

А. Р. ФОКИН

УЧЕНИЕ МАРИЯ ВИКТОРИНА О ДУШЕ И ЕЕ МЕСТЕ В ИЕРАРХИИ СУЩЕГО¹

УДК 128 (211)

Аннотация

Статья посвящена исследованию учения Мариа Викторина (ок. 281/291–382) о душе, ее природе, происхождении и месте в иерархии сущего по его теологическим трактатам о Троице в широком историко-философском контексте. Вначале проводится краткий анализ результатов основных зарубежных исследований по данной теме. Далее автор, основываясь на трактате «О рождении Божественного Слова», проводит реконструкцию психологической доктрины Викторина, согласно которой души занимают среднее, промежуточное положение в иерархии бытия. При этом такое положение является не статичным, а динамичным. Помимо индивидуальных душ, Викторин признает существование мировой, или всеобщей, души. В вопросе о происхождении души Викторин стремится согласовать библейское представление о сотворении души человека Богом с платоновским учением о предсуществовании душ. Показывается, что, согласно Викторину, душа представляет собой независимую сущность, или субстанцию, поскольку она обладает самостоятельным и независимым существованием и может становиться подлежащим («субъектом») Божественного Ума и Духа. Природа души определяется тремя важнейшими характеристиками: мышлением, самодвижением и бестелесностью. В каждой душе от вечности запечатлены образы вечных Божественных идей; для того чтобы душа их осознала, необходимо ее просвещение Божественным Логосом. Душе свойственны два вида мышления: чистое интеллектуальное мышление; и мышление по-

¹ Статья написана в рамках гранта Российского гуманитарного научного Фонда (РГНФ-РФФИ), проект № 15–03–00222 «Теологические трактаты Мариа Викторина: синтез раннехристианской теологии и философской мысли поздней античности».

средством чувства. Душа даже в состоянии соединения с телом сохраняет возможность вернуться к Богу и непосредственно познавать Его. Отмечается, что характерной чертой учения Викторина о душе является преобладание в нем платонических и философских элементов над элементами христианскими и богословскими, вследствие чего его учение представляется внутренне противоречивым и несогласованным.

Ключевые слова: античная философия, неоплатонизм, раннее христианство, Марий Викторин, Плотин, Порфирий, теология, онтология, психология, душа, тело, разум, интеллект, познание, творение.

1. STATUS QUAESTIONIS

Учение римского ритора, философа и богослова Мария Викторина (ок. 281/291—382) о душе, ее природе, происхождении и месте в иерархии сущего представляется одним из самых сложных и запутанных в его философско-теологической системе². Несмотря на то, что серьезно изучать наследие Викторина начали уже в конце XIX в.³, первым исследованием, специально посвященным его учению о душе, была статья Юбера де Лёсса, увидевшая свет в 1939 г. В ней рассматривалась проблема предсуществования душ⁴, представление о котором Викторин заимствовал из греческой философии, но верил, что оно имеет основания в Библии⁵. Исследователь полагает, что у Викторина речь идет не о каком-то «идеальном», а о «реальном» существовании душ до творения материального мира⁶ в Божественном Логосе⁷; он также рассматривает разные варианты,

² Ср.: Hadot 1968. P. 197.

³ Подробнее об истории изучения наследия Мария Викторина и его современном состоянии см.: Фокин 2007. С. 14—49. Из ранних авторов, касавшихся различных аспектов учения Мария Викторина о душе, следует упомянуть обзорные работы Г. КOFFмана (Koffman 1880. P. 16—18), Г. Гайгера (Geiger 1888) и Э. Бэнца (Benz 1932. S. 123—127).

⁴ Leusse de 1939. P. 197—239.

⁵ Ibid. P. 239.

⁶ Ibid. P. 200.

⁷ Ibid. P. 202.

предлагаемые христианским мыслителем для объяснения тех причин, по которым нематериальные души нисходят в этот земной мир⁸; затрагивает вопрос о различии между всеобщей душой и индивидуальными душами⁹, а также о трехчастной структуре души¹⁰. При этом французский ученый опирается большей частью на поздние библейские комментарии Викторина, уделяя меньшее внимание его метафизическому трактату «Против Ария», в котором, однако, содержится немало важных мест для понимания учения Викторина о душе. Кроме того, де Лёсс использовал старое издание трудов Викторина в «Патрологии» Ж.-П. Миня¹¹, изобилующее многочисленными неточностями и дефектами и не основанное на критическом изучении рукописной традиции. В конце исследования автор кратко касается вопроса о зависимости учения Викторина о душе от учения Плотина¹² и приходит к выводу об очевидных параллелях между этими двумя мыслителями: «И у того, и у другого одна и та же концепция материи, источника всего зла; та же концепция души, источника жизни и света; та же концепция падения души, спровоцированного излишним жаром — причиной падения для души и жизни для материи... У Викторина, как и у Плотина, ниспадение предсуществующей души оказывается одновременно и свободным, и вызванным определенной необходимостью природы и внутренней предрасположенностью»¹³.

Тот же недостаток, связанный с отсутствием критического издания оригинальных латинских текстов Викторина, сказался и на пространной

⁸ Leusse de 1939. P. 205–214, 222–224 и др.

⁹ Ср.: «Индивидуальная душа получает свою жизнь от Логоса при посредстве “всеобщей и источниковой души”» (Ibid. P. 221). Здесь же в примечании 3 автор говорит, что «существование всеобщей души утверждается два-три раза в сочинении Викторина (ср.: PL 1116B; 1121B); она называется там *fontanea* и *fons animae*».

¹⁰ Ibid. P. 222.

¹¹ См.: PL 8, 993–1310. О новых критических изданиях догматических и экзегетических трудов Викторина см. в нашей книге: Фокин 2007. С. 33–34, 44–46.

¹² Leusse de 1939. P. 230–235.

¹³ Ibid. P. 232, 235.

статье другого французского ученого, Поля Сежурнэ, для «Словаря католического богословия»¹⁴. В статье он коснулся отдельных аспектов учения Викторина о душе, таких как ее происхождение и место в иерархии существ, соотношение всеобщей души и частных душ, структура души, предсуществование частных душ, их воплощение и падение в материальный мир и последующее освобождение от его оков¹⁵. При этом французский ученый описывает эти составляющие психологического учения Викторина без какой-либо связи с философской традицией, но с позиций строгого католицизма, делая немало фантастических предположений и неверных выводов, основанных на искаженном тексте оригинала и своем богатом воображении.

После того как в 1960 г. усилиями французских ученых П. Анри и П. Адо появилось первое критическое издание теологических трактатов Мария Викторина¹⁶, а затем усилиями А. Лохера и Ф. Гори критическое издание его экзегетических сочинений¹⁷, исследования по психологическому учению Викторина поднялись на качественно новый уровень. Уже в 1962 г. вышла статья Пьера Адо¹⁸, посвященная сравнительному анализу образа Божественной Троицы в человеческой душе у Викторина и Августина. В ней французский ученый рассмотрел данное Викторином определение души как образа Божественного Логоса — сущности разумной, которая есть жизнь и самодвижение, и указал на отличие образа от подобия¹⁹. Он также подробно разобрал тринитарную структуру души, представляющую собой единство трех сил или элементов: бытия, жизни и мышления, благодаря которым в душе отпечатлен образ трех Ипостасей Божественной

¹⁴ Séjourné 1950. Col. 2887–2954.

¹⁵ Ibid. Col. 2929–2938.

¹⁶ Henry, Nadot 1960. Второе исправленное и дополненное издание: Henry, Nadot 1971.

¹⁷ Locher 1972. Более новое критическое издание принадлежит Ф. Гори: Gori 1986.

¹⁸ Nadot 1962.

¹⁹ Ibid. P. 411.

Троицы²⁰, наконец, он остановился на жизненных и познавательных актах души, подражающих актам Божественного Логоса²¹. По мнению Адо, у Викторина, как и у Плотина, душа стоит в таком же отношении к миру, как и Логос к душе: она есть источник движения и жизни для материального мира, так же как Логос есть источник движения и жизни для души²². Как установил французский ученый, существует неоспоримое сходство между описанием структуры души у Викторина, Плотина и Порфирия²³.

Более подробно освещению этого влияния неоплатонизма на учение Викторина о душе посвящена большая монография того же П. Адо «Порфирий и Викторин»²⁴. В ней французскому ученому удалось выделить в тексте трактата «Против Ария» несколько групп философских фрагментов, в которых обсуждаются, в том числе, вопросы о предсуществовании души, ее падении, о структуре души и образе Троицы, причем автор усматривает в этих характеристиках ясное влияние философии Порфирия²⁵. В соответствии с порядком этих фрагментов Адо подробно разбирает учение о «ноэтических уровнях» души, соответствующих уровням сущего: умопостигаемом, рациональном и чувственном²⁶. Исследователь показывает, как различным уровням мировой реальности соответствуют различные действия мировой души, которые суть различные модусы познания души и ориентации ее внимания по отношению к умопостигаемому миру идей или к материи²⁷. Он также обращается к проблематике «умопостигаемой триады» (бытие, жизнь, мышление) применительно к душе, показывая, что бытие души отражает в себе первое Единое,

²⁰ Hadot 1962. P. 413–416.

²¹ Ibid. P. 418–420.

²² Ibid. P. 423–424.

²³ Ibid. P. 434–435.

²⁴ См.: Hadot 1968. Vol. 1–2.

²⁵ Ibid. Vol. 2. P. 35–38 (§§ 57–60).

²⁶ Ibid. Vol. 1. P. 178–206.

²⁷ Ibid. Vol. 1. P. 182–183.

которое Порфирий отождествлял с чистым Бытием, а жизненная сила и движение души отражают второе Единое — Сущее и Ум²⁸. При этом главной целью французского ученого в данном исследовании было не столько понять и реконструировать целостное учение Викторина о душе, сколько использовать его как дополнительный источник наших знаний о философской системе Порфирия, влияние которого на Викторина он считал определяющим²⁹.

