией первого критического издания богословских трактатов Мариа Викторина, подготовленного теми же специалистами – Полем Анри и Пьером Адо – для серии «Sources chrétiennes» (vol. 68). Кроме того, существует ещё одно критическое издание в серии «Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana»: *Marius Victorinus. Opera theologica* / ed. A. Locher. Leipzig, 1976. Существенных различий в тексте трактата «Adversus Arium» между этим последним изданием и изданием П. Анри и П. Адо мы не обнаружили.

- 1) *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité I / texte Etabli par P. Henry, introd., trad. et not. par P. Hadot. Paris: Cerf, 1960. (SC; vol. 68). P. 188–332 (далее: Адо);*
- 2) *Marius Victorinus. Theological Treatises on the Trinity / transl. by M. T. Clark. Washington : Catholic University of America Press, 1981 (далее: Кларк);*
- 3) *Mario Vittorino. Opere teologiche / a cura di C. Moreschini con la collaborazione di C. O. Tommasi. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 2007 (далее: Морескини).*

Для того, чтобы читатель мог легко ориентироваться в содержании публикуемых фрагментов, мы снабдили их тематическими подзаголовками, помещенными в угловые скобки < >, а также пространственными историко-философскими, богословскими и филологическими комментариями.

Марий Викторин
«Против Ария». Книга первая
 Главы 20–22 и 28–32

**<О творении человека по образу Божию и о том, что сущность
и образ (форма) в Боге единосущны>**

20. Но давайте рассмотрим и следующее. Моисей передаёт речение Бога: *Сотворим человека по образу Нашему и по подобию* (Быт. 1, 26). Этого говорит Бог. Он говорит: *Сотворим* [обращаясь к] Своему Соработнику (cooperatori), без сомнения — ко Христу. И Он говорит: [Сотворим] *по образу*. Следовательно, человек — это не образ Божий, но [сотворён] по образу. Ведь только Иисус — Образ Божий, а человек — по образу. То есть он — образ Образа (imago imaginis). Но Бог также говорит: *по образу Нашему*. Следовательно, Отец и Сын — это один образ. Если же Сын — это *образ* Отца (ср.: 2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15), и Отец — это тот же самый образ (ipsa imago), значит, Они единосущны (ὁμοούσιον) согласно образу, ибо сам образ есть сущность. Ведь там бытие и действие едино и просто¹⁵. То же самое касается сущности и формы. Поскольку же образ есть сущность, Отец и Сын единосущны (ὁμοούσιον). При этом Отец существует [в первую очередь] согласно бытию и [во вторую очередь] согласно действию, а Сын существует [в первую очередь] согласно действию и [во вторую очередь] согласно бытию, поскольку каждый из Них обладает тем, что Он есть (id quod sit), согласно тому, что Он есть в наибольшей степени (iuxta quod maxime est). Так что Бытие существует как более древнее (antiquius existente), чем Действие. И Бытие — это Отец, и Он в наибольшей степени (maxime) есть то Бытие, которому Действие внутренне присуще в виде потенции (potentialiter). И наоборот, как существующее позднее (ut iunior existente), Действие — это Сын, поскольку оно более позднее, чем Бытие, обладающее Сыном (habens Filium) в силу того, что Действие [происходит] от первого, то есть от Бытия.

15 Ipsa enim imago substantia est. Unum enim et simplex ibi et esse et operari. — Тожество в Боге сущности и её образа (формы), а также бытия и действия — это следствие воспринятой Марием Викторином неоплатонической доктрины божественной простоты, предполагающей, что сущность Бога совпадает и Его бытием и всеми существенными атрибутами: действием, движением, жизнью, волей, мышлением, формой, истиной и др., а также тождество всех атрибутов между собой. Подробнее об этом см. нашу статью: *Фокин А. Р.* «Intellegentia simpliciter»: доктрина божественной простоты у Мариа Викторина, ее философские источники и богословское значение // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 78. С. 27–45.

Вследствие этого один Отец [существует] согласно бытию, и один Сын [существует] согласно действию, и каждый из Них существует вместе Один в Другом, как это было показано¹⁶. Следовательно, Они единосущны (ὁμοούσιοι).

**<О различии между образом и подобием Божиим в человеке
и о человеческой душе как образе Слова-Разума (Логоса), которая
разумна и самоподвижна, и что это есть сущность души>**

Итак, давайте теперь рассмотрим, что значит: *Сотворим человека по образу Нашему* и что значит: *Нашему*; а затем — что значит вот это: *и по подобию*. Ибо это высказывание указывает на различие между образом и подобием. Хотя большой вопрос связан с тем, о чём это Бог сказал: *Сотворим человека по образу Нашему*, — о том и другом вместе¹⁷ или только о душе, — допустим пока, что [это сказано] о человеческой душе, ведь здесь имеется в виду ни что иное, как душа, ибо только она [сотворена] по образу и по подобию Божию. Но мы говорим, что Образ Божий — это Христос, а Он — Слово-Разум (λόγος). Следовательно, когда мы называем душу разумной (rationalem), то говорим, что она [сотворена] по образу Божию, ведь душа — это не само Слово-Разум (λόγος), но она разумна (rationalis). И ещё: поскольку Христос целиком есть Жизнь, а душа живёт потому, что имеет жизнь как свою сущность, значит, душа [сотворена] по образу Божию. Сам же Христос — это Образ Божий.

Но как же нам следует понимать [выражение]: *по подобию*? Таким же образом, как и то, что Слово (λόγος) есть сущность, как было показано¹⁸, поскольку бытие Словом (λόγος esse) есть то же, что и само Бытие (ipsum quod est esse)¹⁹, но Слово (λόγος) — это также есть действие и движение; и поскольку там всё просто, это движение и действие есть то же, что и бытие, которое там совпадает с сущностью (quod est ibi substantia). Точно так же и душа, в силу того, что она есть душа, она есть бытие и сущность, а в силу того, что она самодвижущаяся (a se se movens)²⁰, она есть образ сущности (imago substantiae), скорее же — сама сущность, [т. е.] сущность получившая форму (iuxta speciem

16 См.: *Marius Victorinus. Adversus Arium I*, 16–20.

17 de ambobus. — Т. е. о душе и теле человека.

18 См.: *Marius Victorinus. Adversus Arium I*, 19–20.

19 Т. е. Отец.

20 Отсылка к знаменитому платоновскому определению души в «Федре» (*Plato. Phaedrus* 245 c). См. также: *Marius Victorinus. De generatione divini Verbi* 10, 20–21.

substantia). И поэтому при определении души, когда мы говорим, что такое душа, мы говорим в собственном смысле и по сущности (*proprie et substantialiter*): то, что движется само собой (*quod a se movetur*). Из этого ясно, что двигаться само собой — это сущностный образ (*substantialis imago*), скорее же — сущность души (*substantia animae*). Но быть разумным (*rationale*) означает быть разумным по образу Слова-Разума (τοῦ λόγου). Следовательно, одно — это быть *по образу*, что, без сомнения, есть сущность, а другое — быть *по подобию*, что не есть сущность, но имя, указывающее на качество, находящееся в сущности²¹. Однако как Бога, так и [Его] Образ, то есть Христа, мы признали сущностью, в то время как совершенство (*perfectionem*) мы понимаем как указывающее на нечто качественно определённое²². И если «подобное» (*simile*) означает некое качество, и поскольку мы говорим, что душа разумна и совершенно разумна (*perfecte rationalem*), необходимо, чтобы мы считали душу совершенной по подобию совершенства, находящегося в Боге²³. Следовательно, по образу душа [существует] уже сейчас и в этом мире, а по подобию она [будет существовать] после этого, благодаря вере в Бога и в Иисуса Христа, каковой она стала бы, если бы Адам не согрешил. Стало быть, насколько душа разумна, она существует по образу ввиду своего разума (*ad rationem*); а насколько она станет совершенной в будущем, она [будет существовать и] по подобию. Итак, одно — быть *Образом*, а другое — быть *по образу*, и совсем другое — *по подобию*²⁴. Какое же богохульство утверждать, что Сын подобосущен (ὁμοιοῦσιον) Отцу, когда Сын есть Образ по сущности, а не по подобию!

- 21 in substantia nomen qualitatis declarativum. — Или: «имя, являющее качество в сущности» (Морескини), «термин, который особым образом определяет качество в сущности» (Адо).
- 22 iuxta quale significativum. — Т. е. совершенство души — это её качество, а не сущность. Таковым качеством может быть мудрость, справедливость и другие добродетели.
- 23 iuxta similitudinem perfectionis in Deo perfectam esse dicimus animam. — Другими словами, Марий Викторин разделяет точку зрения александрийцев (см.: *Clemens Alexandrinus. Stromata* II, 22, 131, 5; *Origenes. De principiis* III, 6, 1) о том, что образ Божий заключается в разумности человеческой души, что есть её *сущность*, а подобие — в приобретаемом ею совершенстве, которое есть лишь *качество* сущности.
- 24 *Образ* — это Сам Логос Божий, Образ и Форма Отца, *по образу Божию* существует душа как субстанция разумная и живая, а *по подобию* означает совершенство души, состоящее в приобретении определенных качеств. Для Мариа Викторина это различие необходимо для того, чтобы доказать, что образ относится к самой сущности какого-либо сущего (в данном случае — Божественного Логоса или человеческой души), а подобие — только к качеству. Отсюда он делает вывод, что учение омиусиан о том, что Сын Божий подобен Отцу по сущности, противоречит логике. К этой теме он ещё вернётся ниже в § 29–30.

**<О трёх творениях: творении мира, крещении и будущем
воскресении>**

21. Но пока достаточно об этом. Давайте же перейдём к другим свидетельствам. [Сказано и] о том, что во Христе творение, но — не одно. В самом деле, есть три творения: первое — когда всё было создано чрез Христа (ср. Ин. 1, 3); второе творение — это наше во Христе согласно крещению, но во Христе; наконец, есть и иное изменение (*commutatio*) (ср. 1 Кор. 15, 51) во Христе. Поэтому сказано: *Кто во Христе, тот новая тварь* (2 Кор. 5, 17)²⁵. О том, что Христос существовал прежде, чем был во плоти, [сказано так]: *Не знавшего греха Он сделал для нас грехом* (2 Кор. 5, 21)²⁶. Значит, было время, когда Он не знал греха, прежде чем был во плоти.

**<Из Посланий к Ефессянам и Галатам о том, что Христос — Бог,
Который существовал до Своего воплощения>**

[В Послании] к Ефессянам [также говорится] о том, что Христос существовал прежде, чем был во плоти: *Благословен Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах, так как Он избрал нас прежде создания мира* (Еф. 1, 3–4). [И ещё о том же], что Христос существовал прежде, чем был во плоти: *Вы были в то время без Христа, отчуждены от общества Израильского* (Еф. 2, 12). О том, что Христос — Бог, [сказано так]: *Не имели надежды и были без Бога* (Еф. 2, 12)²⁷, то есть без Христа. О том, что Дух есть Тот, Кто всех соединяет: *Стараясь сохранять единство духа в союзе мира. Одно тело и один Дух... один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех* (Еф. 4, 3–6).

И [в Послании] к Галатам [говорится] о том, что Христос — Бог: *Павел апостол, избранный не человеками и не через человека, но Иисусом Христом и Богом Отцом* (Гал. 1, 1). И снова: *Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое, ибо и я принял его не от человека, но через откровение Иисуса Христа* (Гал. 1, 11–12).

25 Это выражение ап. Павла относится как раз к крещению, или «второму творению» у Мариа Викторина, а не к третьему будущему преобразению при воскресении.

26 В Синод. пер.: *жертвою за грех*.

