

## 2.

# Неоплатонизм и христианство

*Алексей Фокин*

## Зрительный акт как аналогия происхождения Ума (Плотин – Марий Викторин – Августин)\*

---

ALEXEY FOKIN

ACT OF VISION AS AN ANALOGY OF THE PROCEEDING OF THE INTELLECT  
(PLOTINUS – MARIUS VICTORINUS – ST. AUGUSTINE)

ABSTRACT. Act of vision is an important analogy used to describe the proceeding of the Intellect from the One in the metaphysical system of Plotinus. It implies that the formation of the universal Intellect is achieved through the process of intellectual contemplation of the First principle, the One, when the Intellect receives its independent existence as a separate divine substance. Latin Christian Platonists, Marius Victorinus and St. Augustine of Hippo, borrowed this idea from Plotinus to describe how the Son and the Holy Spirit originate from the Father. According to Victorinus, the Son is begotten by the Father (the pure divine Being) as a primary movement or life, which corresponds to the intellectual vision that has not yet perceived its object, while the Holy Spirit represents a return of this indefinite intellectual vision to the Father, thus constituting divine Intelligence, or Self-Consciousness. On the other hand, St. Augustine, for the sake of his Trinitarian theology, used to construct the so-called trinitities of the “external” and “internal vision”, wherein the first element – an object of vision or immaterial form of an object in the human mind (resembling God the Father) – is connected with the second element – the so-called inner vision or gaze of the mind, which receives from it its own form (resembling the Son) – through an intention of the will, uniting these two elements and representing their mutual love (resembling the Holy Spirit). Thus the doctrine of Plotinus was interpreted differently by both Christian

---

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

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

thinkers to serve the needs of the Christian Trinitarian theology as a rational means to explain the mystery of the Holy Trinity.

KEYWORDS: Greek philosophy, Metaphysics, epistemology, Neo-Platonism, Plotinus, Christianity, Trinitarian theology, Marius Victorinus, Aurelius Augustine.

---

Что общего между метафизикой и чувственным восприятием? Метафизика так же, как и теология (в узком, аристотелевском смысле), рассуждает о сущностях сверхчувственных, лишенных материи и движения. Теории же чувственного восприятия исходят из строения органов чувств и данных чувственного опыта, связанных с объектами материальными и подвижными. Однако из всех пяти чувств именно зрительное восприятие всегда считалось по своей природе и структуре наиболее близким к процессу мышления. К нему охотно прибегали такие философы-метафизики, как Платон или Плотин, или такие спекулятивные богословы, как Григорий Назианзин или Августин. Достаточно вспомнить платоновский миф о пещере, в котором Платон уподобил познание сверхчувственных предметов — *идей и высшей идеи блага* — чувственному созерцанию предметов, освещаемых солнечным светом, и видению самого источника этого видимого света — солнца<sup>1</sup>. На эту тему написаны десятки книг и статей и может быть написано еще столько же или даже больше. С другой стороны, вопрос о том, как акт зрительного восприятия может служить источником метафизического знания о процессах, происходящих внутри самих первых начал бытия — будь то Единое, Ум или мировая Душа у неоплатоников, или Божественная Троица у христианских богословов, — изучен гораздо меньше. Как мы покажем далее, зрительный акт является важной аналогией для описания происхождения как Ума от Единого в метафизической системе Плотина, так и Сына и Святого Духа от Бога Отца у христианских мыслителей. Для подтверждения этого мы проведем сравнительный анализ соответствующего метафизического

---

<sup>1</sup> См. *Plato. Resp.* 508b–509d; 517bc; повторение и интерпретация этого образа в языческом и христианском платонизме см. *Plotin. Enn.* VI 7.16; *Greg. Naz. Orat.* 21.1; *Symeon. Neotheol. Cap. Theol.* II 22–25 и др.

учения Плотина и тринитарных учений двух самых ревностных его христианских почитателей и последователей в западной патристике — Мария Викторина и Аврелия Августина, и посмотрим, можно ли установить между ними прямую связь или преемственность.