В 1974 г. вышла статья Мэри Кларк, американской исследовательницы и переводчицы теологических трактатов Викторина, посвященная отдельным аспектам его антропологии в связи с современными ему философскими учениями³⁰. В ней рассматривается природа человеческой души как «внутреннего человека», наделенного двумя силами или способностями — жизнью и мышлением³¹, и обсуждается место души в иерархии сущего, занимающей промежуточную позицию между миром умопостигаемым и чувственным³². Автор рассматривает процесс интеллектуального познания души, направленного на мир идей, и формирование ее самопознания, а также процесс отворачивания души от сверхчувственного мира и обращение ее к материи³³. Вслед за П. Адо, американская исследовательница обращается к вопросу об образе Божиим в душе, который она видит в способностях жизни и мышления; причем особый акцент она делает на бесстрастии души даже в состоянии соединения с телом³⁴. Кларк также высказывает гипотезу об «андрогинизме» души у Викторина (у которого на самом деле речь идет о человеке-андрогине и Логосе-андрогине), отождествляя с «женской

²⁸ Hadot 1968. Vol. 1. P. 330–345.

²⁹ См.: Ibid. Vol. 1. P. 40–41, 79, 89, 179 и др.

³⁰ Clark 1974. P. 149–166.

³¹ Ibid. P. 150–151.

³² Ibid. P. 151–152.

³³ Ibid. P. 153–158.

³⁴ Ibid. P. 158–160.

фазой» души ее желание оживотворять и порождать, а с «мужской фазой» — духовно воскресать³⁵. Кларк впервые обращает внимание, что у Викторина присутствует восходящее к Филону Александрийскому и Оригену учение о двойственном творении человека: творении «внутреннего человека» (души) по образу Божию в небесном мире и творении его материального тела из земли. Как полагает исследовательница, Викторин проводит соответствующее различие между двумя духами (умами) и двумя душами в человеке: земной человек создан из материального тела, материальной души и материального ума (что Викторин связывает со словами Быт. 2, 7); в него Бог вдунул божественную (небесную) душу и божественный (небесный) ум, сотворенный посредством дуновения Святого Духа³⁶. В связи с этим Кларк скептически настроена в отношении принятия Викторином теории предсуществования души в смысле ее *вечного* существования наряду с Богом³⁷.

В 1987 г. вышла пространная статья, посвященная антропологии Мария Викторина и принадлежащая перу молодого испано-итальянского исследователя Массимо Стефани³⁸. В ней автор подробно рассматривает доктрину Викторина о «нисхождении» души в мир в космологической перспективе. Для этого он сначала определяет круг релевантных текстов и дает их суммарное содержание³⁹, а затем, путем сопоставления параллельных мест у Викторина и в других философских текстах поздней античности («Герметический корпус», Нумений, Порфирий, Халкидий, Макробий и др.), проясняет такие важные ее составляющие, как соотно-

³⁵ Clark 1974. P. 162.

³⁶ Ibid. P. 163.

³⁷ Ibid. P. 164.

³⁸ Stefani 1987. P. 63–112. Данная статья представляет собой большую часть диссертации того же автора, защищенной им через год, в 1988 г. в Университете Наварры, см. Stefani 1988. P. 107–288. Название статьи (равно как и сама идея) заимствованы автором из упомянутой выше монографии П. Адо; см.: Hadot 1968. P. 181.

³⁹ Stefani 1987. P. 64–67.

шение мировой души и индивидуальных душ⁴⁰, нисхождение души через небесные сферы⁴¹, эфирная или звездная «колесница души»⁴², учение о двух умах и двух душах⁴³, представление о двойном творении человека в александрийской традиции (у Филона, Климента, Оригена, Амвросия) и принятии его Викториним⁴⁴. При этом больший упор Стефани делает на теологических трактатах Викторина, чем на его библейских комментариях.

Наконец, в 1990 г. вышло большое исследование Вернера Штайнмана «Метафизика души у Мария Викторина»⁴⁵. В первой, основной части своей работы немецкий исследователь рассматривает следующие темы, составляющие, по его словам, «метафизику души» (*Seelenmetaphysik*) у Викторина: предсуществование души⁴⁶, ее ниспадение в мир и воплощение⁴⁷, ее освобождение и возвращение в небесный мир⁴⁸, ее новое состояние после этого возвращения⁴⁹; в конце ученый поднимает вопрос о согласовании этой доктрины с библейским учением о творении человека по образу Божию⁵⁰. Штайнман также анализирует отдельные аспекты учения Викторина о душе в его дохристианских логико-риторических сочинениях, а затем сравнивает это учение с «метафизикой души» в его теологических трактатах и библейских комментариях⁵¹. Во второй части исследования автор пытается установить философские источники

⁴⁰ Stefani 1987. P. 68–69.

⁴¹ Ibid. P. 71–76.

⁴² Ibid. P. 76–88.

⁴³ Ibid. P. 93–104.

⁴⁴ Ibid. P. 105–110.

⁴⁵ Steinmann 1990. Как и предыдущее, это исследование представляет собой диссертацию, защищенную автором в Гамбургском университете в 1988 г.

⁴⁶ Ibid. S. 28–36.

⁴⁷ Ibid. S. 36–47.

⁴⁸ Ibid. S. 48–56.

⁴⁹ Ibid. S. 56–64.

⁵⁰ Ibid. S. 64–70.

⁵¹ Ibid. S. 71–83.

и основания викториновой «метафизики души», особенно выделяя среди них Плотина, Порфирия и Ямвлиха⁵². В заключение автор перечисляет основные положения викториновой «метафизики души», в которых содержатся нехристианские (философские) элементы, такие как представление о всеобщности души, о помрачении души как результате соединения с телом и материей, о разных степенях этого помрачения, о том, что душа через самопознание может осознать свою истинную природу и вернуться к своему началу и т. д., и высказывает убеждение: все они так или иначе восходят к метафизике Порфирия⁵³.

В России философско-богословское наследие Мария Викторина до сих пор остается малоизученным, а тема души и познания освещается лишь в одной работе — нашей монографии 2007 г. «Христианский платонизм Мария Викторина», где мы кратко коснулись таких вопросов, как существование мировой души, ее происхождение, место в иерархии сущих, роль в мироздании, а также предсуществование индивидуальных душ, природа души, ее способности и некоторые другие вопросы⁵⁴. Однако там эта тема была раскрыта нами лишь в общих чертах, без углубления в детали и источники. Настоящее исследование призвано восполнить данную лакуну. В нем мы, опираясь как на результаты исследований западных ученых, так и на наш собственный опыт прочтения и перевода теологических трактатов Мария Викторина⁵⁵, предпримем попытку реконструировать его учение о душе и предложить свои ответы

⁵² Stefani 1990. S. 91–110.

⁵³ Ibid. S. 113–120.

⁵⁴ См.: Фокин 2007. С. 139–148.

⁵⁵ В настоящее время вышел из печати наш перевод первого теологического трактата Мария Викторина — «О рождении Божественного Слова» (Фокин 2017b), а также опубликованы фрагменты из трактата «Против Ария» и «Гимнов о Троице» в следующих изданиях: Фокин 2011; Фокин 2017а. Полный перевод всех теологических трактатов Викторина о Троице готовится нами в рамках проекта РГНФ-РФФИ № 5–03–00222 «Теологические трактаты Мария Викторина: синтез раннехристианской теологии и философской мысли поздней античности».

на некоторые из упоминавшихся выше трудных вопросов. При этом мы будем основываться *исключительно* на его *теологических трактатах о Троице* ввиду того, что именно они, по мнению большинства ученых, являются основным источником наших знаний о метафизике и психологии Викторина. Что же касается его библейских комментариев, в которых учение о душе в целом совпадает с учением, изложенным в теологических трактатах, то они требуют специального исследования.

2. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ СООБРАЖЕНИЯ

Прежде чем перейти непосредственно к текстам Викторина, следует отметить, что мы не находим в его теологических трактатах целостного учения о душе, такого, как, например, учение о Божественной Троице. Его представления о душе, ее природе, происхождении, уровнях и способностях души, ее месте в иерархии сущих рассеяны здесь и там по его теологическим трактатам⁵⁶. В этом нет ничего удивительного, поскольку основной целью этих сочинений было опровержение арианского учения о творении Сына «из ничего» и доказательство единосущия Отца и Сына⁵⁷. В связи с этим мы, вслед за другими учеными, вынуждены реконструировать психологическое учение Викторина, выискивая у него по крупицам те места, где он упоминает о душе, ее происхождении, способностях или состояниях. Дело также осложняется тем обстоятельством, что далеко не всегда ясно, где Викторин говорит о всеобщей, или мировой, душе, а где — о душе индивидуальной, а также идет ли речь о чисто когнитивной, или о перформативной активности души⁵⁸. Нет ясности и с источниками его мнений, идентифицировать которые очень сложно, а порой практически невозможно. По примеру некоторых предыдущих ученых

⁵⁶ См., например: Stefani 1987. P. 65.

⁵⁷ Подробнее об этом см.: Фокин 2007. С. 59–66.

⁵⁸ В связи с этим, в ходе работы над переводом его теологических трактатов о Троице нам часто приходилось отмечать такие места вопросом, о какой душе там идет речь.

мы построим наше исследование на анализе основных фрагментов из теологических трактатов Викторина, в которых говорится о душе. При этом целесообразно будет рассмотреть тексты в хронологическом порядке их появления⁵⁹. По ходу изложения мы постараемся установить возможные философские источники психологического учения Викторина, а в конце сделать обобщающие выводы.

3. ДУША, ИДЕИ, ОТЕЧЕСКИЙ УМ И СВЯТОЙ ДУХ

В трактате «О рождении Божественного Слова» (*Liber de generatione Divini Verbi*), первом из цикла теологических трактатов о Троице, в котором Викторин ведет полемику со своим вымышленным адресатом — арианом Кандидом, представляющим точку зрения крайних ариан⁶⁰, по вопросу о том, возможно ли отнести понятие рождения к Богу, встречается ряд интереснейших фрагментов, относящихся к душе. Уже в самом начале первой главы мы читаем:

«Поскольку нашей душе сообщен Отеческий Ум (*νοῦς πατριχός*) и ниспосланный свыше Дух приводит в движение от вечности начертанные в нашей душе образы идей, наша душа как бы в некоем умном вознесении желает видеть неизреченные предметы и неисследимые тайны Божиих волений и деяний, хотя ныне для нее, обитающей в этом теле, их трудно даже постичь, а выразить просто невозможно»⁶¹.