27 В греч. оригинале: *безбожники*.

**<Из Послания к Филиппийцам о том, что Иисус Христос —
это не просто человек, но Образ Божий, против фотиниан>**

[В Послании] к Филиппийцам [говорится] о том, что Христос — Дух: *И содействием Духа Иисуса Христа* (Флп. 1, 19). О том, что Сын единосущен (ὁμοούσιος) Отцу и обладает одной с Ним силой (simul potens) [сказано]: *Ибо в вас должны быть те же мысли, какие и во Христе Иисусе, Который, будучи Образом Божиим, не посчитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек* (Флп. 2, 5–7). Прежде всего пусть познают своё нечестивое богохульство последователи Фотина (Photiniani) и те, кто были после него и до него, утверждающие, что Иисус — это всего лишь простой человек, произошедший от человека. [Сказано]: *Во Христе Иисусе, Который, будучи Образом Божиим*. Когда Он им был? Прежде, чем пришёл в теле. Ведь апостол сказал, что Он *уничижил Себя Самого, приняв образ раба*. Стало быть, Он был и прежде, чем стал человеком. И каким же Он был? Словом (λόγος) Божиим и Образом Божиим.

**<О Его равенстве с Богом и о том, что Слово есть Образ или Форма
Божия, которая есть сущность, против омиусиан>**

Что же означает вот это: *быть равным Богу*? То, что Он — одной и той же силы и сущности с Ним²⁸. Ибо апостол сказал: *быть равным* (aequalia esse)²⁹. А равное (aequale) указывает и на величину, и на количество³⁰. Величина — это размер массы сущности, а качество не имеет величины и не имеет бытия от сущности³¹. И только количество есть таковое благодаря величине сущности. По этой причине и блаженный Павел, описывая сущность Бога (Dei substantiam), говорит о всех [четырёх] измерениях (omnia quanta): *Чтобы вы могли постигнуть... высоту, длину, широту и глубину Бога* (Еф. 3, 18)³².

28 eius ipsius et potentiae et substantiae. — Или: «одной и той же Его силы и сущности» (Морескини).

29 В латинском тексте стоит множественное число, что даёт Марию Викторину повод развернуть свою аргументацию о равенстве в нескольких смыслах.

30 Etenim aequale et magnitudinis et quantitatis est declarativum. — Ср.: *Aristoteles*. Categoriae 6 а 26–35.

31 neque а substantia quod est esse habet. — Видимо, имеется в виду такое качество, которое принадлежит к разряду отделимых акциденций.

32 ut Dei cognoscatis altitudinem, longitudinem, latitudinem, profundum. — В греческом оригинале отсутствует слово «*Бога*» и порядок слов иной. Выше, в главе 2 первой книги

22. Следовательно, согласно этим [параметрам] Христос существует как равный Богу. Ведь апостол не сказал: *подобный Богу*, что означает не сущность, но нечто иное, существующее в сущности как акциденция (*iuxta accidens*) согласно подобию³⁵. Так, например, человек [существует] по подобию с Богом, поскольку одна есть сущность Бога, а другая — человека, из-за чего нельзя сказать, что человек равен Богу. Итак, если Христос — это Форма Божия (*forma Dei*; ср. Флп. 2, 6)³⁴, а форма — это сущность³⁵, — ведь одно и то же — форма и образ (*forma et imago*), — а Форма и Образ Бога — это Слово (*λόγος*) и Слово (*λόγος*) всегда *было у Бога*, значит, Слово (*λόγος*) единосущно (*ὁμοούσιον*) Богу, у Которого Слово (*λόγος*) *было в начале* и всегда (ср. Ин. 1, 1). Из этого ясно, что образ (*imagine*) есть сущность и существует вместе с сущностью (*simul cum substantia*)³⁶, почему и называется единосущным (*ὁμοούσιον*), ведь апостол сказал: *Он уничтожил Себя Самого, приняв образ раба* (Флп. 2, 7). Неужели Он принял только форму человека (*formam hominis*), а не человеческую сущность? Ведь Он облёкся в плоть, и был во плоти, и пострадал во плоти, и это есть тайна и это для нас спасительно (*salutare*).

**<Христология: о том, как Слово восприняло плоть и уничтожило
Само Себя, против Маркелла и Фотина>**

Итак, если Он *уничтожил Себя Самого*, и Христос *уничтожил Себя Самого* прежде, чем был во плоти, значит, Христос существовал прежде, чем был во плоти. И если Он существовал прежде этого, поскольку *уничтожил Себя Самого*, Он Сам облёкся плотью. Но как же Он *уничтожил Себя Самого*, если, как вы говорите, о Маркелл и Фотин, Он воспринял человека словно это было нечто четвёртое?³⁷ Ведь [в таком случае]

трактата «Против Ария» Марий Викторин приводит правильный текст. Здесь же мы встречаем весьма странное для платоника представление о том, что Божественная сущность имеет пространственные измерения, если только не понимать эти четыре измерения неким духовным образом.

33 О том, что подобие не может быть по сущности, см. § 20 и 23.

34 Мы оставляем здесь термин *forma* без перевода, чтобы отличить его от термина *imago* («образ»), которые являются синонимами, см. ниже.

35 *forma autem substantia est.* — Тожество в Боге сущности и формы — это следствие доктрины божественной простоты. См. выше, прим. 15.

36 Это выражение близко к определению термина «единосущный». См.: *Marius Victorinus. Adversus Arium II, 12.*

37 *quasi quartum.* — Вероятно, имеется в виду мнение, будто Христос был просто человеком, воспринятым в личное единство с Богом Словом и ставшим четвёртым в Троице.

надлежало, чтобы Слово (λόγος), оставаясь Тем, Кем было, восприняло человека и некоторым образом вдохнуло [в него] Дух для [совершения чудесных] действий. Но апостол сказал: *Он уничтожил Себя Самого*. Верно, ведь Он должен был облечься в человека³⁸. Итак, что же означает: *Он уничтожил Себя Самого*? То, что всеобщее Слово (universalis λόγος) не есть всеобщее в том отношении, в каком Оно было Словом плоти (λόγος carnis) и *стало плотью* (ср. Ин. 1, 14). Следовательно, Оно не восприняло человека, но Само стало человеком³⁹.

<О том, что сущность и её форма единосущны, и о том, что Форма Божия есть Логос всех сущих, благодаря силе Которого все сущие возникают и сохраняются в бытии, а также о том, в каком смысле Он одновременно есть и бесстрастный, и страдающий>

Итак, форма есть сущность вместе с той сущностью, у которой есть форма⁴⁰. Следовательно, сущность, обладающая формой (formae substantia)⁴¹, единосущна (ὁμοούσιος) той сущности, которая изначальна и потенциально первична⁴², поскольку она наделяет форму бытием и [возможностью] быть сущностью, быть в сущности и быть всегда вместе [с ней] (semper simul esse)⁴³, ибо без одной нет и другой. Итак, согласно тому, что форма, будучи формой сущности, есть сущность от сущности⁴⁴, это есть Сын Божий, насколько форма — это сущность. Однако поскольку сущность всегда существует вместе с формой, всегда есть Отец, всегда Сын, и всегда Сын у Отца, то есть *Слово* (λόγος) у *Бога* (ср. Ин. 1, 1), и это всегда. Но поскольку эта форма есть сущность, которая есть Образ

38 induere hominem. — Из этого утверждения видно, что для Марии Викторина понятия «плоть» и «человек» взаимозаменяемы.

39 Non igitur adsumpsit hominem, sed factus est homo. — Вот точное понятие о воплощении Слова и Его соединении с человеческой природой.

40 Est igitur forma substantia cum substantia in qua est forma. — Т. е. Сын-Логос есть сущность, так же как и Отец, в Котором есть Сын как Его Форма и Образ. Возможны аристотелевские истоки этой концепции (см.: *Aristoteles*. *Metaphysica* VIII, 2, 1043a26; 3, 1043a31; *Physica* II, 7, 198b3).

41 Т. е., в данном случае, Сын.

42 substantiae principali et potentialiter priori. — Т. е. Отцу.

43 Ещё несколько определений единосущия см.: *Marius Victorinus*. *Adversus Arium* II, 12.

44 Secundum igitur quod forma a substantia substantia est, forma quae sit substantiae. — Намёк на слова Символа веры: *Бога от Бога*. Впрочем, возможен и другой вариант перевода: «согласно тому, что форма, [произошедшая] от сущности, есть сущность, которая есть форма сущности».

и Слово (λόγος), Которое мы называем Сыном Божиим, постольку, в силу того, что она есть Слово (λόγος), она есть Слово всех сущих (omnium quae sunt λόγος)⁴⁵. В самом деле, Сын Божий есть всеобщее Слово (universalis λόγος), и благодаря Его силе все [сущие] возникают, приходят к рождению и сохраняются в бытии (ср.: Ин. 1, 3; Кол. 1, 16–17). Следовательно, благодаря Своей потенции произойдя и существуя вместе с Отцом⁴⁶, Он всё творит и порождает. И сама эта потенция, в силу того, что ей свойственно возникать первой (praecedere)⁴⁷, которая на самом деле называется Актом (actio), сама претерпевает [изменения] — если только она вообще их претерпевает — в зависимости от [различных] материй и сущностей (iuxta materias et substantias), которые она наделяет тем, что свойственно для их бытия. А всеобщее Слово (universali λόγῳ), Которое всегда есть у Отца и единосущно (ὁμοούσιος) [Ему], существует неизменным и бесстрастным⁴⁸. И по этой причине о Сыне говорится, что Он и бесстрастный, и страдающий⁴⁹. Однако страдание [происходит] в Его исхождении [от Отца] (in progressu passio), особенно же в самом конце этого исхождения (in extremo progressionis), то есть тогда, когда Он существовал во плоти. В самом деле, страданиями [в собственном смысле] не называются ни Его рождение (generatio) от Отца, ни первое движение (motus primus), ни бытие Творцом всего (creatorem esse omnium); ведь они, будучи сущностными свойствами (substantialia), скорее суть сами сущности (substantiae). Ибо логосы того, что существует в потенции (λόγοι existentium iuxta potentiam), суть их сущности; а значит, они — не страдания⁵⁰.