В самом деле, Плотин для объяснения того, каким образом Ум происходит от Единого, не раз упоминает об акте зрительного восприятия (τὸ ὁρᾶν, ὄρασις, θέα, ὄψις), которое он приписывает Уму<sup>2</sup>. Так, в трактате V 1 (10), наиболее популярном у отцов Церкви, Плотин, размышляя о том, как Ум происходит от Единого, задается следующими вопросами:

«Каким образом Ум видит (πῶς οὖν ὁρᾷ)? И кого именно (καὶ τίνα)? И как он вообще пришел в бытие и произошел от Единого, чтобы созерцать [его] (ἵνα καὶ ὁρᾷ)?»<sup>3</sup>

Ясно, что речь здесь идет не о чувственном зрении, а об интеллектуальном созерцании; однако сам термин τὸ ὁρᾶν («видеть») взят Плотинем из чувственной сферы и по аналогии применен к умопостигаемым процессам. Как разъясняет сам Плотин немного далее, видеть или воспринимать что-то можно или посредством ощущения (αἴσθησις), или посредством ума (νοῦς). При этом чувственное зрение можно сравнить с линией, так как оно направлено на нечто иное, чем оно само, а умственное созерцание — с кругом, замкнутым на самом себе, который в отличие от обычного геометрического круга неделим на части<sup>4</sup>. Кроме того, под влиянием аристотелевской теории восприятия, где способность чувственного познания рассматривается как актуализирующаяся потенция, которая в акте восприятия становится энтелехией, подобной умственному созерцанию<sup>5</sup>, Плотин как в чувственном зрении, так и в умственном созерцании различает две стадии:

<sup>2</sup> См. *Plotin. Enn.* III 6.2; V 1.6–7; V 2.1; V 3.5; V 3.11; V 4.2; V 6.5; VI 7.16 и др.

<sup>3</sup> *Plotin. Enn.* V 1.6.1–2. Перевод наш.

<sup>4</sup> *Enn.* V 1.7.6–9.

<sup>5</sup> См. *Aristot. De anim.* 412b27–413a3; 415b24; 417b16–26 и др.

потенциальную и актуальную (ἡ ὄψις καὶ δυνάμει οὖσα καὶ ἐνεργεία); первая соответствует зрительной или мыслящей потенции, еще не проявившейся актуально и не получившей форму (οὐ σχηματίζομενον), а вторая соответствует актуализации (ἐνεργεία ὄν) этой потенции в зрительном или мыслительном акте, получающем форму (μορφήν) и определенность от своего объекта<sup>6</sup>. Но последуем далее за Плотиним и посмотрим, как он отвечает на поставленные им самим вопросы:

«Мы говорим, что Ум есть образ (εἰκόνα) Блага. Я думаю, нужно сказать яснее. Во-первых, возникшее должно в каком-то смысле быть Благом, то есть сохранять многие его черты и быть его подобием, как свет по отношению к солнцу. Но при этом Благо — не Ум. Так как же оно рождает Ум? Пожалуй, так, что Ум, возвращаясь к Благоу, начинает его созерцать (τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα)? А это созерцание — уже Ум (ἡ δὲ ὄρασις αὐτῆ νοῦς)»<sup>7</sup>.

Мы видим здесь, что мышление Ума сравнивается Плотиним со зрением, направленным на свой источник — Благо, или Единое. В трактатах пятой и шестой *Эннеад* Плотин не раз возвращается к данной теме. Так, в трактате V 4 (7), написанном, если верить Порфирию, несколько ранее предыдущего, первичную деятельность Ума Плотин также уподобляет зрению, но еще не воспринявшему свой объект и потому неопределенному, что Плотин связывает с понятием «неопределенной двоицы» Древней Академии; затем это зрение схватывает Единое, наполняется им и получает от него определенность и законченность, становясь в подлинном смысле мыслящим Умом, содержащим полноту идей:

«Если бы рождающим (τὸ γεννών) был Ум, рожденное должно быть ущербнее Ума, но при этом быть самым близким к Уму и быть похожим на него. А поскольку рождающее за пределами

---

<sup>6</sup> См. *Plotin. Enn.* III 6.2.32–41.