⁵⁹ Реконструкцию этого порядка провел в свое время П. Адо; см.: Hadot 1971. P. 253–262, 301–303.

⁶⁰ По мнению большинства ученых, этот Кандид, представляющийся другом Викторина и признаваемый таковым самим Викторином, на самом деле является вымышленным персонажем — псевдонимом самого Викторина. См.: Simonetti 1963. P. 155; Simonetti 2006. P. 842; Nautin 1964. P. 309, 317, 319; Hadot 1971. P. 272–275.

⁶¹ *Marius Victorinus. De generatione Divini Verbi* 1:6–12. Последняя фраза является аллюзией на знаменитое высказывание Платона о познании Демиурга в «Тимее» (*Plato. Timaeus* 28c:3–5 (J. Burnet. Oxford, 1904 (1967). Vol. 4.)). Еще ближе по форме к фразе Викторина знаменитое высказывание из «Герметического корпуса»: «Бога постичь

Из этого небольшого отрывка можно вывести несколько важных заключений для реконструкции учения Викторина о человеческой душе. Во-первых, очевидно, что речь здесь идет об индивидуальной душе каждого человека. Во-вторых, в каждой душе от вечности запечатлены образы вечных Божественных идей. Отсюда также следует, в-третьих, что и сами души вечны или, по крайней мере, существовали до того, как стали обитать в этом теле. В-четвертых, образы вечных идей в душе, соединенной с телом, находятся в смутном, неясном состоянии; чтобы душа их осознала и восприняла, ей необходимо получить непосредственное просвещение от Божественного Ума и Духа, Которые воздействуют на душу непосредственно изнутри. В-пятых, душа и в состоянии соединения с телом сохраняет возможность вернуться к Богу и непосредственно познавать тайны Божии.

В рассматриваемом фрагменте присутствует несколько герменевтических трудностей. Прежде всего, из текста не ясно, что такое «Отеческий Ум» (или «Ум Отца», для него Викторин использует греческое выражение *νοῦς πατριῶς*) и чем он отличается от «ниспосланного свыше Духа» (*spiritus desuper missus*). Как установил П. Адо⁶², выражение *νοῦς πατριῶς*, встречающееся также у Аврелия Августина⁶³, восходит к Порфирию⁶⁴ и Халдейским Оракулам⁶⁵. Действительно, как сообщает Августин, «Порфирий говорит о Боге Отце и Боге Сыне, которого по-гречески называет “отеческий Интеллект или отеческий

трудно, а выразить невозможно тому, кому и постичь тяжело» (Θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπὸν. φράσαι δὲ ἀδύνατον ᾧ καὶ νοῆσαι δύνατον. Corpus Hermeticum. Fr. 1.1:1–2 (A.-J. Festugière, A. D. Nock, P., 1954. Vol. 3. P. 2)).

⁶² См.: Henry, Hadot 1960 (SC 69). P. 690; Hadot 1968. P. 194, 266–267, 309–310.

⁶³ Paternus intellectus. См.: Augustinus. De civitate Dei 10, 23. 29 // PL 41, 300. 307.

⁶⁴ См.: Porphyrius. De regressu animae. Fr. 8.

⁶⁵ См.: Oracula Chaldaica. Fr. 38:1 (Ἐννοια πατρῶς (É. des Places. P., 1971. P. 76); ср. также: Fr. 3 :1–4:1 (É. des Places. P., 1971. P. 64).

Ум» (*paternum intellectum vel paternam mentem*)»⁶⁶. Таким образом, если довериться свидетельству Августина, речь здесь идет о Сыне Божиим, Которого Викторин называет также Логосом и многими другими именами, как, например, в этом отрывке из первой книги трактата «Против Ария»:

«Сын есть Глагол (*Verbum*) и Глас (*vox*); Он есть Жизнь, Слово (*Λόγος*), Движение, Ум (*Noῦς*), Премудрость, первое Существование и Сущность (*existentia et substantia prima*), Действие Потенции (*actio potentialis*), первое Сущее (*ὄν primum*), истинно Сущее (*vere ὄν*), из Которого, и через Которого, и в Котором все сущие (*ὄντα*)⁶⁷; Он есть средний в углу, образуемом Троицей; Он являет предсуществующего Отца (*Patrem praeeexistentem*) и наполняет Собой Святого Духа (*Sanctum Spiritum*) для [осуществления] совершенства»⁶⁸.

Таким образом, возвращаясь к нашему первому фрагменту о душе, можно заключить, что человеческие души имеют внутри себя непосредственную связь или доступ к Божественному Логосу («Отеческому Уму»), Который им «сообщен» (*lat. inditus*, букв. «вложен», «встав-

⁶⁶ *Augustinus. De civitate Dei* 10, 23 // PL 41, 300 = *Porphyrius. De regressu animae*. Фг. 8.

⁶⁷ Ср.: Рим. 11, 36; Кол. 1, 16–17.

⁶⁸ *Adversus Arium* 1, 56 :15–20. Последняя фраза (*complet Sanctum Spiritum in perfectionem*) допускает различные варианты перевода: «и наполняет Святого Духа, чтобы совершенство было полным» (Henry, Nadot 1960. (SC 68). P. 365); «посылает Святой Дух для совершенства» (*Marius Victorinus* 1981. P. 181–182). Впрочем, из латинского текста до конца не ясно, о чем совершенстве идет речь: творений, которым сообщается Святой Дух, или самого Святого Духа, Который в системе Викторина есть Божественное Самосознание и Блаженство и благодаря Которому достигается полнота бытия в Троице (см.: Фокин 2014. С. 414–415). Судя по контексту, речь все же идет о совершенстве творений: «Действительно, все [творения] возникают Словом Силы и все становятся совершенными Премудростью Святого Духа» (*Adversus Arium* 1, 56:23–25).

лен»); а Он, в свою очередь, посылает для их просвещения Святой Дух, Который неотделим от Него Самого, будучи Божественным Мышлением и Самосознанием⁶⁹. Именно Святой Дух непосредственно воздействует на человеческую душу, просвещает ее и ведет к припоминанию вечных идей (*intellegentiae*, букв. «умозрений», «мыслей»), «образы» (*figurationes*) которых вечно в ней «запечатлены» (*inscriptas ex aeterno*)⁷⁰ и которые она схватывает непосредственно, когда с ней соединяется Божественный Ум⁷¹. Эти вечные идеи, которые Викторин называет иногда «умозрениями» (*intellegentiae*), иногда логосами (*λόγοι*, «смыслами»), иногда «умопостигаемыми» (*intellectibilia*), иногда «истинно сущими»

⁶⁹ См., например, *Adversus Arium* 1, 58:1–3; 2, 2:31–32; 3, 8:42–43; 3, 9:1–7; 3, 9:1–7; *Hymni*. 1, 75–78 и др. Подробнее о связи Сына и Духа, образующих собой вторую диаду в тринитарной доктрине Мария Викторина, см.: Фокин 2014. С. 413–419.

⁷⁰ Сходное представление об отпечатках идей Ума в душе встречается у Плотина: «Ведь это чистое начало души и ума принимает запечатленные [в нем] следы» (*τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς τοῦτο καὶ νοῦ δέχεται ἐπιτείμενα ἔχουσα*. *Plotinus*. *Enneadeae* 5, 3. 3:11–12 (P. Henry, H.-R. Schwyzer. P. — Br. — Leiden)). В латинской философской традиции Цицерон использовал выражение *inchoatae intellegentiae* для указания на врожденные душе идеи, на основе которых развивается ее познание под воздействием чувств (см.: *Cicero*. *De legibus* 1, 30:7–11).

⁷¹ Ср. параллельное место в *De generatione Divini Verbi* 8:2–7, где также речь идет о вхождении Божественного Ума в душу, обеспечивающем ей как самопознание, так и познание идей. Сходное место есть и в *Adversus Arium* 1, 58:23–24, где говорится, что души благодаря просвещающему действию Святого Духа (*per Sanctum Spiritum administratorem*) в своем познании и любви восходят «к божественным и животворящим умозрениям» (*ad divinas et vivefacientes intellegentias*). Представление об идеях, начертанных в душе Умом, которые можно познать благодаря исходящему от него просвещению, встречается и у Порфирия: «Телом Ума должно считать разумную душу, которую питает Ум находящимися в ней мыслями, которые он отобразил и запечатлел от истины Божественного закона, приводя к их осознанию через имеющийся в нем свет» (*νοῦ γὰρ σῶμα ψυχὴν λογικὴν θετέον, ἣν τρέφει ὁ νοῦς τὰς ἐν αὐτῇ ἐννοίας, ἃς ἐνετύπωσε καὶ ἐνεχάραξεν ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ νόμου ἀληθείας, εἰς ἀναγνώρισιν ἄγων διὰ τοῦ παρ' αὐτῷ φωτός*. *Porphyrius*. *Ad Marcellam*. 26:8–11 (É. des Places. P., 1982. P. 121)).

(*quae vere sunt*)⁷², вечно содержатся в Божественном Логосе, Который, согласно Викторину, есть «Семя всех сущих»⁷³ и в Котором «все сущие восуществлены»⁷⁴, то есть содержатся сущности всех сущих.

Все это ясно свидетельствует о том, что даже в своих христианских сочинениях, призванных служить укреплению новой религии, которую с таким воодушевлением Викторин принял на закате своей жизни⁷⁵, он не смог, да и не захотел пересмотреть свои платонические взгляды в области метафизики и психологии. При этом нетрудно заметить, что рассмотренное выше представление об отпечатках идей в душе, запечатленных в ней «вечно» (*ex aeterno*), имплицитно предполагает и вечное существование самой души⁷⁶, что, как мы увидим далее, представляло для Викторина определенную трудность при согласовании этого положения с библейским учением о творении человека, которое он принимал и которое стремился примирить со своими платоническими убеждениями.

⁷² См.: De generatione Divini Verbi 7:4–6; 13–14; 8:2–3. О понятии «истинно сущие» речь пойдет ниже, в § 4.

⁷³ Eorum quae sunt semen λόγος est (De generatione Divini Verbi 25. 7); ср. также: semen omnium quae sunt (Adversus Arium 1, 19:20); semen est et velut elementum omnium quae sunt (Adversus Arium 1 25:25–26).