- 45 Т. е. рациональный принцип или идея всех сущих. Ср.: *Marius Victorinus. Adversus Arium* I, 25, 14. В других местах Викотрин называет Слово Божие «Семенем сущих» (semen eorum quae sunt; см.: *Marius Victorinus. De generatione divini Verbi* 25, 7; 27, 10–11; *Adversus Arium* I, 19, 20; 25, 25–26; 57, 25; III, 4, 2–3; 12, 14–15; *Hymni* I, 14). Это означает, что Божественный Логос есть первое, истинное и всесовершенное Сущее, содержащее в себе полноту идей — умопостигаемых причин всех вещей.
- 46 *Ipsius ergo potentia procedens et simul existens cum Patre.* — Намёк на учение о «самопорождении» Логоса (см. ниже).
- 47 Букв. «предшествовать». Возможно, ошибочное написание вместо *procedere* «происходить» (ср.: Адо, Кларк).
- 48 Марий Викторин здесь различает два момента в бытии Сына: Его неизменное сокрытое бытие как Божественной Ипостаси и Его проявленное и деятельное присутствие в мире; первое бесстрастно, второе подвержено страданию.
- 49 *et impassibilis et passibilis.* — Сходно с цитатой из какого-то отца Церкви или из соборного вероопределения.
- 50 Логосы — это вечные Божественные идеи, которые Викторин также называет «истинно сущими» (quae vere sunt) и «умопостигаемыми» (intellectibilia; см.: *Marius Victorinus.*

**<О единосущии, против фотиниан, ариан и особенно
омиусиан, и о том, что подобие может быть только по качеству,
но не по сущности>**

23. Но вернёмся вновь к нашему рассуждению⁵¹. Итак, что скажут фотиниане? Если Сын единосущен (ὁμοούσιος) Отцу, каким образом Бог имел в качестве Сына человека, родившегося от Марии? И что скажут ариане? Если Он единосущен (ὁμοούσιος) и есть Слово (λόγος), то Сын есть сущность вместе с Отцом⁵². Поэтому нечестиво говорить, что «было время, когда Его не было», и столь же нечестиво [говорить], что «Он из не сущих»⁵³. Нечестивы также и те, кто говорят, что Сын подобосущен (ὁμοιούσιος) Отцу. В самом деле, сущность в силу того, что она есть сущность, не есть другая, чтобы могла быть подобна другой. Ведь она одна и та же в Двух, и не подобная, но та же самая. Если же это будет [какая-то] другая [сущность], то она будет называться подобной не потому, что она есть сущность, а согласно некоему качеству. Следовательно, невозможно и нелогично, чтобы нечто было подобным по сущности (ὁμοιούσιος)⁵⁴. Кроме того, это подобие, которое заключается в инаковости (in alteritate), будет или в той же самой сущности, разделённой на две части, или в другой. Ведь насколько нечто способно быть неподобным, настолько оно способно также быть подобным. А сущность, насколько она есть сущность, не способна быть подобной или неподобной. И лишь насколько она способна воспринять качество, она называется подобной или неподобной, в то время как сама сущность остаётся либо одной и той же, либо иной в своей потенции или существовании. Итак, что же? Неужели та сущность Бога или Слова (τοῦ λόγου) способна воспринять неподобие, чтобы она могла называться также подобной? Но если это невозможно, значит, она и не подобна. Следовательно, она не подобосущна (ὁμοιούσιον).

De generatione divini Verbi 6, 6; 7, 1–14; 8, 1–7; Adversus Arium I, 60, 10–11; I, 61, 12; IV, 2, 18–19; IV, 25, 20); они находятся в состоянии полной актуальности без какого-либо признака потенциальности.

51 Sed ista et rursus. — Другой вариант перевода: «Но к этому мы ещё вернемся».

52 substantia simul. — Это для Марии Викторина означает то же самое, что и «единосущный».

53 Два самых знаменитых утверждения ариан.

54 Ср.: *Aristoteles*. Categoriae 4.1 b 25–30; 5.2 a 1 – 6.4 b 35; 8.8 b 25 – 11 a 37; 11 a 15–19; *Metaphysica* V, 9, 1018 a 15–19; V, 15, 1021 a 11–12. См. также: *Erismann Ch. Identité et ressemblance: Marius Victorinus, théologien et lecteur d'Aristote // Études philosophiques*. 2012. Vol. 101 (2). P. 181–190.

<О противоречиях, возникающих при допущении существования подобия по сущности, а также о равенстве Сына Отцу по сущности и природе>

Но рассмотрим ещё вот что. Если существует подобие, то оно будет заключаться или в сущности одно и того же рода, как, например, человека и животного, ведь человек подобен человеку и животное — животному; или в [сущности] иного рода, как, например, камень [подобен[человеку или статуя — лошади. Итак, в каком смысле они говорят, что эти Двое⁵⁵ суть подобосущные (ὁμοούσια)? Если [Они подобны] в одном и том же роде, как, например, в [роде] животного, то Им тем более должна предшествовать сущность⁵⁶. Если же [Они подобны] в самой сущности, то она будет или разделена или рождена от иной, более высшей сущности. Но в таком случае Оба Они будут подчинены другому (subalternum) или будут иным субъектом (alterum subiectum)⁵⁷. Если же [сущность] разделена, будь то на равные или неравные [части], ни та, ни другая [часть] не будет совершенной. Однако Они суть Двое совершенных, и совершенный от совершенного (a perfecto perfectum)⁵⁸. Следовательно, подобие не заключается в самом подобии⁵⁹. Если же это так, то [подобие] необходимо заключается в ином роде⁶⁰. Итак, откуда этот род происходит или же это есть нечто протовоположное?⁶¹ Очевидно, из ничего, иначе будут два Первоначала (duo principia). Однако ни то, ни другое из этого, поскольку существует лишь одно Первоначало (unum principium) — Отец и Причина всех сущих, вместе с Тем Словом (secundum τὸν λόγον), Которое было в начале (Ин. 1, 1), а значит было всегда. Следовательно, Оно не произошло из ничего. Но даже если это так, всё равно подобие не заключается в том, что относится к иному роду⁶². Но что говорит апостол?

55 Т. е. Отец и Сын.

56 magis praecedit substantia. — Т. е. более общая родовая сущность, делающая Их подобными.

57 Из этого видно, что Марий Викторин отрицает различие между Отцом и Сыном как двумя субъектами, поскольку он, так же как впоследствии блж. Августин, понимает термин *substantia* применительно к Богу в смысле единичной, конкретной сущности и отрицает Их тождество по роду (genus).

58 Похоже на слова Никейского Символа веры: «Бога истинного от Бога истинного».

59 Non igitur in ipsa similitudine quippe et similitudo. — Весьма трудная для понимания фраза. Возможно, её смысл в том, что подобие не существует само по себе, как сущность (Морескини).

60 in alio genere. — Т. е. как подобие между живым человеком и статуей человека (омонимы), которые принадлежат к разным родам сущего (живое — неживое).

61 an alterum quid? — Букв. «или нечто иное из двух».

62 Si vero et istud, neque et in eo quod alterum genus et similitudo. — Или: «Нет подобия в том, что относится к другому роду».

Не то, что Он не посчитал быть равным Богу; но что *Он не посчитал хищением (garīnam) быть равным* (Флп. 2, 6). В самом деле, те вещи, которые не равны по природе и которые стали равными не благодаря собственному Божеству, но по случаю (iuxta fortunam), являются равными как бы благодаря хищению (quasi garīna). Итак, в том, чтобы не считать хищением быть равным Богу, заключается великая уверенность в [своём] равенстве и поистине природное Божество (naturalis divinitas).

<...>

<Другие свидетельства Св. Писания о том, что Христос — Бог, существовавший прежде веков и воплотившийся ради спасения всех сущих, и что пострадал именно Тот, Кто находится в движении, а не в покое>

28. Но вернёмся вновь к нашему рассуждению. В Священном Писании есть и другие свидетельства о том, что Иисус — Бог, что Он существовал прежде веков, что Он — Сын, что Он Сын по природе и Сын во плоти, и что Он назван Сыном особенно во плоти, потому что тогда Он спас всех сущих (omnia óντα) и тогда победил недругов Божества и всю смерть, и что пострадал именно Тот, Кто [находится] в движении (secundum motionem), а не Отец, [Который пребывает] в покое (secundum cessationem).

<Против учения омиусиан о том, что Сын не единосущен, но лишь подобосущен Отцу, и о том, что это учение есть новшество, а также о еретических учениях Павла Самосатского, Маркелла, Фотина, Валента и Урсакия>

Если всё это так, остаётся только рассмотреть, единосущен (ὁμοούσιον) ли Сын Отцу, или подобосущен (ὁμοιούσιον) Ему? В самом деле, это мнение (dogma) возникло недавно, но давно стало предметом пересудов, будто не следует говорить «единосущный» (ὁμοούσιον), но лучше говорить «подобосущный» (ὁμοιούσιον). Это мнение было изобретено недавно. Однако [его сторонники] дерзают говорить, что оно используется давно — я не берусь утверждать, как давно, но мне достаточно того, что оно не существовало от века и не со времени пришествия Иисуса, но с некоторого времени, допустим, лет сто или больше⁶³. Но где же

63 Вероятно, имеется в виду Антиохийский Собор 264 г. (Морескини).

оно скрывалось, где дремало, когда сорок лет назад в граде Никее более чем тремястами епископами⁶⁴ была утверждена [правая] вера, исключившая арианствующих⁶⁵, на каковом соборе (συνόδῳ) [среди] этих мужей были светила Церкви со всего мира? Куда же убежало это древнее мнение? Если его не существовало, оно не было осуждено, а значит, оно возникло недавно. Если же оно уже существовало, то оно или избежало обсуждения, или было изгнано истинным познанием и здравым суждением (*cognitionis et veritatis sententia*). Наверное тогда и ты, защитник этого мнения (*patrone dogmatis*), не только был в этой жизни, но и был уже епископом!⁶⁶ [Долго же] молчал ты, и твои сторонники, и ученики, и соучителя. И всё время после этого, вплоть до того, когда император был в Риме⁶⁷, ты слышал много противного [твоему учению] в твоём присутствии, будучи в общении (*conviva*) с теми людьми, которых ты теперь анафематствуешь!⁶⁸ Разгневанный на то, что они написали вероисповедание без тебя, или принуждаемый магистрами, ты прибыл как посланник (*legatus*) для защиты предательства⁶⁹. Но какая разница [сколько было в этом участников]: тридцать, или семьдесят, или больше, или чаще!⁷⁰ Одна и та же вера была установлена для ниспровержения остальных ересей (*aliamum αἱρέσεων*), поскольку она

- 64 Т. е. на Никейском Соборе 325 г., где участвовали 318 отцов. Однако это даёт 365 г. как дату написания первой книги «Против Ария».
- 65 Arrionitas. — Сам Арий не присутствовал на Соборе, где он был осуждён; но там присутствовали его единомышленники, например, Евсевий Кесарийский.
- 66 Речь идёт о Василии Анкирском, ставший епископом только в 337 г., после низложения Маркелла Анкирского, и потому не могшем присутствовать на Никейском Соборе.
- 67 Речь идёт об императоре Констанции II, который прибыл в Рим в апреле или мае 357 г. Приблизительно в это время или чуть позже (в 358 г., Морескини) Василий Анкирский порвал связь с лидерами *омиев* — епископами Урсакием и Валентом, отказавшись подписать составленную ими на Сирмийском соборе 357 г. омийскую формулу веры. Весной 358 г. он провёл собор своих единомышленников в Анкире, где впервые было сформулировано учение о «подобосущии» (см.: *Sozomenus. Historia ecclesiastica* IV, 13–14).
- 68 Речь идёт об Урсакии и Валенте.
- 69 Речь идёт о делегации омиусиан, возглавляемой Василием Анкирским, Евстафием Севастийским и Елевсием Кизическим, которые отправились ко двору имп. Констанция в Сирмий, чтобы ознакомить его с положением церковных дел на Востоке и предложить выработанное в Анкире вероопределение. На состоявшемся летом 358 г. 3-м Сирмийском соборе была выработана новая вероисповедная формула. По сути это была 2-я формула Антиохийского Собора 341 г. с добавлением учения о том, что Сын подобен Отцу по сущности (см.: *Sozomenus. Historia ecclesiastica* IV, 15; *Epiphanius Constantiensis. Panarion* 73, 2–11).
- 70 *Sed quid differt sive triginta sive septuaginta sive amplius et sive saepius!* — Возможно и иное прочтение: «Но какая разница, идёт ли речь о тридцати или семидесяти [годах], или больше, или чаще?» (Морескини).