<sup>7</sup> *Enn.* V 1.7.1–6. Перевод Ю.А. Шичалина с небольшими изменениями.

Уму, необходимо, чтобы рожденное было Умом. Почему же рождающее не Ум, чья деятельность — мышление (ἐνέργεια ἔστι νόησις)? Мышление, поскольку оно созерцает умопостигаемое (τὸ νοητὸν ὁρώσα) и обращается к нему (πρὸς τοῦτο ἐπιστραφεῖσα), и им как бы создается и доводится до совершенства, само по себе, подобно зрению, лишено определенности (ἀόριστος μὲν αὐτῇ ὄσπερ ὄψις), а получает ее от умопостигаемого (ὀριζομένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ). Поэтому и сказано<sup>8</sup>: от неопределенной двоицы (τῆς ἀορίστου δυάδος) и Единого [произошли] идеи и числа, что и есть Ум. Поэтому Ум не есть нечто простое, но многое, поскольку обнаруживает сложность (разумеется, умопостигаемую), и видит уже многое (πολλὰ ὁρῶν). Поэтому он и сам есть умопостигаемое, но также и мыслящее: то есть уже два»<sup>9</sup>.

Следующее обращение Плотина к акту зрительного восприятия мы встречаем в трактате V 2 (11), где он вновь рассматривает происхождение Ума сквозь призму зрительного акта — сначала неопределенного и неподвижного, а затем получающего определенность от предмета созерцания:

«Единое, будучи совершенным, так как оно ничего [помимо себя] не ищет, ничего не имеет и не нуждается ни в чем, само как бы перелилось через край, и это его переполнение произвело нечто иное, [чем оно само]. А то, что от него произошло, возвратилось к нему (εἰς αὐτὸ ἐλεστράφη), и наполнилось [им], и стало взирающим на него (ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον), а это — Ум (καὶ νοῦς οὗτος). И его пребывание в покое у Единого (ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ) произвело бытие (τὸ ὄν), а созерцание Единого [произвело] ум (ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν). Итак, поскольку Ум обратился к Единому для того, чтобы [его] увидеть

<sup>8</sup> Вероятно, имеется в виду изложение Аристотелем учения Платона и пифагорейцев о едином и неопределенной двоице, порождающих все идеи и числа (см. *Aristot. Metaph.* A 6, 978b21–29). У Плотина «неопределенная двоица» — это беспредельная жизнь или неопределенное созерцание, которое является следующим после бытия (τὸ ὄν) моментом во вневременном процессе формирования мирового Ума, когда он исходит от Единого. См. *Plotin. Enn.* V 1.5; VI 7.17 и др.

<sup>9</sup> *Enn.* V 4.2.1–11. Перевод Ю.А. Шичалина с небольшими изменениями.

(ἔσται πρὸς αὐτό, ἵνα ἴδῃ), он становится одновременно и умом, и бытием (ὁμοῦ νοῦς γίγνεται καὶ ὄν)<sup>10</sup>.

Тут мы видим уже более четкое разграничение двух стадий бытия Ума: стадию *покоя*, когда Ум — это просто *бытие*, и стадию *движения*: сначала неопределенного, а затем получающего определение, когда Ум возвращается к Единому, созерцает его и становится в собственном смысле *Умом*. Далее в трактате V 6 (24) Плотин уточняет одну важную деталь этого процесса, на которую впоследствии обратит внимание Августин: мышление Ума инициируется его природным *стремлением* (ἔφεσις) к Благу, или *желанием* созерцать и познавать его:

«Мышление (τὸ νοεῖν) не есть первое ни по бытию, ни по достоинству; оно второе и возникло тогда, когда уже существовало Благо и привлекло к себе возникшее, которое пришло в движение и узрело [его] (ἐκινήθη τε καὶ εἶδε). А это и есть мышление — движение к Благу, стремящееся к нему (κίνησις πρὸς ἀγαθὸν ἐφιέμενον ἐκείνου). Действительно, это желание (ἡ ἔφεσις) породило мышление, которое возникло вместе с ним, ибо желание видеть [порождает] зрение (ἔφεσις γὰρ ὄψεως ὄρασις)»<sup>11</sup>.