⁷⁴ Insubstantiata enim sunt omnia ὄντα in Iesu, hoc est ἐν τῷ λόγῳ (Adversus Arium 1, 26:3–4).

⁷⁵ См.: *Augustinus. Confessiones.* 8, 2:4–5 (L. Verheijen. Turnholti, 1981 (CCSL 27). P. 116); а также: Фокин 2007. С. 52–54.

⁷⁶ Эмплицитно об этом вечном (*ex aeterno*) существовании душ в Божественном Логосе Викторин говорит, например, в своем «Комментарии на Послание к Ефесянам»: «Итак, во-первых, давайте посмотрим, почему он сказал таким образом: Избрал нас Бог. Конечно же он избрал нас, поскольку мы уже были, и избрал во Христе. Итак, и мы и Христос были прежде. И что значит прежде? Конечно же от вечности. Ибо он сказал следующее: прежде сложения мира. Ведь Он говорит, что избрал нас прежде сложения мира. Он избрал только тех, кто уже были, и затем, когда сказал: во Христе, то есть в Нем, значит, и Христос был, и мы были во Христе. Ведь не может быть, чтобы Христос был, а нас не было, если Он избрал нас в Самом Христе. Итак, мы были духовными, если мы были во Христе, а если мы были во Христе и были духовными, то были, как он после добавил, прежде сложения мира» (Commentarius in Epistolam ad Ephesios. 1, 4:30–40).

4. ДУША — СУБСТАНЦИЯ МЫСЛЯЩАЯ И СУЩАЯ

Следующий важный отрывок встречается в конце 7-й — начале 8-й главы рассматриваемого трактата. Вот, что мы там читаем:

«[7] Итак, умопостигаемые сущие суть истинно сущие, а мыслящие сущие — просто сущие. Все они принадлежат к душам, по природе надежным мышлением, но еще не обладающим актуальным познанием, а лишь приспособленным к мышлению. В самом деле, когда Ум (*ὁ νοῦς*), пробуждаясь в душе, просветляет и просвещает мыслящую потенцию души, придает ей вид и форму, тогда рождается [истинное] мышление и совершенство души. И поэтому душа называется также субстанцией, поскольку всякая субстанция есть субъект. А субъект является подлежащим чего-то иного. Душа же является подлежащим для Ума (*τῷ νοῦ*) и Духа. Следовательно, душа — это субстанция. [8] Таким образом, все те [сущие], которые являются душами, суть просто сущие (*ἄντα*), а не истинно сущие. Итак, наша душа постигает истинно сущие, поскольку, если в душу, способную к мышлению, входит Ум (*νοῦς*), она постигает также и сущие (*ἄντα*), то есть сами эти мыслящие [сущие] — ведь душа понимает, что она есть душа; и так исходя из сущих [в душе] возникает познание самих сущих, то есть истинно сущих»⁷⁷.

Из этого отрывка можно извлечь новые важные сведения для реконструкции учения Викторина о душе. Прежде всего, речь здесь идет о природе души, точнее, *индивидуальных душ* — ведь души тут упоминаются во множественном числе: *animae intellectuales*, а также об их месте в иерархии сущего. В самом начале отрывка встречаются две пары взаимосвязанных понятий:

- *умопостигаемые сущие (intellectibilia) — мыслящие сущие (intellectualia)*
- *истинно сущие (quae vere sunt) — просто сущие (quae sunt tantum)*

⁷⁷ Victorinus. De generatione Divini Verbi 7:13–8:7.

Выясним, что они означают. Под *умопостигаемыми сущими* здесь, по всей вероятности, понимаются Божественные *идеи*, которые обладают истинным неизменным бытием и потому называются истинно сущими⁷⁸. Что же касается *мыслящих сущих* (*intellectualia*), то это, как поясняет здесь же сам Викторин, *человеческие души*, которые по природе способны к мышлению (*animarum in natura intellectualium*), но еще не обладают актуальным познанием (*nondum intellectum habentium*)⁷⁹. Это возможно, если

⁷⁸ В той же главе к «истинно сущим» Викторин помимо наиболее абстрактных идей (таких как существование, жизнь, мышление и бытийность, жизненность, мысленность) относит также идеальные понятия — знание, науку, добродетели, теорию, мнения и совершенство (*cognoscentia, disciplina, virtutes, λόγοι, opinioniones, perfectio. De generatione Divini Verbi 7:2–6*). Перечисленные здесь понятия взяты преимущественно из различных диалогов Платона (см.: *Plato. Sophista 248e; 260a* (J. Burnet. Oxford, 1900 (1967). Vol. 1); *Phileb 66a–b* (J. Burnet. Oxford, 1901 (1967). Vol. 2) и др.). Кроме того, сюда же Викторин относит некие «занебесные сущие» (*omnia supracaelestia*), — видимо, те, которые принадлежат к миру истинно сущего, лежащему за пределами видимого неба (ср. *Adversus Arium 3, 3:21: a divinis et supracaelestibus; 4, 11:23: vivunt supracaelestia*). Это выражение весьма сходно с выражением Платона из *Федра*: *ὑπερουράνιος τόπος*, «занебесная область» истинно сущего — чистых идей, которую созерцают божественные души, взойдя вместе с богами на небесный хребет (см.: *Plato. Phaedrus 247c* (J. Burnet. Oxford, 1901 (1967). Vol. 2); ср. также: *Nadot 1968. P. 180. Примеч. 1*). Но самое интересное, что среди этих «занебесных сущих» Викторин упоминает «дух, ум и душу» (*spiritus, νοῦς, anima. De generatione Divini Verbi 7:3*). Сходный перечень со включением в него Бога Отца и Сына—Иисуса мы находим и в *Adversus Arium 1, 25:42–44* (*Catena enim Deus, Iesus, spiritus, νοῦς, anima, angeli et deinde corporalia omnia*). О каком духе, каком уме и какой душе здесь идет речь? Вероятно, под духом здесь понимаются ангельские духи, пребывающие выше видимого мира. (Ср. *Adversus Arium 4, 11:9–10. archangelos, angelos, thronos, glorias ceteraque quae supra mundum sunt*). Они же, вероятно, именуются и умом (умами). Но что такое здесь занебесная душа? Возможно, это те божественные души, которые, согласно «Федру», движутся вслед за колесницей Зевса и другими богами и еще не упали в материальный мир. Но возможно, что это и мировая душа из «Тимея», коль скоро она стоит здесь в единственном числе.

⁷⁹ Само различие между мыслящим и мыслимым (*νοερά* и *νοητά*), восходящее к метафизике Аристотеля и Плотина, характерно для позднего неоплатонизма — Ямвлиха, Прокла, Дамаския и др. См., например: *Proclus. Theologia. Platonica. 4, 1* (H. D. Saffrey,

только души уже обрели тела и чувственное познание, покинув область чисто умопостигаемого, что хорошо согласуется с идеей предсуществования душ. Далее, души называются здесь *просто сущими*, поскольку они обладают нематериальным, духовным бытием, как и идеи, но не являются неизменными по своей природе и связаны с материальными телами⁸⁰. Все они выстроены Викторином в общую *иерархию сущих*, состоящую из четырех уровней:

«Из сущих одни суть истинно сущие (*vere quae sunt*), другие — [просто] сущие (*quae sunt*), третьи — не истинно не сущие (*non vere non sunt*), а четвертые — [просто] не сущие (*quae non sunt*)»⁸¹.

«Отсюда происходит такой естественный порядок сущих (τῶν ὄντων iste naturalis ordo): истинно сущие (ὄντως ὄντα), сущие (ὄντα), не истинно не сущие (μὴ ὄντως μὴ ὄντα), не сущие (μὴ ὄντα)»⁸².

В данной иерархии, наиболее близкий аналог которой встречается гораздо позднее у Прокла⁸³, *истинно сущие* — это умопостигаемые идеи, *просто сущие* — это мыслящие души, *не истинно не сущие* — это тела,

L. G. Westerink. P., 1981. Vol. 4. P. 6); 4, 37 (H. D. Saffrey, L. G. Westerink. P., 1981. Vol. 4. P. 110); *Proclus. Commentaria in Cratylum* (G. Pasquali. Leipzig, 1908. S. 59:9–11, 60:21–25, 64:28–65:1); *Proclus. Commentaria in Timaeum* (E. Diehl. Leipzig, 1906. Bd. 3. S. 102:3–5) и др. Следует отметить, что Марий Викторин иногда говорит о вечном мире идей в его отличии от материального космоса в целом как о *intellectibilibus atque intellectibus, noetis et noeris* (см.: *Adversus Arium* 1, 60:10–11; 1, 61:12; 4, 2:18–19; 4, 25:20).

⁸⁰ Ср.: *De generatione Divini Verbi* 9:26–27 (Sed cum sit anima substantia, dicitur et ista versibilis. «Но хотя душа является сущностью, именуется и она изменяемой»).

⁸¹ *De generatione Divini Verbi* 6:5–6.

⁸² *De generatione Divini Verbi* 8:19. Ср. также: *De generatione Divini Verbi* 11:1–2.

⁸³ *Proclus. Commentaria in Timaeum* (E. Diehl. Bd. 1. Leipzig, 1903. Vol. 1. S. 233:1–4): «Некоторые из древних называют истинно сущим (ὄντως ὄν) область умопостигаемого (τὸ νοητὸν πλάτος), не истинно сущим (ὄντως ὄν) — [область] душевного (τὸ ψυχικόν), не истинно не сущим (ὄντως δὲ ὄν) — [область] чувственно воспринимаемого (τὸ αἰσθητόν), а истинно не сущим (ὄντως δὲ ὄν) — материю (τὴν ἕλην)».