одна и начинается от одного (*ab uno incipiens*), и действует и поныне⁷¹. А ты пишешь и говоришь, что и Павел Самосатский, и Маркелл, и Фотин, и теперь Валент и Урсакий, и другие того же рода, уличённые в ереси как нечестивые, были ниспровержены. Неужели потому, что утверждали единосущие (*ὁμοούσιον*)? Нет. Каким же образом они богохульствовали? Самосатский так же, как и Арий, [говоря], что Сын [произошёл] из ничего, и было время, когда Его не было, и что Сын — тварь и совершенно никоим образом не подобен Отцу. А что же [говорили] Маркелл и Фотин? Что Иисус — это просто человек, произошедший от человека и что Иисус существует вне Троицы. А ныне Валент и Урсакий, эти последыши Ария (*reliquiae Aarii*). Таким образом, [у каждого из них было] собственное богохульство, по причине которого они были извержены. А ты⁷², неужели ты победил их потому, что утверждаешь подобосущие (*ὁμοιούσιον*)? Действительно [получается, что], они не утверждали единосущия (*ὁμοούσιον*), а потому и были побеждены!

**<О том, что хотящему ниспровергнуть единосущие, было
бы неплохо привести и разумные доказательства, и свидетельства
Св. Писания в пользу учения о подобосущии>**

29. Итак, давайте рассмотрим и то, что ты говоришь, и то, как ты это говоришь: «Так мыслят все африканцы и восточные»⁷³. Так почему же ты пишешь к ним, чтобы они извергли единосущие (*ὁμοούσιον*) из святой Церкви? Они что признают [подобосущие]?⁷⁴ Значит, не следовало к ним об этом писать. Если же следовало писать, следовало и убеждать их, не только приказанием⁷⁵, но и разумными доводами (*rationibus*), и [свидетельствами] Священных Писаний. Ведь ты должен был не только ниспровергать единосущие (*ὁμοούσιον*), но и доказывать подобосущие (*ὁμοιούσιον*).

71 Скорее всего, речь идёт о Никейском Символе, установленном на единственном к тому времени Вселенском Соборе (СС. 69. Р. 786). Но нельзя исключать, что имеется в виду крещальная формула веры (ср. Мф. 28, 13), установленная Самим Христом и подтверждённая Никейским Собором (*Mario Vittorino. Opere teologiche. P. 258, n. 277*).

72 Т. е. Василий Анкирский.

73 Цитата из послания Василия Анкирского «О единосущии и подобосущии». Имеются в виду восточные епископы — участники Сирмийского собора 358 г. (ср.: *Epiphanius Constantiensis. Panarion 73, 2–11*).

74 *Dicunt?* — Или: «Они это поддерживают?» (Морескини).

75 *iussione*. — Возможно, имеется в виду указ имп. Констанция.

**<Ответ на возражение Василия Анкирского о том, будто признание
единосущия непременно предполагает наличие какой-то
предсуществующей сущности, от которой произошли Отец
и Сын, а также о том, что наличие у Бога многих имён и свойств
не предполагает наличие в Нем акциденций, поскольку все
они совпадают с Его сущностью>**

Теперь же, там и сям⁷⁶ для ниспровержения единосущия (ὁμοουσίου) ты говоришь только, что тем, кто его утверждают, необходимо признать, будто предсуществует [некая] сущность (substantiam praeexistere) и так из неё произошли Отец и Сын. [На это мы] прежде всего [скажем, что в этом] нет необходимости. В самом деле, Бог есть и сущность, и Причина сущности (substantiae causa). Он существует прежде всех сущих и даже всеобщего принципа существования и всеобщего принципа сущности⁷⁷. Ибо от Него как все сущие, так и [их] имена⁷⁸. Итак, от этого Бога, Который есть Первоначало сущности (substantiae principium)⁷⁹, а потому Сам должен быть сущностью, произошёл единосущный (ὁμοούσιος) Сын, [пребывающий] в Нём и с Ним (in ipso et cum ipso)⁸⁰, ибо Сын есть Его *Форма* (forma), *Образ* (imago) и *Очертание* (character) (ср.: Флп. 2, 6; Кол. 1, 15; Евр. 1, 3), без которых Бог не мыслится и [наше] мышление не восходит [к Нему] (ср. 1 Кор. 2, 9)⁸¹.

Однако это не означает, что Бог не является простым и что эти [свойства] в Нём суть нечто иное, чем Он Сам, или как бы акциденции,

76 supra infra. — Или: «с начала до конца» (Адо), «рано или поздно» (Кларк).

77 universae existentialitati et universae essentialitati. — Или: «всего существования самого по себе и всей сущности самой по себе» (Морескини). Вероятно, имеются в виду идеи существования и сущности, или Логос как универсальное Сущее.

78 Ab ipso enim omnia et ea quae sunt et nomina. — Здесь, так же как и в De generatione divini Verbi 2 et 16, Викторин, видимо, имеет в виду платоническую теорию происхождения имен φύσει. В De generatione divini Verbi 16 Сын как первое и всеовершенное Сущее назван даже «первоначалом имён (principium nominum) и первоначалом субстанций» (principium substantiarum). Однако в 28-й главе того же трактата Викторин развивает аристотелевскую конвенциональную теорию имён, говоря, что «поскольку невозможно найти имя, достойное Бога, мы даём Богу имена, исходя из того, что мы знаем, при этом осознавая, что мы употребляем имена в несобственном смысле (non proprie)».

79 Под сущностью здесь, так же как и сходной фразе выше, может подразумеваться как Сын — первое Сущее, а значит, и сущность (впрочем, сущность в большем смысле — это Отец), так и все остальные сущие (ср.: *Marius Victorinus. Adversus Arium I*, 55, 19–20; II, 2, 42).

80 Возможно, намек на пролог Евангелия от Иоанна (ср.: *Marius Victorinus. Adversus Arium II*, 2, 44).

81 nec intellegentia[m] ascendit. — Если принять имеющееся в рукописях разночтение *intellegentiam*, то субъектом будет Бог: «Бог не восходит [в] мышление».

но они суть то же самое, что и Бог⁸². И Бытие особым образом (*sic esse*) единосушно (ὁμοούσιον) [просто] Бытию⁸³. И Бытие — это Отец, а Бытие особым образом (*sic esse*) — это Сын. Ведь Бог — это Бытие, а Бытие особым образом (*sic esse*) — это Слово (Λόγος). Именно это всегда означает то, что говорится: *Я и Отец — одно* (Ин. 10, 30), и: *Отец во Мне и Я в Отце* (ср. Ин. 14, 10), и: *Видевший Меня видел Отца* (Ин. 14, 9). Ведь Они единосушны (ὁμοούσια). Итак, что же хочет сказать тот, кто утверждает, будто должна предсуществовать [некая] сущность, если признать единосушие (ὁμοούσιον)? Что же? Если признать подобосушие (ὁμοιοούσιον), разве нет необходимости точно так же думать, что должна предсуществовать [некая] сущность, от которой эти Двое становятся подобными по сущности (*substantia similia*)? Так что, согласно твоему рассуждению⁸⁴, и ты сталкиваешься той же трудностью, которой опасаясь в случае с единосушием (ὁμοουσίῳ). Или только тебе позволено понимать подобосушие (ὁμοιοούσιον) в том смысле, что Отец даёт сущность Сыну? И разве это не наше [собственное] рассуждение — что единосушие (ὁμοούσιον) заключается в том, что Отец есть причина того, что у Сына есть сущность?⁸⁵

- 82 non tamen quod non sit quod est simplex Deus, et non quod ista quasi aliud quod in ipso sint aut ut accidentia, sed istud ipsum Deum esse. — Как было упомянуто выше, Викторин придерживался доктрины Божественной простоты, согласно которой в Боге нет различий на субстанцию и акциденции, но всё, что в Нём есть — это сущность. См. также: *Marius Victorinus. Adversus Arium I*, 31, 12–14. Впоследствии похожую формулу Божественной простоты будет использовать блаж. Августин; см. *Augustinus. De Trinitate* V, 2, 3; V, 5, 6; VII, 5, 10. Впрочем, следует отметить, что в данном месте речь идёт об именах (особых свойствах) Сына: форма, образ, очертание, которые, по Викторину, совпадают с самой субстанцией Бога, т. е. с Отцом.
- 83 Et sic esse ὁμοούσιον est quod est esse. — По всей вероятности, под «бытием особым образом» Марий Викторин понимает Сына как оформленное и определённое Бытие, которое единосушно Отцу как чистому и неопределённому Бытию.
- 84 Т. е. Василия Анкирского.
- 85 ὁμοούσιον esse Patre causa existente ad hoc ut sit Filio substantia[m]. — В некоторых рукописях есть различение: ὁμοούσιον esse Patre causa existente ad hoc ut sit Filius («единосушие заключается в том, что Отец есть причина существования Сына»).

<Критика понятия подобосущия. О том, что если Слово лишь подобно Богу, то Оно — иной Бог, а также о невозможности быть подобным по сущности, но лишь по качеству, и о том, что в Боге сущность и её образ суть одно единственное Единое>

Ты также признаешь, что Бог есть сущность, ведь ты говоришь, что Отец и Сын подобосущны (ὁμοούσιον). Кто же Кому подобен? Сын — Отцу достоинством и достоинством имён? Но и Отец [подобен] Сыну, ибо все [подобные] подобны чему-то [третьему]⁸⁶. Если это есть подобие и [если] мы исповедуем подобосущие (ὁμοούσιον), то мы говорим о том, что Сын подобен Отцу. Но как в таком случае нам следует понимать сказанное у Исаии? Ведь он говорит: *Прежде Меня не было иного Бога и после Меня не будет подобного* (similis) (ср.: Ис. 43, 10; 46, 9).

30. Итак, что же? Слово (Λόγος) было прежде Бога, или после Бога, или вместе с Богом? Если Оно было прежде Бога, то Бог не есть Нарождённый, и Бог — не Отец и не Начало начал (principium principiorum). А если Оно было после Бога, то не подобно (οὐχ ὁμοιος) [Ему]. Но Оно [Ему] подобно, а значит Оно — иной Бог⁸⁷. Но если это так, то это нечестие.

Ты говоришь, что [Сын подобен] не только по силе, достоинству, Божественности, но и по сущности. Но что значит — быть подобным по сущности (esse substantia simile)? То, что произошло из этой сущности, насколько оно есть сама эта сущность, оно тождественно ей, а не подобно (idem est, non simile). В самом деле, подобным делаются благодаря качеству (qualitate). И это подобие есть подобие по цвету, виду, характеру, силе, форме⁸⁸. А Иисус, то есть Слово (Λόγος), есть Образ Божий, а не подобие. В самом деле, Он называется *Образом Бога* (см.: 2 Кор. 4, 4; 1 Кол. 1, 15), Сам же Бог не есть Образ. Но Бог [существует в] Образе и Бог

86 sic enim sunt omnia ad aliquid. — Или «все вещи существуют по отношению к какой-нибудь вещи» (Морескини). Как поясняет Морескини, имеется в виду, что все вещи могут быть названы подобными по отношению к какой-то другой вещи, но не по сущности (Mario Vittorino. Opere teologiche. P. 260, n. 289). Другой вариант перевода: «Так происходит у всех родственников» (Адо, Кларк) нам представляется туманным по смыслу и далёким от оригинала. Видимо, Марий Викторин хочет применить к омиусианам тот же аргумент, который те адресовали омиусианам: должно быть нечто третье — общее — что делает Отца и Сына подобными друг другу. На самом же деле единосущие предполагают, что сущность Сына — та же самая, что и у Отца, поскольку Он получает её не от какой-то третьей независимой общей сущности, а от Отца.

87 Sed similis alius Deus. — Другой вариант перевода: «Но подобный Бог — это иной Бог» (Адо, Кларк).

88 См. выше, глава 23 и прим. 54.