Далее, в трактате VI 7 (38) Плотин подробнее описывает этот процесс последовательного определения этого неопределенного, «бессознательного» жизненного стремления и созерцательного движения Ума к Единому, в котором Ум обретает свою форму и определенность:

«Неужели Ум, когда взирал на Благо (έώρα πρὸς τὸ ἀγαθόν), мыслил Единое как многое, и сам будучи одним, мыслил его многим, разделив его в себе, не будучи в состоянии мыслить его одновременно целиком? Однако когда Ум взирал на него, он не был еще Умом (οὐπω νοῦς ἦν ἐκείνο βλέπων), но взирал бессознательно (ἔβλεπεν ἀνοήτως). Или следует сказать, что Ум тогда еще не видел [Блага] (οὐδὲ έώρα πώποτε), но просто жил рядом с

<sup>10</sup> Enn. V 2.1.7–13. Перевод наш.

<sup>11</sup> Enn. V 6.5.5–10. Перевод наш.

ним и зависел от него (ἀνήρητο αὐτοῦ); когда же Ум обратился к нему (ἐλέσραπτο πρὸς αὐτό), само это движение достигло полноты благодаря тому, что оно двигалось там и вокруг Блага, и оно сделало Ум полным и было уже не просто движением, но насыщенным и полным движением (κίνησις διακορῆς καὶ πλήρης). Вслед за этим Ум стал всеми [умопостигаемыми предметами] и познал это в своем самосознании, будучи уже Умом, достигшим полноты (νοῦς ἥδη ἦν πληρωθεὶς), чтобы иметь то, на что он будет взирать (ὁ ὄψεται), при этом созерцая эти [умопостигаемые предметы] во свете (βλέπων δὲ αὐτὰ μετὰ φωτός), который он также получал от того, кто их дал<sup>12</sup> <...> Итак, Ум имел в себе жизнь (ζωήν) и не нуждался в разнообразном дающем, а жизнь была неким отпечатком Блага (ἶχνος τι ἐκείνου), но не его собственной жизнью. Ведь когда она смотрела на Благо (πρὸς ἐκεῖνο μὲν οὖν βλέπουσα), то была еще в состоянии неопределенности (ἀόριστος ἦν); когда же она [действительно] увидела [его], то получила оттуда определенность (βλέψασα δ' ἐκεῖ ὠρίζετο), хотя само Благо не имеет предела. Действительно, увидев нечто единое (πρὸς ἓν τι ἰδοῦσα), она тотчас им определяется и имеет в себе и границу, и предел, и форму. И хотя форма принадлежит тому, что получило форму, но то, что придало эту форму, само было бесформенно <...> Итак, что же значит: “Определилось [как] единое” (ἔν ὠρίσθη)? — Ум. Ведь жизнь, получившая определенность, и есть Ум (ὁρισθεῖσα γὰρ ζωὴ νοῦς)<sup>13</sup>.

Таким образом, неопределенное жизненное стремление, характеризующее Ум в его первичном состоянии и тяготении к Единому, прямо уподобляется Плотинем зрительному акту, еще не воспринявшему свой объект и потому неопределенному; когда же объект воспринят («увиден»), это жизненное стремление становится Умом, мыслящим полноту идей. Те же две стадии зрительного акта применительно к Уму Плотин различает и в трактате V 3 (49): на первой стадии зрительная способность начинает актуализироваться, но еще не получает завершения в акте зрения какого-то объекта; на второй стадии зрительный акт схватывает

<sup>12</sup> Enn. VI 7.16.10–22. Перевод наш.

<sup>13</sup> Enn. VI 7.17.12–26. Перевод наш.