а не *сущие* — это материя⁸⁴. Отождествление мыслящих сущих с душами в целом было характерно для неоплатонизма, в частности для Порфирия⁸⁵, который рассматривал душу как мыслящую субстанцию (*νοερὰ οὐσία*)⁸⁶, называя ее так потому, что она способна мыслить всеобщий Ум, который у Порфирия, так же как и у Плотина, есть нераздельное единство мыслящего и мыслимого (*νοῦν καὶ νοούμενον ἕλον ἕλω*)⁸⁷. Сходным образом у Викторина душа рассматривается как «подлежащее для Ума (τῷ νοῷ) и Духа» (*subiacet τῷ νοῷ et spiritui*). Вероятно, под «Умом» и «Духом» Викторин понимает здесь Логос и Святой Дух, Которые, как мы упоминали выше, в тринитарном учении Викторина образуют нерасторжимое единство. Отсюда также следует, что душа — это *особая сущность*, или *субстанция* (*substantia*). Она называется субстанцией или субъектом (*subiectum*) потому, что как бы «лежит под» (*subiacet*) Умом и Духом, то есть воспринимает Их в себя⁸⁸. Данное представление может восходить к Плотину, согласно которому душа есть подлежащее или материя для Ума, от которого она воспринимает свою форму в процессе мышления⁸⁹.

Сходным образом мыслит и Викторин: для того чтобы в человеческой душе пробудился дремлющий в ней ее собственный ум (*noster νοῦς*)⁹⁰ и начал мыслить истинно сущее (умопостигаемые идеи), необходимо воздействие

⁸⁴ Подробнее об иерархии сущего и не сущего у Викторина см. в нашей статье: Фокин 2016. С. 130–169.

⁸⁵ См.: Hadot 1968. Р. 101.

⁸⁶ *Porphyrius*. De abstinentia 1, 30 (A. Nauck. Leipzig, 1886. S. 107–108); *Sententiae* 32 (E. Lamberz. Leipzig, 1975. Р. 22–35).

⁸⁷ *Porphyrius*. *Sententiae* 44:11 (E. Lamberz. Leipzig, 1975. Р. 57).

⁸⁸ К этой теме души как субстанции Викторин вернется ниже, в 10-й главе трактата.

⁸⁹ См.: *Plotinus*. *Enneadae* 3, 9:5; 5, 1:3 (P. Henry, H.-R. Schwyzer. P. — Br. — Leiden, 1951, 1959. Vol. 1. Р. 415. Vol. 2. Р. 265–266) и др.; ср. также: Hadot 1968. Р. 195.

⁹⁰ Данное выражение содержится здесь же, в 7-й главе трактата: De generatione Divini Verbi 7.7. Ср. сходное выражение у Порфирия: «наш разум... созерцатель» (*ὁ ἡμέτερος νοῦς ... θεωρός*, *Porphyrius*. *Sententiae* 43:41–42 (E. Lamberz. Leipzig, 1975. Р. 46)). Очевидно, в данном случае речь идет об уме как части или способности человеческой

на него со стороны Божественного Ума (νοῦς) — Логоса-Духа. Как замечает в связи с этим П. Адо, термин «ум» (νοῦς) используется здесь в двух разных смыслах: «С одной стороны, “наш” ум приближается к “умопостигаемым” сущностям, а значит, он ниже, чем уровень умопостигаемого; с другой стороны, ум пробуждается в душе, чтобы просветить нашу интеллектуальную способность и входит в нас, а значит, он трансцендентен самой душе»⁹¹. Как предполагает французский ученый, вполне вероятно, что на Викторина оказала влияние аристотелевская теория двух умов — *активного* и *пассивного*; первый приходит извне (θύραθεν) и пробуждает мыслящую способность, дремлющую в душе, которая становится умом, постепенно овладевающим всем тем, чем активный ум обладает актуально⁹². В случае с Викториним речь идет скорее о неоплатонической интерпретации теории Аристотеля. Так, согласно Плотину и Порфирию, собственный ум души есть одновременно и способность получить интеллектуальное просвещение свыше, и совокупность идей и понятий, врожденных душе и запечатленных в ней, которые ожидают, когда они будут обнаружены и развиты⁹³. Что

души, от которого Викторин отличает Божественный Ум, отделенный от души и отождествляемый им с Логосом и Святым Духом.

⁹¹ Hadot 1968. P. 192.

⁹² См.: *Aristoteles*. De anima 3, 5, 430a. Ср. также интерпретацию Александра Афрондсийского, весьма близкую к Викторину: «Таким же образом и Божественный Ум, с одной стороны, всегда действует сам (поэтому он существует актуально), а, с другой, [действует] через орган, когда от соединения тел и их сочетания происходит таковой орган. Ибо тогда он производит уже некое вещественное действие и таковым является наш ум» (τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ θεῖος νοῦς αἰεὶ μὲν ἐνεργεῖ (διὸ καὶ ἔστιν ἐνεργεῖα), καὶ δι' ὄργανου δέ, ὅταν ἐκ τῆς συγχρίσεως τῶν σωμάτων καὶ τῆς εὐκρασίας γένηται ὄργανον τοιοῦτον. ἰλικὴν γὰρ ἤδη τινὰ τότε ἐνεργεῖαν ἐνεργεῖ καὶ ἔστιν οὗτος ἡμέτερος νοῦς. *Alexander Aphrondisiensis*. De anima (I. Bruns. V., 1887. S. 112: 27–30). См.: Hadot 1968. P. 193.

⁹³ См., например: *Plotinus*. Enneadae 1, 1. 13; 1, 2. 4; 3, 9. 15 (P. Henry, H.-R. Schwyzer. P. — Br. — Leiden, 1951. Vol. 1. P. 61); *Porphyrius*. Ad Marcellam 10 (É. des Places. P., 1982. P. 111–112); *Commentaria in Parmenidem* 4, 23–25 (P. Hadot. P., 1968. Vol. 2. P. 68); *Ad Gaurum*. 12, 3 (K. Kalbfleisch. V., 1895. S. 51) и др.

же касается активного ума, то у Плотина и Порфирия его место занимает всеобщий Ум, всегда находящийся в состоянии актуальности⁹⁴.

Так или иначе, согласно рассматриваемому отрывку из трактата Викторина, посредством интеллектуального познания и самопознания человеческая душа может открыть в себе совершенный мир истинно сущих идей и достичь совершенного мышления, для чего она нуждается в помощи и просвещении со стороны Божественного Логоса, который по своей природе находится выше души, но может соединяться с ней непосредственно.

5. ДВА ВИДА МЫШЛЕНИЯ ДУШИ

Далее в 9-й главе трактата Викторин подробнее останавливается на том, какое мышление свойственно душе как мыслящей субстанции:

«Мышление действует двояким образом: посредством своей собственной мыслящей потенции, а также посредством чувства, которое есть как бы подражание мышлению. В свою очередь, чувство, поскольку оно является подобием постигнутого умом и подражанием мышлению, если оно совершенным образом постигает действие мышления, которое укрепляет его в осуществлении его действия, то становится чувством, подобным и близким к чистому мышлению. И таково то [мышление], которое постигает небесные [объекты] и те, которые существуют в эфире, и те, которые рождаются и воспроизводятся в природе и материи (*in ὕλη*), и иные [вещи] подобного рода, потенция [к познанию] которых заключается в чувственном познании, и бытие которых есть некоторым образом и бытие, и небытие. В самом деле, небо и всё, что в нем, и весь мир, состоящий из материи и формы (*ex ὕλη*), находится в смешанном состоянии, а значит, он не является простым. Итак, части этого мира, которые причастны мыслящей душе, принадлежат к силе и природе

⁹⁴ См., например: *Plotinus. Enneadae* 5, 1, 3; 5, 9, 5 (Р. Henry, H.-R. Schwyzer. P. — Br. — Leiden, 1959. Vol. 2. P. 265, 416) и др.

[не] истинно не сущих. Ведь они пользуются мышлением, но мышлением, которое сообразно чувству; и согласно чувству они непостоянны и изменчивы, а согласно мышлению — постоянны и неизменны»⁹⁵.

Из данного отрывка можно заключить, что, согласно Викторину, человеческая душа способна к двум видам мышления. Первое реализует собственно *интеллектуальную потенцию души (propria potentia intellectualis, iuxta intellegentiam)*; оно *простое и чистое (pura intellegentia)* и не связано с материей и телесными чувствами. Такое истинное мышление направлено прежде всего на *умопостигаемые сущие* — идеи; и если наш ум правильно его использует, то он постигает идеи, получает от них свою форму и достигает состояния покоя⁹⁶. Но интеллектуальное мышление может быть направлено и на саму душу, которая тоже является умопостигаемой сущностью⁹⁷; в последнем случае это будет *самопознание*, о котором упоминалось в предыдущем фрагменте⁹⁸; вероятно, оно является более низкой формой мышления, поскольку предполагает осознание душой различия между ней самой и идеями⁹⁹.

⁹⁵ De generatione Divini Verbi 9:5–22.

⁹⁶ См.: De generatione Divini Verbi 7:7–9 (In ista noster νοῦς si recte ingreditur, comprehendit ista et ab his formatur et stat intellegentia iam non in confusione inquisitionis existens. «Если наш ум правильно подступает к этим [идеям], он постигает их, получает от них форму и прекращает [свой поиск], как мышление, которое существует уже без [всякого] смущения, происходящего от поиска»).

⁹⁷ Ср. упоминание о душе среди истинно сущих в De generatione Divini Verbi 7:3.

⁹⁸ Ср. также ниже в De generatione Divini Verbi 10:23: intellegit et semet semet ipsam.

⁹⁹ См.: De generatione Divini Verbi 7:10–13. См. также: Hadot 1968. P. 190. О том, что душа может обращаться к мышлению как умопостигаемых идей, так и самой себя, говорит также Порфирий (*Porphyrius*. Symmikta Zetemata (Zetemata; Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft. Heft 20 / Hrsg. H. Dörrie. München, 1959. S. 83, 85) = *Nemesius*. De natura hominis 3, 21 (M. Morani. Leipzig, 1987. S. 38); ср. также: *Plotinus*. Enneadae 5, 3. 6, 1–5 (P. Henry, H.-R. Schwyzer. P. — Br. — Leiden, 1959. Vol. 2. P. 306).

Другой вид мышления души — это мышление посредством *чувства* (*sensus, iuxta sensum intelligentia*), или *чувственное познание* (*sensualis intelligentia*), которое есть как бы *подражание мышлению* (*imitatio intelligendi, imitamentum intellegendi*) или *подобие постигнутого умом* (*simulacrum intellecti*); оно направлено на различные материальные предметы, будь то небесные или земные — на все, что состоит из материи и формы (*ex ὕλη consistens et specie*) — и воспринимает их различные качества, будучи не в состоянии постичь саму подлежащую им бесформенную материю¹⁰⁰. Позднее, в трактате «Против Ария» Викторин назовет эту силу чувственного познания (*sensibilis potentia*) «материальным умом» (*hylicus νοῦς*)¹⁰¹.