[существует в] сущности⁸⁹; причём не так, как две [отдельные вещи], ибо существует лишь одна Сущность и один Образ, а значит — один Бог и одно Слово (Λόγος), один Отец и один Сын, и Они — единое (unum). Ведь это Единое и то [второе] Единое не суть два, и поэтому само второе Единое (alterum unum) существует вместе с сущностью, а потому оно не есть иное Единое, но скорее одно единственное Единое⁹⁰.

<Различные определения сущности: подлежащее, определённое нечто, то, что не находится в другом; а также о различии между сущностью как субъектом акциденций и существованием как простой субсистенцией, существующей прежде какой-либо сущности и лишённой акциденций>

Но вернёмся вновь к нашему рассуждению⁹¹. Что же такое, мы скажем, есть сущность (substantiam)? Как определили это древние мудрецы, это есть подлежащее (subiectum), это есть определённое нечто (aliquid) и то, что не находится в другом⁹². Они также проводят различие между существованием и сущностью (differentiam exsistentiae et substantiae)⁹³. В самом деле, существование (exsistentiam) и[ли, точнее], существование само по себе (exsistentialitatem) — это субсистенция, существующая прежде [какой-либо сущности] и лишённая акциденций (praeexsistentem subsistentiam sine accidentibus)⁹⁴, поскольку одни лишь чистые

- 89 Deus imagine et substantia Deus. — Т. е. Бог как сущность — это Отец, а Бог как её Образ (или Форма) — это Сын, но вместе Они — один Бог.
- 90 Unum enim et istud unum non duo, et ideo simul et substantia ipsum quod est alterum unum, et ideo istud non alterum unum, sed magis et solum unum. — Выражение *simul et substantia* (букв. «вместе и по сущности») у Викторина часто означает «единосущие» (см.: *Marius Victorinus. Adversus Arium II*, 12). В целом, данное рассуждение строится на различении и отождествлении двух Единых из платоновского «Парменида»: просто Единого и Единого Сущего. Ср. также: *Marius Victorinus. Adversus Arium I*, 50, 22–26.
- 91 Sed ista et rursus. — Другой вариант перевода: «Но к этому мы еще вернемся».
- 92 Sicuti sapientes et antiqui definierunt: quod subiectum, quod est aliquid, quod est in alio non esse. — Ср. с определением Кандида: *Candidus Arianus. De generatione divina* 2. Это аристотелевское определение сущности в «Категориях» и «Метафизике». Выражение «sapientes et antiqui» мы понимаем как гендиадис.
- 93 Вероятно, имеются в виду платоники, проводившие различие между чистыми идеями (в том числе идеей бытия) как простыми сущностями, в которых сущность и бытие совпадают, и остальными вещами.
- 94 Такое определение субсистенции (subsistentia), т. е. абсолютно независимой сущности, существующей самой по себе и представляющей собой одну лишь чистую субстанцию без акциденций, подходит и для Бога, и для идей («чистых сухих», см. ниже).

сущие⁹⁵ пребывают в одном простом бытии (*solum esse*). А сущность (*substantiam*) — это субъект (*subiectum*) вместе со всеми теми [предикатами], которые суть акциденции (*accidentia*) и которые существуют в сущности неотделимым образом⁹⁶. Однако, когда мы берём существование и сущность в обыденном смысле, мы пользуемся этими именами одинаковым образом всякий раз, когда хотим обозначить, что нечто существует (*esse aliquid*). Итак, пусть будет так в случае как вечных, так и земных [сущих] (*sive in aeternis, sive in mundanis*), ведь позволительно говорить или [об их] существовании (*exsistentiam*), или о сущности (*substantiam*), или о бытии (*quod est esse*)⁹⁷. А истинная сущность (*vera substantia*) в тамошнем [мире] есть движение (*motio*), и не просто движение, но первое движение, которое есть [такой] род [бытия], который есть покой и по этой причине сама сущность⁹⁸. Впрочем, это требует более пространного и иного обсуждения. Пока же мы признаем, что в тамошнем [мире] существует сущность и что она имеет в качестве собственного значения вот что: быть неким сущим (*aliquid ѓв*).

<О том, что Бог есть сущность, против тех, кто отрицает сам термин сущность, а также о том, что производные от слова «сущность» часто встречаются в Св. Писании>

А против тех, кто говорят, что слово «сущность» (*substantia*) не содержится в Священных Писаниях⁹⁹, [мы скажем], что хотя слово «сущность», возможно, и не содержится, но [там] есть производные от сущности

- 95 *puris et solis ipsis quae sunt.* — Вероятно, это бестелесные идеи, среди которых есть высшие роды идей — это само по себе бытие, сама по себе жизнь и само по себе мышление. См. иерархию сущих и не сущих в «*De generatione divini Verbi*».
- 96 *Et dant differentiam exsistentiae et substantiae; exsistentiam quidem et exsistentialitatem praeexsistentem subsistentiam sine accidentibus, puris et solis ipsis quae sunt in eo quod est solum esse, quod subsistent; substantiam autem subiectum cum his omnibus quae sunt accidentia in ipsa inseparabiliter exsistentibus.* — Это один из текстов, относящихся ко II группе философских фрагментов Викторина. Чистое существование (*exsistentia*) или бытие (*solum esse*), которое совпадает с субстанцией и называется субсистенцией, — это Бог и вечные идеи, а сущность (*substantia*) как основа существования присуща лишь составным сущим, состоящих из субстанции и акциденций.
- 97 Т. е. использовать эти термины как синонимы.
- 98 *prima motio quae genus sit et ipsa status et idcirco ipsa substantia.* — Речь идет, прежде всего, о пяти «высших родах» из платоновского «Софиста»: бытие, тождество, различие, покой и движение, каждый из которых есть сама по себе сущность.
- 99 Такова точка зрения омиев. Ср. также: *Marius Victorinus. Adversus Arium I*, 59, где приводимые ниже примеры относятся к Сыну.

(denominata... a substantia). В самом деле, откуда происходит [слово] «насущенный» (ἐπιούσιον), как не от сущности? *Хлеб насущный* (ἐπιούσιον) *дай нам днесь* (ср. Мф. 6, 11)¹⁰⁰. Поскольку Иисус есть жизнь (ср. Ин. 14, 6), и Его тело есть жизнь, а тело — это хлеб (ср. Ин. 6, 51), как сказано: *Я дам вам хлеб* [жизни, спешедший] *с небес* (ср. Ин. 6, 51); следовательно, «насущенный» (ἐπιούσιον) означает: «из самой» или «в самой сущности» (ex ipsa aut in ipsa substantia), и это есть *хлеб жизни* (vitae panem) (ср. Ин. 6, 51)¹⁰¹. Точно так же и Павел в послании к Титу [говорит]: *народ особенный* (περιούσιον; Тит. 2, 14)¹⁰² — «народ, находящийся рядом с сущностью» (circa substantiam), то есть, «рядом с жизнью» (circa vitam), как и в [молитве] возношения [Св. Даров] (in oblatione) говорится: «Очисти Себе народ, живущий около [Тебя] (populum circumvitalem)¹⁰³, ревностный к добрым делам (ср. Тит. 2, 14), собирающийся вокруг Твоей сущности (circa tuam substantiam venientem)»¹⁰⁴. Мне кажется, что то же самое обозначается и у пророка Иеремии, где он говорит: *Ибо кто стоял в сущности Господа* (in substantia Domini)¹⁰⁵ *и видел Слово Его? Кто внимал ухом и услышал?* (Иер. 23, 18). И немного далее он говорит: *Если бы они стояли в Моей сущности* (in substantia mea; Иер. 23, 22)¹⁰⁶. Но вместо «в сущности» (in substantia) они¹⁰⁷ пишут «[в] ипостаси» (subsistentia), а не в сущности. Однако если кто-нибудь верно понимает смысл, то он не находит ничего, кроме этого: если бы кто-нибудь стоял в бытии Бога (in eo quod Dei est esse), то есть в сущности (in substantia), в которой [находится] *единосущный Сын* (ὁμοούσιος filius), он сразу видел бы Слово Его

100 Да panem nobis ἐπιούσιον, hodiernum. — Или: *Дай нам хлеб насущный, дневной* (Адо). Следует отметить, что это неверная этимология слова ἐπιούσιος, которое производно не от глагола «быть», а от глагола «приходить». Но она была широко распространена среди раннехристианских авторов, в частности, у Оригена (*Origenes. De oratione* 27), откуда её мог заимствовать Марий Викторин.

101 См. также: *Marius Victorinus. Adversus Arium* II, 8.

102 Слово περιούσιος производное от περιουσία («избыток», «изобилие»), буквально означает «изобильный», «выдающийся», «необыкновенный» (см. также *Marius Victorinus. Adversus Arium* II, 8).

103 Букв. «народ околожизненный». Мы следуем интерпретации Морескини. Другой вариант перевода: «крепко стоящий в жизни» (Кларк), «находящийся рядом с жизнью» (Адо).

104 Т. е., вероятно, вокруг Евхаристии, которая есть Тело Христово и Хлеб жизни (см. также *Marius Victorinus. Adversus Arium* II, 8).

105 В Синод. пер.: *в совете Господа*. В LXX: ἐν ὑποστάσει κυρίου. Вероятно, Марий Викторин следует разночтению: ἐν ὑποστάσει κυρίου.

106 В Синод. пер.: *в Моем совете*. В LXX: ἐν τῇ ὑποστάσει μου. Толкование на это место есть также у свт. Илария Пиктавийского (*Hilarius Pictavensis. De Trinitate* I, 18).

107 Т. е., вероятно, омии, которые стремились исключить сам термин «сущность».

(Λόγος eius)¹⁰⁸. Ведь мы должны считать пребывающим внутри нечто, что не есть внутреннее¹⁰⁹ — Ум (τὸν Νοῦν)¹¹⁰, [существующий] в ипостаси Бога (in subsistentia Dei), то есть в сущности (in substantia), и мы сразу познаем Бога и Его Слово (Λόγος). Ибо Они единосущны (ὁμοούσιον) и Оба вместе одно (simul ambo unum)¹¹¹.

**<О том, что сущность Бога есть само Его бытие, которое
также называется Светом и Духом, и что бытие в Боге не есть
акциденция>**

31. Но ты [это] увидишь. Предположительно скажем (subponamus dicere), что сущность Бога есть бытие (id illud quod est esse) и [сущность] Иисуса — тоже бытие (τοῦ Ἰησοῦ quod est esse). И благочестие [заключается в] исповедании того, что Бог существует (esse Deum). Итак, какова же сущность Бога, если о сущности говорится даже в отношении земных вещей? Необходимо ли говорить, что Бог есть сущность среди вечных сущих так же, как животное, или как человек? Но ты [это] увидишь. [Сущность Бога] есть Сам Бог согласно бытию (ipsum Deum iuxta quod est esse)¹¹², что мы называем также *Светом*, или *Духом*, или самим Бытием (ipsum esse), или Потенцией бытия (potentiam eius quod est esse), или всеобщим Мышлением (intellegentiam universalem), или Потенцией всеобщего Мышления, или всеобщей Жизни, или Действия¹¹³, или чего-то иного того же рода, в чем заключается источник

108 si quis in eo quod Dei est esse steterit, hoc est in substantia, quod in ipsa ὁμοούσιος Filius, statim Λόγος eius vidit. — Если *quod* рассматривать как союз «поскольку», а *vidit* — как форму настоящего времени, перевод может быть таков (с перестановкой клаузул): «Если кто-нибудь стоял в бытии Бога, то есть в сущности (in substantia), он сразу видит Слово Его, поскольку Оно есть Его единосущный Сын» (Кларк).

109 Debemus enim quod interius non est, interius aliquid stare facere. — Букв. «сделать стоящим внутри». Речь идёт о Логосе как экстериоризации внутренней потенции Отца.