какой-то объект и формируется им. Вот как эти две стадии Плотин переносит на бытие Ума:

«Ум множествен, и когда он хочет мыслить то, что ему запретельно, то, конечно, мыслит то самое Единое. Но когда он хочет постичь его как простое, он выходит [далее], постоянно постигая нечто иное, умножающееся в нем. Так что он устремился к Единому не как Ум, а как зрение, которое еще ничего не видит (ὡς ὄψις οὐλῶ ἰδοῦσα); при этом оно вышло за пределы [единства], имея то множество, которое само произвело. Так что это зрение возжелало одного, смутно имея в себе [его] некий образ, а когда оно вышло за пределы, то постигло другое, сделав его в себе многим. Опять-таки, зрение имеет в себе форму того, что оно видит (τύπον τοῦ ὁράματος), иначе оно не допустило бы ему возникнуть в себе. Но эта форма стала из одного многим, и так Ум познал и увидел Единое (γνοὺς εἶδεν αὐτό), и тогда он стал уже видящим зрением (ἰδοῦσα ὄψις). И это уже Ум, когда он обладает этим, и обладает как Ум. А прежде этого он был только простым стремлением (ἔφεσις) и зрением, лишенным формы (ἀτύπωτος ὄψις). Итак, этот Ум постиг Единое, и постигнув, стал Умом, всегда нуждаясь [в Едином] и став одновременно и умом, и бытием, и мышлением, когда помыслил; ибо прежде этого он не был мышлением, не имея мыслимого предмета, и не был умом, еще не помыслив»<sup>14</sup>.

Если свести все эти положения воедино, мы получим приблизительно следующую картину происхождения Ума. Сначала Единое само по себе пребывает в абсолютном покое, тождестве и внутренней полноте. Однако эта полнота не удерживается внутри него и естественным образом как бы переливается через край, изливается вовне и нисходит с высоты Единого<sup>15</sup>. Это есть первый момент в рождении Второго начала — Ума, которое еще не есть собственно Ум, но лишь чистое бытие (ὄν), лишенное жизни, мышления и сознания и совершенно неопределенное. Затем это бытие приходит в движение под действием Единого, которое, будучи Благом, притягивает его к себе. Однако это еще не

<sup>14</sup> Enn. V 3.11.1–16. Перевод наш.

<sup>15</sup> Enn. V 2.1; V 4.1; V 1.7.



есть созерцание Единого, но только простая причинная зависимость от него (ἀνήρητο αὐτοῦ), своего рода естественное влечение и стремление (ἔφεσις) к нему, в чем состоит жизнь Ума, предшествующая его мышлению<sup>16</sup>. Это-то стремление Плотин и уподобляет зрению, которое еще не видит своего объекта — Единое (ἀτόλωτος ὄψις, ὄψις οὐλω ἰδοῦσα)<sup>17</sup>. Однако, по мере того, как Ум смотрел на Единое, его неопределенное влечение становилось определенным, бессодержательное наполнялось мыслимым содержанием, смутное зрение становилось видением, воспринявшим свой объект (ἰδοῦσα ὄψις)<sup>18</sup>. Это и есть начало мышления. Однако это мышление все еще было обращено к Единому, исполнено им (как объектом своего созерцания) и еще не отличало от него себя как субъекта, но мыслило его «бессознательно» (οὐπω νοῦς, ἔβλεπεν ἀνοήτως)<sup>19</sup>. Когда же оно обратилось на себя само и отличило себя как мыслящий субъект от Единого как объекта мышления, оно стало в подлинном смысле Умом (ἔγγω ἐν συναίσθησει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν), мыслящим простое Единое как множество идей, составляющих теперь его собственное содержание<sup>20</sup>.

Отметим, что тот же самый процесс, но с меньшим совершенством, повторяется и при рождении мировой Души. В самом деле, согласно Плотину,

«Ум становится для Души таким же образом светом в ней, как и Благо для Ума; и когда Ум придает Душе определенность (δρίση τὴν ψυχὴν), то делает ее разумной (λογικὴν), наделяя ее образом того, что имеет сам. Ведь и сам Ум есть образ Блага. Поскольку же Ум есть форма и существует в протяжении и во множестве, Благо лишено формы и вида, и именно таким образом оно наде-

<sup>16</sup> Enn. V 3.11; V 6.5; VI 7.16.