Чувственное познание возникает в душе, когда она обращается от мира умопостигаемого к миру чувственному и к материи, и, очевидно, предполагает соединение души с телом¹⁰². При этом если сила чувственного познания получает помощь от интеллектуального познания, то такое познание становится подобным и близким к чистому мышлению. Как предположил П. Адо, речь здесь вновь идет о присутствии высшей способности в низшей, подобно присутствию активного Ума (Логоса) в пассивном уме души (ее собственном уме): «Высшая способность присутствует в низшей, то есть пользуется ею как инструментом и производит действие, по своей форме соответствующее низшей способности, а низшая способность находится в гармонии с высшей и обращается к ней... И так же, как активный ум активизирует ум пассивный в той мере, в какой тот расположен к полу-

¹⁰⁰ Ср.: De generatione Divini Verbi 9:23–25.

¹⁰¹ См.: Adversus Arium 1, 62:32–33; ср. также: Plotinus. Enneadae 4, 3, 23 (Р. Henry, Н.-R. Schwyzer. Р. — Br. — Leiden, 1959. Vol. 2. Р. 48–49).

¹⁰² Как полагает П. Адо, у Викторина «чувственное мышление есть мышление, свойственное воплощенной душе; оно есть мышление одушевленных существ и имеет своим объектом сущие, наделенные душой и умом» (Hadot 1968. Р. 198). Однако *эксплицитно* Викторин не говорит о том, что чувственное познание связано с воплощением, но лишь с направленностью на материю и материальные предметы.

чению просвещения, точно так же и ум души активизирует способность чувственного восприятия в той мере, в какой это последнее расположено к восприятию действия мышления. В этом случае чувственное восприятие “уподобляется” мышлению и становится “близким к нему”¹⁰³. Возможно также, что учение Викторина о двух видах мышления представляет собой интерпретацию учения Платона в «Тимее» о двух видах движения мировой души в отношении к иному или к тождественному, в результате которых рождаются либо истинные мнения и убеждения, основанные на чувстве, либо ум и знание, основанные на мышлении¹⁰⁴.

В связи с этим встает вопрос: о какой душе и о чем интеллектуальном и чувственном мышлении в данном фрагменте трактата Викторина идет речь? Об индивидуальной душе и ее мышлении? Но как индивидуальное мышление может постигать сразу все, что находится на и небе, и на земле? Скорее всего, речь здесь идет уже о *всеобщей*, или *мировой*, душе, представление о которой Викторин заимствовал из неоплатонической традиции, восходящей к тому же платоновскому «Тимею»¹⁰⁵.

¹⁰³ Nadot 1968. P. 198–199. Здесь же Адо отмечает, что выражения *propinquus* и *vicinus* (букв. «близкий» и «соседний») могут иметь два разных значения: подобия по действию и близости в пространстве. Первое означает, что если чувственное познание находится в гармонии с интеллектуальным мышлением и позволяет ему действовать через себя, то, реализуя свою способность, оно становится подобным ему. Второе же указывает на близость низших частей разума к высшим частям способностей чувственного восприятия и желания, помещающимся в мозге.

¹⁰⁴ Plato. *Timaeus* 37ac (J. Burnet. Oxford, 1904 (1967). Vol. 4); см. также: Nadot 1968. P. 200.

¹⁰⁵ Plato. *Timaeus* 30b; 34b–36d (J. Burnet. Oxford, 1904 (1967). Vol. 4.); *Leges* 10, 896e–897d (J. Burnet. Oxford, 1907 (1967). Vol. 5); см. также: *Plotinus*. *Enneadae* 1, 1, 13; 2, 2, 1; 2, 3, 13; 2, 9, 5; 3, 2, 3; 4, 4, 16; 4, 7, 9; 5, 1, 2; 5, 1, 12; 5, 2, 1–2; 6, 4, 4 (P. Henry, H.-R. Schwyzer. P. — Br. — Leiden, 1951–1973. Vol. 1. P. 60–61, 158–160, 175–177, 2228–230, 270–271. Vol. 2. P. 93–94, 213–214, 262, 286–287, 290–296); *Corpus Hermeticum*. *Κλέτης* 10, 7. 11 (A.-J. Festugière, A. D. Nock. Vol. 1. P., 1946 (1972). P. 116); *Macrobius*. In *somnum Scipionis*. 1, 12, 7 (M. Armisen-Marchetti. P., 2001. P. 67) и др.

В самом деле, Викторин говорит здесь, что есть некие «части этого мира, которые причастны мыслящей душе» (*huius mundi quae partes sunt participantis animae intellectualis*) и которые по своей природе относятся к «не истинно не сущим», то есть к материальным предметам. Очевидно, речь идет не о людях или, по крайней мере, не только о людях, но и о всех существах, наделенных душой и чувствами; либо даже вообще о всех чувственно-воспринимаемых предметах, которые оживляет и приводит в движение мировая душа. Об этом одушевляющем и животворящем космическом действии мировой души, которая получает импульс от Божественного Логоса, Викторин неоднократно говорит в своем трактате «Против Ария»¹⁰⁶. Но перейдем к следующему отрывку из трактата «О рождении Божественного Слова».

6. МИРОВАЯ ДУША КАК БЕСТЕЛЕСНАЯ, МЫСЛЯЩАЯ И САМОДВИЖУЩАЯСЯ СУБСТАНЦИЯ

В 10-й главе трактата мы встречаем следующую важную характеристику природы души:

«Таким же образом и душа, насколько она мыслящая, она есть душа, и насколько она всегда движется и движется сама по себе, она есть душа, причем не согласно удвоению и не согласно акциденции¹⁰⁷, но насколько душа есть эти качества, она есть субстанция, так же как и само качество есть материя ($\psi\lambda\eta$), и сама субстанция — материя ($\psi\lambda\eta$). Вместе с тем душа отличается от материи ($\psi\lambda\eta$). Ведь некоторые утверждают, что душа есть материя ($\psi\lambda\eta$)¹⁰⁸, поскольку и у души, и у материи ($\psi\lambda\eta$)

¹⁰⁶ См.: *Adversus Arium* 1, 26:26–43; 4, 11:7–38 и др. См. также: Hadot 1968. P. 180–186; Stefani 1987. P. 63–112; Фокин 2007. С. 133–135.

¹⁰⁷ Т. е. способности мышления и самодвижения не приводят к разделению единой души на две части и не являются ее привходящими признаками, но совпадают с самой субстанцией души.

¹⁰⁸ Имеются в виду стоики, для которых человеческая душа, будучи частью мировой пневмы, телесна. См.: *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum* 7, 156–157 (R. D. Hicks).

подлежащее и качество есть одна и та же субстанция. Но, как я сказал, [душа] отличается [от материи], поскольку душа, будучи мыслящей, сама собой познает саму себя. А материя (ὕλη), поскольку совершенно никаким образом не мыслит, не обладает ни мышлением, ни чувством при восприятии. И по этой причине душа принадлежит к сущим, насколько она есть сама по себе чистая, а в смешении с материей (τῆ ὕλῃ) она относится к не истинно не сущим, и только материя (ὕλη) — к не сущим. И душа — всеобщая кормилица, и материя (ὕλη) — всеобщая кормилица. Но душа, благодаря своей собственной силе, есть всеобщая кормилица и производительница жизни, а материя (ὕλη), будучи бесплодной и косной без души, вечно ожидает одушевления, получая [свою] душу от [мировой] души»¹⁰⁹.

В этом отрывке содержатся несколько важных положений. Во-первых, очевидно, речь здесь идет вновь не об индивидуальных душах, а о мировой, или всеобщей, душе, названной «всеобщей кормилицей» (*omnium nutrix*) и «производительницей жизни» (*vitae generatrix*)¹¹⁰. Во-вторых, тут ясно утверждается, что душа представляет собой *независимую сущность*, или *субстанцию*, не просто потому, что она является подлежащим для Божественного Ума или Духа, но она сама по себе обладает самостоятельным существованием и особыми

L., 1925. P. 258, 260); Stoicorum veterum fragmenta. 1, 136–139, 142, 518; 2, 443, 773, 780, 804–807 (H. von Arnim. Stuttgart, 1964. Vol. 1. P. 38–39, 116–117; Vol. 2. P. 146, 217–218, 222–223).

¹⁰⁹ De generatione Divini Verbi 10:19–36.

¹¹⁰ В первой книге трактата «Против Ария» Викторин также называет душу «матерью занебесных сущих» (*eorum quae super caelum sunt mater. Adversus Arium 1, 61:13*), а в четвертой книге говорит о «всеобщей и источниковой душе» (*animae <...> illius universalis atque fontanae. Adversus Arium 4, 5:10–11*), которую он рассматривает как «источник души» (*fontemque animae*), откуда происходят индивидуальные души (*animae uniuscuiusque*), одушевляющие собой различные тела (*animanda. Adversus Arium 4, 11:13–17*).

качествами, совпадающими с ее субстанцией. В-третьих, природа души — как всеобщей, так и каждой в отдельности — определяется тремя важнейшими характеристиками: душа является *мыслящей, самодвижущейся* и *бестелесной*. Каждая из этих характеристик очень важна, поскольку душа является душой только потому, что обладает ими. В самом деле, она есть сущность *мыслящая (intellectualis)*, и не просто мыслящая, но и *самосознающая*, способная познавать саму себя (*intellegit et semet semet ipsam*)¹¹¹. Далее, душа есть сущность *живая*¹¹², поскольку обладает способностью *постоянного движения* и *самодвижения (semper movetur et a se movetur)*. Эта характеристика души, восходящая к платоновскому «Федру»¹¹³, наряду с мышлением, является определяющей: в трактате «Против Ария» Викторин прямо говорит, что самодвижение (*quod a se movetur; a se se movens*) входит в определение сущности души (*in definitione animae... proprie et substantialiter*) и даже есть сама сущность души (*substantia animae*)¹¹⁴. Там же Викторин включает характеристики разумности (*rationalis*) и жизненного движения (*vita*) в библейское понятие образа Божия, по которому сотворена человеческая душа¹¹⁵.