110 В системе Мария Викторина Ум соответствует Сыну-Логосу, но не в аспекте жизни, а в аспекте мышления, поэтому точнее соотносить Его со Святым Духом.

111 Таково одно из значений понятия «единосущие».

112 Совпадение в Боге сущности и бытия есть следствие доктрины Божественной простоты.

113 potentiam universalis intellegentiae aut universalis vitae vel actionis. — Эти определения вместе с бытием образуют «умопостигаемую триаду»: *бытие, жизнь, мышление*, которая, в целом, соответствует ипостасям Святой Троицы. Но в данном случае Марий Викторин делает упор на доктрине Божественной простоты, утверждая, что в Боге эти определения совпадают с самой сущностью (субстанцией), а не представляют собой её свойства (акциденции, см. ниже). Кроме того, он относит все эти свойства в потенциальном виде к Отцу, Который есть Потенция бытия, жизни и мышления (см.: *Marius Victorinus. De generatione divini Verbi 2, 21–23; Idem. Adversus Arium I, 41, 42–50*).

бытия всех истинно сущих и сущих¹¹⁴. Вместе с тем, в Священных Писаниях говорится, что Бог есть *Свет* (ср.: 1 Ин. 1, 5; Ин. 8, 12; 9, 5) и что Он есть *Дух* (ср. Ин. 2, 24). Но эти [выражения] означают сущность (substantiam), а не акциденцию (accidens). В самом деле, кому первому привходит бытие (quod est esse accidit), если оно акциденция? Никому. Ведь невозможно, чтобы выше бытия было нечто, что над бытием¹¹⁵. Следовательно, Свет и Дух — это сущность согласно бытию (substantia iuxta quod est esse). Но поскольку все тамошние вещи простые и несоставные, то Свет и Дух тождественны¹¹⁶.

**<О том, что Слово есть Образ Бога и Его Воля и что Оно произошло
из потенции Отца как внутреннего Слова>**

Но существует [один] Образ Света и Духа, [рождённый] не по необходимости природы, а по воле величия Отца¹¹⁷. Ведь [Отец] Сам определил Самого Себя. И потому говорится: «Ты мыслишь Самого Себя»¹¹⁸.

114 in quo sit fontem esse omnium eorum quae vere sunt aut quae sunt. — О различии истинно сущих (умопостигаемых идей) и сущих (разумных душ, а также в более широком смысле — телесных вещей) см.: *Marius Victorinus. De generatione divini Verbi* 6–8. См. об этом также нашу статью: *Фокин А. Р. Модусы сущего и не сущего у Мариа Викторина // Платоновские исследования. 2016. Вып. 4. С. 130–169.*

115 ultra esse aliquid supra quod est esse. — Или «чтобы было нечто сверх, над бытием» (Кларк).

116 Quod enim simplex et inconpositum quae ibi, et idem lumen et spiritus. — Тождество различных определений Бога между собой — это также следствие доктрины Божественной простоты.

117 non a necessitate naturae, sed voluntate magnitudinis Patris. — Данное утверждение лишь внешне напоминает точку зрения крайних ариан, учивших, что Сын рожден по воле Отца и есть Сын воли. Ниже Марий Викторин, следуя аргументации восточных никейцев (см., например: *Athanasius Alexandrinus. Contra Arianos* III, 59–64; *Gregorius Nazianzenus. Oratio* 29, 6), просто отождествляет Сына с Волей Отца.

118 Ipse enim se ipsum circumterminavit. Et idcirco dicitur: tu te ipsum intellegis (ср.: *Marius Victorinus. Adversus Arium* IV, 18, 44 – 33, 25; IV, 28, 5–10; *Idem. Commentarius in epistulam Pauli ad Philippenses* 2, 5 // PL. 8. Col. 1207C; ср. *Gregorius Nazianzenus. Oratio* 30). — Сын (точнее, Святой Дух) как Мышление есть определение Отца как чистого Бытия. В основе этого учения Мариа Викторина о самоопределении и самопознании Бога лежит платоновское представление о Едином как «гипостазировавшем самого себя» (ὑποστήσας ἑαυτόν: *Plotinus. Enneades* VI, 8, 10, 24; VI, 8, 13, 50–59) или «определившем само себя» (ἔν ὠρίσθη: *Enneades* VI, 7, 17, 25). Действительно, согласно Плотину, воля и сущность Единого тождественны (ἡ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἡ οὐσία ταύτων), и поэтому как Оно захотело, так и существует (*Enneades* VI, 8, 13, 7–9). Единое «как бы опирается само на себя и как бы взирает само на себя, и это взирание на самого себя есть как бы Его бытие, будто бы Оно производит само себя. Следовательно, оно существует не как придётся, но как само желает; и эта воля не какая попало, и не просто так случилось; ибо эта воля, будучи направленной на наилучшее, не может быть необдуманной» (*Enneades* VI, 8, 16, 19–24).

Но [Отец] умопостигаем также для Сына¹¹⁹. Следовательно, Сын [пребывает] в Отце [как Его] Образ, Форма, Слово (Λόγος) и Воля Отца (voluntas patris). Насколько Он есть воля Отца, Он — иной; и насколько Он есть Воля Отца, Он — Сын. Ведь всякая воля есть порождение¹²⁰. А насколько Он есть всеобщая Воля (universalis voluntas), Он — Единородный. В самом деле, один лишь раз (semel) Слово всей полноты [сущего] (totius plenitudinis Λόγος) произошло благодаря потенции Бога¹²¹. И эта потенция, сама будучи [внутренним] Словом (Λόγος), породила Слово (Λόγον), то есть привела его в проявленное состояние и в действие¹²². Вот таким образом по воле Отца само Слово (Λόγος) и Сын явился как Воля. Итак, Воля Бога (Dei voluntas) есть Слово (Λόγος), Которое с Богом есть всегда и есть у Него (ad ipsum; ср. Ин. 1, 1), и сама Воля есть Сыновство¹²³. Следовательно, Отец — это Тот, Чья есть Воля; а Сын — это Воля, и Воля есть Само Слово (Λόγος). Значит, Слово (Λόγος) есть Сын.

**<О том, что Слово Божие не есть некая речь, но творческая Сила,
созидающая все сущее, а также Форма Бога, делающая возможным
Его познание>**

В самом деле, Слово (Λόγος) не есть некая речь (locutio quaedam), но Сила для созидания чего-либо (potentia ad creandum aliquid), словесно определяющая (confabulans) для тех сущих, которые в будущем придут в бытие, сообразно силе бытийности (secundum ὀντότητα virtutem)¹²⁴, каждому его собственную сущность (propriam substantiam). И само Слово

119 Filio intellegibilis. — Другой допустимый вариант перевода: «Но [Отец] умопостигаем также по причине Сына» (Адо, Кларк) нам кажется менее подходящим по контексту.

120 Omnis enim voluntas progenies est. — Данная фраза допускает как теологическое, так и когнитивное прочтение, основанное на представлениях Мария Викторина об устройстве человеческой души и познания, в котором воля рождается из сущности души как деятельная сила. Впоследствии блаж. Августин в качестве порождения («сына», proles) ума (mens) рассматривал познание (notitia), или внутреннее слово (verbum interius), рождающееся от него в процессе самопознания под действием устремления воли, или желания (appetitus, intentio voluntatis: *Augustinus Hipponensis. De Trinitate IX 12,18; XI, 7, 11–12; XV, 26, 47*).

121 prosiluit potentia Dei. — Или «произошло из потенции Бога» (Адо, Кларк).

122 in manifestationem et operationem adduxit. — Ср.: *Marius Victorinus. De generatione divini Verbi 14: τὸ ὄν in manifestationem adduxit et genuit*.

123 ipsa voluntas filietas est. — Вот окончательное отождествление Сына в Волей Бога, а не с её результатом или производением.

124 ὀντότης — «бытийность», т. е. «бытие само по себе», «идея бытия» или «принцип бытия».

(Λόγος) есть Форма, которая есть Познание Бога (cognoscentia Dei)¹²⁵. Действительно, познание [Бога] происходит посредством Слова (per Λόγον)¹²⁶, из-за чего сказано: *Слово (Λόγος) было у Бога (ad Deum; Ин. 1, 1)*. И Слово (Λόγος), есть *Глагол (Verbum), Свет от Света или Дух от Духа*¹²⁷ и сущность от сущности, но не первая и вторая согласно времени, а поскольку [Один] есть причина бытия Другого¹²⁸, по силе же Они всегда вместе¹²⁹. В самом деле, *Сияние (effulgentia)* не отсечено от *Света* (ср.: Прем. 7, 25; Евр. 1, 3), но всегда есть во Свете, и Сам [Сын], будучи Светом, производит все, и будучи Словом (Λόγος), Сам Себя приводит в движение (a se se movens)¹³⁰, и всегда движется, поскольку обладает богатством — всемогущим Бытием (omnipotentem esse), принадлежащим Отцу.

**<О том, что Сын, будучи Волей Отца, порождает Сам Себя,
но только благодаря потенции Отца, и об Их единосущии>**

32. Итак, каково же это подобие, какова же эта встреча [двух разных понятий] в рождении Сына, чтобы Он, как ты говоришь, сотворился и родился?¹³¹ Отец есть движущий Сам Себя (a se se movens pater), и Сын есть порождающий Сам Себя (a se se generans filius), но Сын порождает Сам

- 125 Т. е., вероятно, знание Богом Самого Себя, или самопознание, которое, строго говоря, соответствует у Викторина не Логосу, а Святому Духу, Который и есть «Познание Самого Себя» (sui ipsius cognoscentia: *Marius Victorinus. Adversus Arium I, 57, 28–29*). Возможно и когнитивное прочтение: Слово есть как бы «средство познания Бога» — то, что открывает Бога и тем самым делает возможным Его познание со стороны разумных творений.
- 126 Per Λόγον enim solum cognoscentia efficitur. — Опять-таки, здесь возможно как теологическое, так и когнитивное прочтение: не только Божественное, но и человеческое познание происходит путём образования в уме внутреннего слова (внутренней речи), которое соответствует понятию и объективирует содержание человеческого ума.
- 127 Аллюзия на слова Символа веры.
- 128 causa est alii, ut sit. — Т. е. Отец есть причина бытия Сына.
- 129 potentia semper simul. — Другой возможный вариант перевода: «...один есть причина другого, так что по силе Они всегда вместе» (Кларк) не учитывает, что *ut sit* (см. предыдущее прим.) стоит в ед. ч.
- 130 Ср.: a se se generans (*Marius Victorinus. Adversus Arium I, 32, 3–4*). Это представление о самопорождении Сына (заимствованное, возможно, у Порфирия) занимает важное место в тринитарной мысли Мариа Викторина.
- 131 Quae igitur hic similitudo, quae conlissio, ut efficiatur et generetur, ut dicis, ad generationem Filii? — В некоторых рукописях вместо слова *conlissio* стоит *consilio* (букв. «советом» или «по совету»). По мнению П. Адо, *conlissio* означает здесь логическое слияние двух понятий: творения и рождения — для описания модуса происхождения Сына от Отца (см.: *Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. 1. P. 31–32*).