¹¹¹ Что такое мышление души, на что оно направлено и каковы его разновидности мы уже рассмотрели выше.

¹¹² Хотя Викторин в этом фрагменте не использует термин «жизнь» (*vita, vivere*) по отношению к сущности души, он прямо говорит об этом в первой книге трактата «Против Ария»: «Душа живет потому, что имеет жизнь как свою сущность» (*anima autem vivit quod vitam substantiam habet. Adversus Arium 1, 20:35*).

¹¹³ См.: *Plato. Phaedrus. 245c* (J. Burnet. Oxford, 1901 (1967). Vol. 2).

¹¹⁴ *Adversus Arium 1, 20:43–46*; ср. также: *Adversus Arium 1, 27:26–29; 1, 32:40–42*.

¹¹⁵ См.: *Adversus Arium 1, 20:33–36, 50–51*. «Следовательно, когда мы называем душу разумной, то говорим, что она [сотворена] по образу Божию, ведь душа — это не само Слово-Разум (*λόγος*), но она разумна (*rationalis*). И еще: поскольку Христос целиком есть Жизнь, а душа живет потому, что имеет жизнь как свою сущность, значит, душа [сотворена] по образу Божию... Но быть разумным (*rationalis*) означает быть разумным по образу Слова-Разума (*τῷ λόγῳ*)». Ср. также: *Adversus Arium 1, 32*.

Итак, душа отличается от тела и материи тем, что сама по себе обладает мышлением и жизнью, которых лишена материя. Отсюда выводится третья характеристика души: она *бестелесна и нематериальна*. Хотя у души и материи общим является то, что они суть субстанции, способные воспринимать в себя нечто и порождать¹¹⁶, на самом деле они — полная противоположность друг друга. Так, хотя и душа, и материя являются «всеобщей кормилицей» (*omnium nutrix*)¹¹⁷, но душа оживляет все и дает всему рождение и жизнь благодаря своей собственной силе, а материя, будучи сама по себе бесплодной и пустой¹¹⁸, лишь воспринимает жизнь и душу извне — от мировой души.

Наконец, из данного отрывка можно заключить, что душа занимает некое промежуточное положение в иерархии сущих: с одной стороны, будучи сущей, насколько она существует «сама по себе в чистоте» (*ipsa sola pura*), она принадлежит к миру *истинного бытия*, а с другой стороны, насколько она соединяется с телами и материей (*mixta τῆ ὄλῃ ea quae non vere non sunt*), она принадлежит к миру *становления*, или *не истинно не сущего*. Данное представление также восходит к платоновскому «Тимею», где мировая душа характеризуется как «третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного», «смешанный из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах»¹¹⁹.

¹¹⁶ Ср. также: *Adversus Arium* 1, 3:16–29.

¹¹⁷ В приложении к материи этот термин напоминает платоновское выражение «восприемница и как бы кормилица всякого рождения» (*πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθήνην*). *Plato*. *Timaeus* 49a (J. Burnet. Oxford, 1904 (1967). Vol. 4)).

¹¹⁸ *Sine anima effeta et densa facta*. Ср.: *Plotinus*. *Enneadae* 3, 6, 19:24–25 (P. Henry, H.-R. Schwyzer. P. — Br. — Leiden, 1973. Vol. 3. P. 366).

¹¹⁹ *Plato*. *Timaeus* 35a (J. Burnet. Oxford, 1904 (1967). Vol. 4). Ср. также с мнением Порфирия о душе, которое приводит Прокл (*Proclus*. *Commentaria in Timaeum* (E. Diehl. Leipzig, 1903. Bd. 1. S. 257).

7. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДУШИ: ТВОРЕНИЕ
ИЗ НИЧЕГО ИЛИ ИСХОЖДЕНИЕ
ИЗ СУЩНОСТИ БОГА?

В 26-й главе трактата Викторин мимоходом затрагивает тему происхождения души, пытаясь переосмыслить платоновское учение о предсуществовании душ в свете библейского учения о творении человека. При этом данное рассуждение осложняется вопросом о душе Иисуса Христа — воплощенного Логоса, а также о происхождении Самого Логоса от Бога Отца:

«Если Бог *вдохнул душу* людей [в них]¹²⁰ изнутри Самого Себя, так неужели же Он не извел изнутри [Самого Себя] Творца всяческих, Избавителя и Освятителя той самой души и Спасителя всего человека, возводящего его в ангельское достоинство? И так, что же еще? Он образовал человека *из земли*¹²¹, а также других скотов, четвероногих и всех остальных [живых существ], а из воды [произвел] живую душу птиц и всех остальных [живых существ, обитающих] в воде¹²², другими словами, из одного [вида сущего Он сотворил] другой [вид], и именно это значит: “из не сущих”¹²³. Но что же ты скажешь об Иисусе: откуда Он? Ведь Сын *прежде всего*¹²⁴. И так, неужели из пустоты и вообще из совершенного ничто? Далее, Он снабдил Его тело душой или духом? Но Иисус не имел тела прежде, чем пришел в мир, однако [имел] душу. И так, неужели Бог и в Него *вдохнул [душу]*? Нет, в Него нет. Но каким же образом тогда [Бог *вдохнул*] в Него? Ведь Он не имел тела. Но то, что Бог *вдохнул [в Него]*, был Сам Сын. Если это так, значит, Сын от Бога. Так же и Дух, ведь Дух не происходит из ничего. В самом деле, Бог сказал: *Всех духов Я произвел вдуновением*¹²⁵»¹²⁶.

¹²⁰ Ср. Быт. 2, 7.

¹²¹ Ср. Быт. 2, 7.

¹²² Ср. Быт. 1, 20–25.

¹²³ Ср. 2 Макк. 7, 28.

¹²⁴ Ср. Кол. 1, 17.

¹²⁵ Ср. Ис. 57, 16.

¹²⁶ De generatione Divini Verbi 26:3–19.

В этом фрагменте ясно видно, что взгляды Викторина на происхождение человеческой души сложились под влиянием двух традиций — библейской и философской, которые ему не всегда удается согласовать друг с другом. Действительно, с одной стороны, Викторин в согласии с библейским рассказом о сотворении человека полагает, что человеческая душа была сотворена посредством ее *вдуновения* (*inspiratio, insufflatio*)¹²⁷ Богом в тело человека, созданное, как и тела прочих животных, из земли. С другой стороны, он отрицает, что это было творением из ничего¹²⁸: скорее, это было *изведением души изнутри* Самого Бога (*inspiravit intus ex Se*) — из того потенциального состояния, в котором она *вечно* находилась в Боге вместе со всеми другими душами и духами, которых Бог также произвел Своим вдуновением (*insufflando*) изнутри Самого Себя еще прежде творения мира¹²⁹. То же самое касается и души Иисуса Христа: она вместе с другими душами также существовала прежде своего соединения с телом, и в нее был «вдохнут», то есть с ней соединился

¹²⁷ Ср. также: *Adversus Arium* 3, 6:12–13: *Certe insufflatione Dei anima nobis atque ex eo pars in nobis est, quae in nobis est maxima*. Используемое здесь Викториним по отношению к душе выражение *ex eo pars in nobis est, quae in nobis est maxima* может быть понято в том смысле, что наша душа есть как бы некая часть от Бога, присутствующая в нас и являющаяся наивысшей частью человека. Но возможно и другое понимание: «и поэтому (*ex eo*) она есть в нас та часть, которая в нас наивысшая». Кроме того, для описания происхождения души Христа Викторин употребляет еще один термин — *insibilare* (букв. «свистеть», «вдуть»), который, в отличие от терминов *inspiratio* и *insufflatio*, явно не библейского происхождения.

¹²⁸ Викторин не признавал учения о творении из ничего, поскольку он не допускал самого понятия абсолютного небытия; см.: *De generatione Divini Verbi* 24:3–25. 10. Подробнее об этом см. в нашей статье: Фокин 2016. С. 160–163.

¹²⁹ Такому способу происхождения более соответствует термин «порождение» (*generatio*), чем «творение» (*effectio*), о чем Викторин прямо говорит в *De generatione Divini Verbi* 6:2–4 (*Deinde secundum generationem a Deo aut secundum effectioem quae sunt arrauerunt*. «Далее, сущие произошли от Бога согласно порождению или согласно творению»).

Сам Сын — Логос, Который впоследствии (возможно, при посредстве той же человеческой души) соединился с человеческим телом Иисуса¹³⁰.

Вместе с тем Викторин проводит четкое различие между сущностью души и сущностью Бога. Об этом он говорит в третьей книге трактата «Против Ария», поясняя, что «Слово (λόγος) и Дух (πνεῦμα) превосходят душу Своей высшей сущностью (*sua superiore substantia*), ведь сущность души совершенно иная и низшая (*longe alia substantia animae et inferiore*), поскольку душа была вдунута [в человека] от Бога и рождена (*a Deo insufflata et genita*)»¹³¹; она «является низшей (*inferior*) и получила начало или, скорее, была сотворена (*orta vel facta*) Богом и Словом (λόγῳ)»¹³²; а потому ее можно назвать лишь подобной Богу по сущности (ὁμοιούσιος), но не единосущной Ему (ὁμοούσιος)¹³³. Для более глубокого понимания учения Викторина о душе следует обратиться к его главному теологическому трактату «Против Ария», что требует особого исследования.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем итоги. Как мы показали, в философско-богословской системе Мария Викторина души занимают среднее, промежуточное положение в иерархии бытия: будучи мыслящими сущими, они находятся ниже истинно сущих и умопостигаемых идей, но выше чувственно воспринимаемых тел и материи. При этом такое положение является не статичным, а динамичным: насколько душа существует сама по себе и сохраняет свою чистоту, настолько она принадлежит к миру подлинного бытия, и насколько она соединяется с телами и материей, настолько она принадлежит к миру становления, или не истинно не сущего. Помимо индивидуальных душ, Викторин, как и платоники, признает существование мировой,

¹³⁰ Ср.: *Adversus Arium* 1, 26:20–43; 3, 11:22–12:46; 3, 3:30–52; 4, 7:10–15 и др.

¹³¹ *Adversus Arium* 3, 11:30–32.

¹³² *Adversus Arium* 3, 12:12.

¹³³ *Adversus Arium* 3, 12:21.