Себя благодаря потенции Отца (*potentia patris se se generans*), ведь Сын есть Воля (*voluntas*). В самом деле, посмотри, если сама воля не есть самопорождающая (*a se se generans*), она уже не есть воля. Но поскольку это Воля Бога, то, конечно, она рождается в Боге как порождающая [себя] (*ipsa quae sit generans*), и поэтому Бог есть Отец, а Сын — [Его] Воля, Два суть одно (*utrumque unum*), точнее одно и единственное Единое (*unum et solum unum*), не благодаря соединению (*counitione*), но благодаря простоте (*simplicitate*). Ведь Воля произошла в качестве деятельной Силы (*progressa... in potentiam actuosam*) посредством своего собственного и тождественного движения (*propria et eadem motione*), при этом не отделившись от сущности¹³². Таким образом, эти три — сущность, движение, воля (*substantia, motio, voluntas*)¹³³ — там суть одно (*unum*). Итак, Отец есть сущность и, согласно этому самому, есть также движение и воля. И наоборот, Сын есть движение и воля и, согласно этому самому, есть также сущность¹³⁴. В этом и заключается единосущие (*ὁμοούσιον*).

**<Пример единосущия в душе, которая есть бестелесная
сущность, обладающая потенцией жизни и мышления, которые
суть её формы, происходящие от источника всякой жизни
и мышления — Слова и Св. Духа, а также о материи и том,
что придаёт ей определённую>**

Давайте ради примера воспользуемся тем, о чём я сейчас скажу¹³⁵. Действительно, теперь надлежит сказать, что душа находится в человеческом теле, хотя многие говорят, что тело находится в душе¹³⁶, но в данный момент в соответствии обычным словоупотреблением пусть душа будет

132 Т. е. от Отца.

133 В данном случае речь идёт не о всей Троице, но лишь о двух её Ипостасях — Отце, Который здесь обозначен как сущность, и Сыне, Который есть её движение и воля.

134 *Substantia Pater, iuxta id ipsum motio et voluntas. Rursus, Filius motio et voluntas, et iuxta id ipsum et substantia.* — Другими словами, согласно принципу превалирования, Отец есть в первую очередь сущность, потенциально содержащая в себе своё движение и волю; а Сын есть в первую очередь движение и воля, которые являются актуализацией сущности.

135 Далее следует рассуждение, относящееся ко II группе философских фрагментов (см.: *Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. 2. P. 22–23*).

136 Скорее всего, имеются в виду платоники, согласно которым душа (не только мировая), будучи вездесущей, объемлет собою тело и воздействует на него, в то время как тело не может объять бестелесной души, не имеющей пространственных границ (см.: *Nemesius Emesenus. De natura hominis 3 // Nemesii Emeseni de natura hominis / ed. M. Morani. Leipzig, 1987. P. 40:22 – 41:5.7–10*).

находиться в теле. Насколько она есть душа, она есть сущность (*substantia*), так же как материя (ὑλη) или тело [тоже суть сущности]. Ведь в земном мире это суть две [разные] сущности (*duae substantiae*)¹³⁷. Материя (ὑλη) обладает формой, то есть видом (*speciem*), чтобы ей быть телом или чем-то ещё, что есть нечто единое материально (*unum quiddam ὑλικῶς est*), собранное в массу; ведь необходимо, чтобы нечто было определённым количеством (*quandam quantitatem esse*), и, следовательно, все материальное (*hylicum*) должно обладать какой-либо величиной, ведь материя (ὑλη) таким образом получает определённую благодаря количеству, чтобы самостоятельно существовать и быть сущностью (*ut subsistat et substantia fiat*), будучи чем-то определённым. Точно таким же образом и душа, будучи бестелесной сущностью (*substantia incorporealis*), имеет своё определение и образ (*definitionem et imaginem*) — жизненную и мыслительную силу (*vivalem potentiam et intellegentialem*)¹³⁸, ведь она наделена двумя потенциями (*bipotens*) и характеризуется двойственным светом (*gemini luminis*)¹³⁹. В самом деле, она¹⁴⁰ и животворит, наделяя жизнью животных (*vitam dans animalibus*), и имеет врождённый и единосущный ум (*innatum τὸν νοῦν et ὁμοούσιον*)¹⁴¹, и по этой причине

- 137 Т. е. нематериальная душа и материальное тело. О параллелях между душой и материей см.: *Marius Victorinus. De generatione divini Verbi* 10.
- 138 Другими словами, наша душа, будучи определённой сущностью (*substantia*), т. е. обладая самостоятельным существованием, или бытием (*esse*), представляет собой единичное сущее (*unum ὄν*), нераздельно соединившее в себе своё бытие, жизнь и мышление. В ней жизнь не есть что-то совершенно отличное от бытия, но является его определённой формой и проявлением, а мышление, в свою очередь, не есть что-то совершенно отличное от жизни и бытия, но является их формой и проявлением. Таким образом, будучи единой по числу и по сущности, наша душа тройственна в образах своего бытия, которые вследствие этого единства сущности единосущны друг другу (*consubstantiales*). См.: *Marius Victorinus. Adversus Arium* I, 20, 24–37; I, 32, 16–78; I, 61, 1–64, 8.
- 139 По мнению П. Адо (см.: *Hadot P. L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez Saint Augustin // Studia patristica. 1962. Vol. 6. P. 436*), определение души как *gemini luminis* (букв. «двойного света»), выражающее идею «бипотенциальности души», заимствовано Викторином из «Халдейских оракулов» (или из порфириевского Комментария к ним), где применительно к душе использовано следующее определение: ἀλκής ἀμφίφραοῦς («двусильной силы»; *Oracula chaldaica (fragmenta)* 1, 3–4).
- 140 В данном случае речь идёт уже не о человеческой, а о мировой душе, представление о которой Марий Викторин заимствовал из платонической традиции, восходящей к платоновскому «Тимею».
- 141 По всей вероятности, этот врождённый ум есть собственный ум души, являющийся отражением высшего всеобщего Ума — Логоса. В других местах Викторин различает в человеке две души и два ума — небесный и материальный.

[в ней] все единосущны (ὁμοούσια omnia)¹⁴². Ведь душа одновременно есть сущность и движение (substantia et motus), так как она пребывает одной и той же как субъект (secundum subiectum)¹⁴³, насколько она живёт и животворит и насколько мыслит и является мышлением благодаря движению, [которое] едино (una motione), так же как и она сама едина, и которое есть её форма (species ipsius). Действительно, душа получает определённую благодаря движению и существует как единое сущее (unum ὄν), обладая двойной потенцией (duplici potentia), заключающейся в едином движении жизни и мышления (in uno motu... vitae et intellegentiae). При этом душа, конечно, остаётся бесстрастной¹⁴⁴, но в процессе действия (in actione)¹⁴⁵ две [потенции] существуют в одном движении (in una motione), и это есть то, что порождается и [есть как бы] едиnorodный сын души (filius unigenitus animae), который существует одновременно как жизнь [и] как ум (ipse vita, ipse νοῦς)¹⁴⁶. И жизнь есть первая потенция (prima potentia) [души] вместе с её бытием. В самом деле, жизнь есть то, благодаря чему душа существует¹⁴⁷. И это свойственное ей самой бытие, которое есть её сущность, одновременно есть и жизнь, и превыше жизни (et vita est et supra vitam est). Действительно, душа не оживляет что-то иное, ни даже саму себя, ведь она не получает [жизнь] словно нечто иное от кого-то другого. Но для неё быть (esse) есть то же, что и двигаться и быть движением (motionem esse)¹⁴⁸; и то, что есть движение, есть то же, что и жизнь (vita), а то, что есть жизнь, есть то же, что и мышление (intellegentia)¹⁴⁹. Ведь они принадлежат к сущности (substantialia), я говорю о движениях (motiones): жизни и мышлению

142 Т. е. сущность, жизнь и ум.

143 Душа, как и материя, не только имеет свою форму, но и является субъектом (см.: *Marius Victorinus. De generatione divini Verbi* 7, 20–22).

144 Inpassionaliter quidem ista. — Если *ista* интерпретировать как ср. р. мн. ч., то перевод может быть таков: «Все эти вещи, конечно, существуют бесстрастно» (Морескини).

145 Или «в действии».

146 Интересно, что немного выше в § 31 «порождением» (progenies = «сын», «отпрыск») души Викторин считал волю; здесь же он возвращается к неоплатонической теории «умопостигаемой триады», которую он переносит на душу. Ср. со сходным рассуждением Августина: порождение (proles) души (точнее: ума — mens) — это его «знание себя» (notitia ejus) или «слово о самом себе» (de se ipsa verbum): *Augustinus. De Trinitate* IX 12, 18.

147 Quo enim est, hoc est quod est vita. — Другой допустимый вариант перевода: «Посредством самого своего бытия она есть жизнь» (Адо, Кларк).

148 Ср.: *Marius Victorinus. De generatione divini Verbi* 10, 20–21. Ср. также с платоновским определением души как «самодвижения» в «Федре» (*Plato. Phaedrus* 245c).

149 Вот полная экспликация «умопостигаемой триады» применительно к душе.

(*vitam, intellegentiam*)¹⁵⁰, не подразумевая при этом какое-либо из чувственно-воспринимаемых движений или перемещение в пространстве. Следовательно, эти два [движения] — жизнь и мышление — единосущны бытию (*ὁμοούσια sunt ei quod est esse*), то есть душе; и эти два суть одно движение (*una motio*). При этом первая потенция есть жизнь. В самом деле, жизнь, насколько она существует, есть форма бытия¹⁵¹, ведь первая потенция движения (*prima potentia motionis*) придает определенность неопределенному бытию (*definit... infinitum esse*). А вторая потенция есть само познание (*ipsa notio*), поскольку то, что получает определенность, схватывается также мышлением (*intellegentia*); и мышление рождено от жизни и оно само есть сущность (*substantia*), насколько оно есть самосущее мышление (*iuxta quod est intellegentia et subsistens*), будучи произведено самим собой из сущности жизни (*per semet ipsam deducta a substantia vitae*). Итак, эти два суть одно и одно согласно движению (*unum iuxta motum*), будучи однородным сыном души (*filius unigenitus animae*), которая, насколько она есть душа, не претерпевает [от этого рождения] никакого страдания. По этой причине [душа] есть мать или отец однородного сына, так что движение произошло [от неё] как двойная сила (*motione in duplicem potentiam procedente*), которая одна лишь испытывает страдание. Ведь движение есть страдание и страдание в движении (*motione passio*). В самом деле, в движении есть и движение, и покой (*motio et status*); а быть в покое, когда находишься в движении, есть страдание, и приходиться в движение из состояния покоя также есть страдание. Значит, движение [есть страдание]. Следовательно, всякое страдание происходит из-за движения. При этом оно¹⁵² двойное: сообразно жизни и сообразно мышлению. В самом деле, страдание сообразно жизни заключается в том, что жизнь нуждается в чём-то ином, которое она хочет оживотворить (*vivefacere*)¹⁵³, и по этой причине, насколько она причастна этому, она испытывает и другие страдания, вплоть до смерти¹⁵⁴.

150 Для Викторина жизнь и мышление как души, так и Бога — это одно и то же движение сущности души, но имеющее разную направленность: жизнь — это движение от бытия, а мышление — возвратное движение к бытию. Оба они принадлежат к сущности души и проявляют её.

151 *forma enim eo quod est esse vita est.* — Другой перевод: «Жизнь есть форма благодаря своему бытию» (Адо, Кларк), представляется не соответствующим логике рассуждения Викторина.

152 Наес. — Т. е. страдание.

153 Т. е. тело.