или всеобщей, души, которую он называет «всеобщей кормилицей» и «производительницей жизни»; она охватывает собой все части мира — как небесные, так и земные — и является источником частных душ. В вопросе о происхождении души Викторин стремится согласовать библейское представление о сотворении души человека Богом посредством ее вдунувения в тело с платоновским учением о предсуществовании душ, которые Бог посредством Своего вдунувения извел изнутри Самого Себя, где они находились вечно, созерцая вечные идеи.

Согласно Викторину, всякая душа представляет собой независимую сущность, или субстанцию, поскольку она обладает самостоятельным и независимым существованием и может становится подлежащим («субъектом») Божественного Ума (Логоса) и Св. Духа. Природа души определяется тремя важнейшими характеристиками: мышление, самодвижение и бестелесность; так что главные силы, или способности, души — это жизненное движение и мышление, которые совпадают с самой субстанцией души. В каждой душе от вечности запечатлены образы вечных Божественных идей, которые находятся в ней в смутном и неясном состоянии по причине ее соединения с телом; а для того чтобы душа их осознала, необходимо ее просвещение Божественным Логосом. Душе свойственно два вида мышления: во-первых, простое и чистое интеллектуальное мышление, направленное прежде всего на умопостигаемые сущие, а также на саму душу (самопознание); во-вторых, это мышление посредством чувства, которое есть подражание истинному мышлению, к чему оно может приближаться по мере очищения. Для того чтобы в душе пробудился дремлющий в ней пассивный ум и начал мыслить истинно сущее, необходимо воздействие на него со стороны активного Божественного Ума — Логоса-Духа, который по своей природе находится выше души, но может соединяться с ней непосредственно, поэтому душа даже в состоянии соединения с телом сохраняет возможность вернуться к Богу и непосредственно познавать Его. Вместе с тем душа по своей сущности лишь подобна Богу, а не единосущна Ему. В целом характерной чертой учения Викторина о душе является преобладание в нем платонических и философских элементов

над элементами христианскими и богословскими, вследствие чего его учение представляется внутренне противоречивым и несогласованным.

ИЗДАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

- Фокин 2011 — *Марий Викторин*. Против Ария. Кн. 3. Гл. 4–9 / Пер. с лат. и комментариями. А. Р. Фокина // *Философия религии: Альманах*. 2011. № 3. С. 286–297. [*Marii Viktorin. Protiv Ariia. Kniga 3. Glavy 4–9 (Against Aria. Book 3. Chast' 4–9) / Perevod s latinskogo i kommentarii. A. R. Fokina // Filosofia religii: Al'manakh (Philosophy of religion: Almanac)*. 2011. № 3. P. 286–297.]
- Фокин 2017а — *Марий Викторин*. «О рождении Божественного Слова», «Против Ария», «Гимны о Троице» (фрагменты) // *Святые Отцы и учителя Церкви*. Антология. Т. 2. Золотой век святоотеческой письменности (начало IV — начало V в.) / Пер. с лат. А. Р. Фокина, под общей ред. митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). М., 2017. С. 514–532. [*Marii Viktorin. "O rozhdenii Bozhestvennogo Slova", "Protiv Ariia", "Gimny o Troitse" (fragmenty) ("On the Birth of the Divine Word", "Against Aria", "Hymns of the Trinity" (fragments)) ("On the Birth of the Divine Word", "Against Aria", "Hymns of the Trinity" (fragments)) // Sviatye Ottsy i uchiteli Tserkvi. Antologïia. Tom 2. Zolotoi vek sviatotecheskoi pis'mennosti (nachalo IV — nachalo V veka) (Holy Fathers and teachers of the Church. Anthology. Tom 2. The Golden Age of the patristic writing (beginning of the IVth — beginning of the Vth century)) / Perevod s latinskogo A. R. Fokina, pod obshchei redaktsiei mitropolit Volokolamskogo Ilariona (Alfeeva). Moscow, 2017. P. 514–532.]*
- Фокин 2017б — *Марий Викторин*. О рождении Божественного Слова / Пер. с лат. А. Р. Фокина // БТ. 2017. Вып. 47–48. С. 481–525. [*Marii Viktorin. O rozhdenii Bozhestvennogo Slova (On the birth of the Divine Word) / Perevod s latinskogo A. R. Fokina // Bogoslovskie trudy (Theological works)*. 2017. Vypusk 47–48. P. 481–525.]
- Gori 1986 — *Marii Victorini Opera. Pars II. Commentarii in Epistulas Pauli ad Ephesios, ad Galatas, ad Philippenses* / Ed. F. Gori. Vindobonae, 1986 (CSEL 83.2).
- Henry, Hadot 1960 — *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité* / Ed. P. Henry, P. Hadot. P., 1960 (SC 68, 69).

- Henry, Hadot 1971 — *Marii Victorini Opera*. Pars I. Opera theological / Ed. P. Henry, P. Hadot. Vindobonae, 1971 (CSEL 83.1).
- Locher 1972 — *Marius Victorinus*. Commentarii in Apostolum / Ed. A. Locher. Leipzig, 1972.
- Marius Victorinus 1981 — *Marius Victorinus*. Theological Treatises on the Trinity. Wash., 1981. (Fathers of the Church 69).

Цитируемые сочинения Мариа Викторина

- Adversus Arium — Henry, Hadot 1971. P. 54–277.
- Commentarii in Epistulas Pauli ad Ephesios — Gori 1986. P. 1–94.
- De generatione Divini Verbi — Henry, Hadot 1971. P. 15–48.
- Hymni de Trinitate — Henry, Hadot 1971. P. 285–305.

ЛИТЕРАТУРА

- Фокин 2007 — *Фокин А. Р.* Христианский платонизм Мариа Викторина. М., 2007. [Fokin A. R. Khristianskii platonizm Mariia Viktorina (Christian Platonism of Marius Victorinus). Moscow, 2007.]
- Фокин 2014 — *Фокин А. Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014. [Fokin A. R. Formirovanie trinitarnoi doktriny v latinskoj patristike (Formation of Trinitarian Doctrine in Latin Patristics). Moscow, 2014.]
- Фокин 2016 — *Фокин А. Р.* Модусы сущего и не сущего у Мариа Викторина // Платоновские Исследования IV/1 (2016). М. — СПб., 2016. С. 130–169. [Fokin A. R. Modusy sushchego i ne sushchego u Mariia Viktorina (Modes of being and non being in Marius Victorinus) // Platonovskie Issledovaniia IV/1 (2016) (Platonic Research IV / 1 (2016)). Moscow — Saint Peterburg, 2016. P. 130–169.]
- Benz 1932 — *Benz E.* Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willenmetaphysik. Stuttgart, 1932.
- Clark 1974 — *Clark M. T.* The Psychology of Marius Victorinus // Augustinian Studies. 1974. Vol. 5. P. 149–166.
- Geiger 1888 — *Geiger G.* Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph. Lansdht, 1888.
- Hadot 1962 — *Hadot P.* L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin // StP. 1962. Vol. 6. P. 409–442.
- Hadot 1968 — *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. P., 1968. Vol. 1.

- Hadot 1971 — *Hadot P.* Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. P., 1971.
- Koffmane 1880 — *Koffmane G.* De Mario Victorino, philosopho christiano. Breslau, 1880.
- Leusse de 1939 — *Leusse de H.* Le probleme de la préexistence des âmes chez Marius Victorinus // *Recherches de science religieuse.* 1939. T. 29/2. P. 197–239.
- Nautin 1964 — *Nautin P.* Candidus l'Arien // *L'homme devant Dieu: Mélanges offerts au père Henri de Lubac.* T. 1. Exégèse et patristique. P., 1964. P. 309–320.
- Séjourné 1950 — *Séjourné P.* Victorinus Afer // *Dictionnaire de théologie catholique.* P., 1950. T. 15/2. Col. 2887–2954.
- Simonetti 1963 — *Simonetti M.* Nota sull'Ariano Candido // *Orpheus.* 1963. Vol. 10/2. P. 151–157.
- Simonetti 2006 — *Simonetti M.* Candido Ariano // *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane.* / Diretto da A. Di Berardino. Genova — Milano, 2006. Vol. 1. P. 842.
- Stefani 1987 — *Stefani M.* Sull' antropologia di Mario Vittorino (La “discesa” vivificante dell' anima in prospettiva cosmologica) // *Scripta Theologica.* 1987. Vol. 19. P. 63–112.
- Steinmann 1990 — *Steinmann W.* Die Seelenmetaphysik des Marius Victorinus. Hamburg, 1990.

Abstract

Fokin A. R. Marius Victorinus' doctrine on the soul and its place in the hierarchy of beings

This article deals with Marius Victorinus' (ca. 281/291–382) doctrine on the soul, its nature, origin and place in the hierarchy of beings represented in his theological treatises on the Trinity. The author proposes an original reconstruction of the psychological doctrine of Victorinus, according to whom the souls occupy a middle, or intermediate position in the hierarchy of beings. At the same time their position is not static, but dynamic. There is also a world-soul, or universal soul, which penetrates all parts of the world and becomes the source of individual souls. Regarding the question on the origin of souls, Victorinus seeks to reconcile the biblical and Platonic doctrines. The author shows that, according to Victorinus, the soul is an independent entity or substance, since it has an independent existence and becomes a subject of the Divine Intellect and Spirit. The nature of the soul is determined by three main features: intellection, self-movement and incorporeality, which coincide with the very substance of the soul. Every human soul from eternity possesses the images of eternal Divine ideas; in order to grasp them, the soul has to receive enlightenment from the Divine Logos. Two types

УЧЕНИЕ МАРИЯ ВИКТОРИНА О ДУШЕ

of thinking are inherent to the soul: first, simple and pure intellectual thinking directed to the intelligible beings and the soul itself; secondly, a thinking through senses which is an imitation of true thinking. The soul, even in a state of its union with a body, possesses an opportunity to return to God and to contemplate him directly. The characteristic feature of Victorinus' doctrine on the soul is the predominance of platonic and philosophical elements over Christian and theological ones, so that his teaching seems internally contradictory and incoherent.

Keywords: ancient philosophy, Neoplatonism, early Christianity, Marius Victorinus, Plotinus, Porphyrius, theology, ontology, psychology, soul, body, intellect, knowledge, movement, creation.