154 Вероятно, речь идёт о всеобщей душе (представление о ней Викторин заимствовал у Платона, см.: *Plato. Timaeus* 30 b, 34 b–37 c) которая простирается повсюду в мире

А страдание сообразно мышлению заключается в том, что и оно нуждается в умопостигаемом (*quod intellegibile est*), чтобы существовать как мышление (*ut intellegentia subsistat*); и оно ещё более подвергается страданиям и немощам, [когда] вращается в чувственных предметах и с помощью воображения (*per fantasiam*) вводится в заблуждение относительно ложного бытия¹⁵⁵. Итак, хотя существуют эти [два движения], которые всё это претерпевают, душа сохраняется как сущность (*iuxta substantiam*), содержа в семени движения потенцию жизни и мышления. И поскольку эта потенция пребывает вечно, [в душе] загораются жизнь и мышление, скорее же душа их вознесёт ввысь, если она, пробудившись, восстанет [и обратится] к Жизни–источнику (*fontanam vitam*), то есть ко Христу, и к Мышлению–источнику (*fontanam intellegentiam*), то есть к Святому Духу¹⁵⁶.

Источники

- Marii Victorini Opera*. Pars I. Opera theologica / ed. P. Henry, P. Hadot. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971. (CSEL; vol. 83/1).
- Marius Victorinus*. Opera theologica / ed. A. Locher. Leipzig: G. B. Teubner, 1976.
- Marius Victorinus*. Theological Treatises on the Trinity / transl. by M. T. Clark. Washington: Catholic University of America Press, 1981.
- Mario Vittorino*. Opere teologiche / a cura di C. Moreschini con la collaborazione di C. O. Tommasi. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 2007.
- Marius Victorinus*. Traités théologiques sur la Trinité I–II / texte Etabli par P. Henry, introd., trad. et not. par P. Hadot. Paris: Cerf, 1960. (SC; vol. 68–69).
- Nemesii Emeseni de natura hominis* / ed. M. Morani. Leipzig: Teubner, 1987. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

вплоть до мёртвой материи, которую она также стремится оживить (см.: *Marius Victorinus*. De generatione divini Verbi 10, 1–36; Adversus Arium I, 64, 1–5; IV, 5, 10–11; IV, 11, 13–14); или о человеческой душе, страдающей своему телу вплоть до смерти, хотя сама душа, разумеется, бессмертна.

155 *per fantasiam in falsam subsistentiam circumducitur*. – Или: «посредством воображения устремляется к ложному бытию».

156 Жизнь и мышление души – лишь производные от источника всякой жизни и мышления – Логоса и Святого Духа, Которые суть первичная Жизнь и первичное Мышление.

Литература

- Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1–4. СПб: Тип. М. Меркушева, 1908–1918; М.: Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994².
- Попов И. В.* Святой Иларий, епископ Пиктавийский // *Попов И. В.* Труды по патрологии. Сергиев Посад: СТСЛ; МДА, 2004. Т. 1. С. 417–734.
- Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Тринитарный вопрос. Сергиев Посад: М. С. Елов, 1914.
- Фокин А. Р.* Христианский платонизм Мария Викторина. М.: Центр библейско-патрологических исследований, 2007.
- Фокин А. Р.* Иларий Пиктавийский // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. Т. 22. С. 77–103.
- Фокин А. Р.* Модусы сущего и не сущего у Мария Викторина // Платоновские исследования. 2016. Вып. 4. С. 130–169.
- Фокин А. Р.* «Intellegentia simplicitatis»: доктрина божественной простоты у Мария Викторина, ее философские источники и богословское значение // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 78. С. 27–45.
- Фокин А. Р.* Критика и апология учения о «подобосущии» в латинской патристике IV века: Марий Викторин versus Иларий Пиктавийский // Вестник ПСТГУ. Серия I. «Богословие. Философия. Религиоведение». 2019. Вып. 85. С. 31–51.
- Фокин А. Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М.: ОЦАД, 2014.
- Abogado J.* Hilary of Poitiers on Conciliating the Homouseans and the Homoeouseans: An Inquiry on the Fourth-Century Trinitarian Controversy. Bern: Peter Lang, 2016.
- Ayres L.* Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth Century Trinitarian Theology. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Bethune-Baker J. F.* The Meaning of Homoousios in the «Constantinopolitan» Creed. Cambridge: Cambridge University Press, 1901.
- Cooustant P.* Vita sancti Hilarii Pictaviensis episcopi ex ipsius scriptis ac veterum monumentis concinnata // PL. T. 9. Col. 125–184.
- Erismann Ch.* Identité et ressemblance: Marius Victorinus, théologien et lecteur d'Aristote // Études philosophiques. 2012. Vol. 101 (2). P. 181–190.
- Gummerus J.* Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Leipzig: A. Deichert, 1900.
- Hadot P.* Introduction // *Marius Victorinus.* Traités théologiques sur la Trinité I. Paris: Cerf, 1960. (SC; vol. 68). P. 7–89.
- Hadot P.* L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez Saint Augustin // *Studia patristica.* 1962. Vol. 6. P. 409–442.
- Hadot P.* Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres. Paris: Études augustiniennes, 1971.
- Hadot P.* Porphyre et Victorinus. Vol. 1–2. Paris: Études augustiniennes, 1968.
- Hanson R. P. C.* Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318–381. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988.
- Henne P.* Introduction à Hilaire de Poitiers. Paris: Cerf, 2006.

- Meslin M.* Les ariens d'Occident 335–430. Paris: Seuil, 1967.
- Simonetti M.* La crisi ariana nel IV secolo. Roma: Institutum Patristicum «Augustinianum», 1975.
- Stenson J. N.* Basil of Ancyra and the Course of Nicene Orthodoxy. (Diss.). University of Oxford, 1983.
- Stenson J. N.* Basil of Ancyra on the Meaning of Homoousios // Arianism: Historical and Theological Reassessment / ed. R. C. Gregg. Cambridge (Mass.): Philadelphia Patristic Foundation, 1985. P. 267–279.

Marius Victorinus. Treatise «Against Arius» (fragments)

Translation from Latin, introduction and notes

Alexey R. Fokin

Doctor of Philosophy

Leading Researcher at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences

Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Goncharnaya st. 12, building 1, Institute of Philosophy RAS, Moscow 109240, Russia

al-fokin@yandex.ru

For citation: “*Marius Victorinus. Treatise ‘Against Arius’ (fragments)*”. Translation from Latin, introduction and notes by Alexey R. Fokin. *Metaphrast*, № 1 (3), 2020, pp. 84–120 (in Russian). DOI: 10.31802/METAFRAST.2020.3.1.003

Abstract. The article contains a commented translation of chapters 20 to 23 and 28 to 32 of Marius Victorinus’ treatise «Against Arius», where he makes a discussion with Homoousians and refutes their theses, exposed in a letter of Basil, bishop of Ankyra, the leader of Homoousians «On the similarity in substance». According to Victorinus, their doctrine is not only a betrayal of the Nicene doctrine of the consubstantiality of the Father and the Son, but also contains contradiction to the Aristotelian logic, according to which there can be a similarity only in quality, but not in substance. The introductory article provides a brief overview of the Homoousians and their position in the history of the Arian controversy, and also discusses the controversial reaction of the Western Niceneans to the doctrine of «the similarity in substance».

Keywords: Christianity, theology, Arian controversy, trinitarian theology, substance, quality, unity, identity, similarity, St. Hilary of Poitiers, Marius Victorinus.

References

- Abogado J. (2016) *Hilary of Poitiers on Conciliating the Homoeuseans and the Homoeouseans: An Inquiry on the Fourth-Century Trinitarian Controversy*. Bern: Peter Lang.
- Ayres L. (2004) *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press.

- Bolotov V. V. (1994) *Lekcii po istorii Drevnej Cerkvi* [Lectures on the History of the Ancient Church]. Moscow: Spaso-Preobrazhenskij Valaamskij Stavropigial'nyj monastyr', vols. 1–4 (in Russian).
- Clark M. T. (ed.) (1981) *Marius Victorinus. Theological Treatises on the Trinity*. Washington: Catholic University of America Press.
- Erismann Ch. (2012) "Identité et ressemblance: Marius Victorinus, théologien et lecteur d'Aristote". *Études philosophiques*, vol. 101 (2), pp. 181–190.
- Fokin A. R. (2007) *Hristianskij platonizm Mariya Viktorina* [The Christian Platonism of Marius Victorinus]. Moscow: Centr biblejsko-patrologicheskikh issledovanij (in Russian).
- Fokin A. R. (2009) "Ilarij Piktavijskij" ["Hilary of Poitiers"]. *Pravoslavnaja enciklopedija* [Orthodox Encyclopedia], vol. 22, pp. 77–103 (in Russian).
- Fokin A. R. (2014) *Formirovanie trinitarnoj doktriny v latinskoj patristike* [Formation of the Trinitarian Doctrine in Latin Patristics]. Moscow: OCAD (in Russian).
- Fokin A. R. (2016) "Modusy sushchego i ne sushchego u Mariya Viktorina" ["Modes of Being and Non-Being in Marius Victorinus"]. *Platonovskie issledovaniya*, iss. 4, pp. 130–169 (in Russian).
- Fokin A. R. (2018) "Intellegentia simplicitatis': doktrina bozhestvennoj prostoty u Mariya Viktorina, eyo filosofskie istochniki i bogoslovskoe znachenie" ["Intellegentia simplicitatis': The Doctrine of Divine Simplicity in Marius Victorinus, Its Philosophical Sources and Theological Significance"]. *Vestnik PSTGU. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, iss. 78, pp. 27–45 (in Russian).
- Fokin A. R. (2019) "Kritika i apologiya ucheniya o 'podobosushchii' v latinskoj patristike IV veka: Marij Viktorin versus Ilarij Piktavijskij" ["Criticism and Apology of the Doctrine of 'Substantiality' in Fourth-Century Latin Patristics: Marius Victorinus Versus Hilary of Poitiers"]. *Vestnik PSTGU. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, iss. 85, pp. 31–51 (in Russian).
- Hadot P. (1960) "Introduction", in Victorinus M. *Traité théologique sur la Trinité I*. Paris: Cerf (SC; 68), pp. 7–89.
- Hadot P. (1962) "L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez Saint Augustin". *Studia patristica*, vol. 6, pp. 409–442.
- Hadot P. (1968) *Porphyre et Victorinus*. Paris: Études augustiniennes, vols. 1–2.
- Hadot P. (1971) *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*. Paris: Études augustiniennes.
- Hanson R. P. C. (1988) *Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318–381*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Henne P. (2006) *Introduction à Hilaire de Poitiers*. Paris: Cerf.
- Henry P., Hadot P. (eds.) (1960) *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité I–II*. Paris: Cerf, 1960 (SC; 68–69).
- Henry P., Hadot P. (eds.) (1971) *Marii Victorini Opera. Pars I. Opera theologica*. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky (CSEL; 83/1).
- Locher A. (ed.) (1976) *Marius Victorinus. Opera theologica*. Leipzig: G. B. Teubner.
- Meslin M. (1967) *Les ariens d'Occident 335–430*. Paris: Seuil.

- Morani M. (ed.) (1987) *Nemesii Emeseni de natura hominis*. Leipzig: Teubner (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Moreschini C., Tommasi C. O. (eds.) (2007) *Mario Vittorino. Opere teologiche*. Torino: Unione tipografico-editrice torinese.
- Popov I. V. (2004) “Svyatoj Ilarij, episkop Piktavijskij” [“Saint Hilary, Bishop of of Poitiers”], in *Trudy po patrologii [Works on Patrology]*. Sergiev Posad: STSL; MDA, vol. 1, pp. 417–734 (in Russian).
- Simonetti M. (1975) *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma: Institutum Patristicum “Augustinianum”.
- Stenson J. N. (1983) *Basil of Ancyra and the Course of Nicene Orthodoxy*. PhD Thesis. Oxford: University of Oxford.
- Stenson J. N. (1985) Basil of Ancyra on the Meaning of Homoousios, in Gregg R. C. (ed.) *Arianism: Historical and Theological Reassessment*. Cambridge (MA): Philadelphia Patristic Foundation, pp. 267–279.