<sup>17</sup> Enn. V 3.11.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Enn. VI 7.16.

<sup>20</sup> Enn. VI 7.16; ср. V 1.7; V 2.1; V 3.5; V 3.11; V 3.16.

ляет формой. Если же Благо само было бы формой, то Ум был бы скорее Логосом [т.е. Душой]»<sup>21</sup>.

Процесс формирования мировой Души Плотин также сравнивает с актом зрительного восприятия, в результате которого Душа получает свою форму и определенность:

«Самой Душе надлежит быть как бы зрением (ὄψατ ὄψιν). А объектом созерцания (ὄρατὸν) для нее служит Ум. Наделенная от природы способностью мыслить (νοεῖν), Душа лишена определенности до акта созерцания (ἀόριστον πρὶν ἰδεῖν). Таким образом, по отношению к Уму Душа является материей (ὑλην οὖν πρὸς νοῦν)»<sup>22</sup>.

Кроме того, следует также упомянуть, что в своем учении о происхождении Ума и мировой Души Плотин предвосхищает такие важные элементы позднего неоплатонизма, как «умопостигаемая триада» (νοητὴ τριάς)<sup>23</sup>: *бытие – жизнь – мышление*<sup>24</sup> и трехэтапный процесс порождения низшей сущности от высшего начала: *пребывание – исхождение – возвращение* (μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή)<sup>25</sup>. Многие из рассмотренных нами умственных построений Плотина, равно как и сам метод экстраполяции акта зрительного восприятия на метафизические процессы, были использованы христианами мыслителями эпохи патристики, в частности – Марием Викторином и Аврелием Августином, которые их творчески переработали и поставили на службу христианскому тринитарному богословию.

Начнем с Мария Викторина. Этот христианский платоник был хорошо знаком с текстами Плотина, а также некоторых других

<sup>21</sup> Enn. VI 7.17.36–42. Перевод наш.

<sup>22</sup> Enn. III 9.5.1–3. Перевод наш.

<sup>23</sup> Этот термин впервые встречается у поздних неоплатоников: Прокла (см. *Procl. Theol. Plat. Vol. III. P. 35–36*) и Дамаския (см. *Damascius. De princ. 43. Vol. 1. P. 86.4–21*).

<sup>24</sup> Элементы этой триады у Плотина см. Enn. V 4.2.43–44; VI 6.18.35; VI 6.8.17–22; VI 6.15.2; III 6.6; III 7.3; V 1.4; V 3.5; V 4.2; V 5.1; V 6.6; VI 6.15; VI 6.18; VI 9.2 и др.

<sup>25</sup> См. *Porphyr. Com. in Parm. 14.10–26; Procl. Elem. theol. 35*.

неоплатоников. От них он воспринял упомянутое выше учение об «умопостигаемой триаде», что позволило Викторину сформулировать чисто философское учение о Троице, где ее Лица рассматриваются как элементы «умопостигаемой триады»:

*Отец*                      *Сын*                      *Св. Дух*  
*бытие (esse)* = *жизнь (vivere)* = *мышление (intellegere)*<sup>26</sup>.

Причем соотношение между ними у Викторина, подобно соотношению Единого и Ума у Плотина, имеет динамический характер: это вечный процесс свободного самополагания и самоопределения Бога как чистого Бытия, не имеющего определения и формы, которое определяет себя сначала как Жизнь, исходящая из Бытия, а затем возвращается к себе как Мышление, чем достигается полнота Божественного самосознания и самоопределения<sup>27</sup>. Но прежде чем мы обратимся к этому зрелому учению Викторина, развитому им преимущественно в третьей и четвертой книгах трактата «Против Ария», мы рассмотрим его раннее учение об Отце как *потенции* и Сыне как *акте* этой потенции. Для того, чтобы доказать это, Викторин в первой книге «Против Ария» обращается к анализу зрительного акта. Рассмотрим его рассуждение подробнее. Сначала он задается вопросом: если Сын называется ап. Павлом *Премудростью и Силой Божией* (1 Кор. 1:24), то означает ли это, что Он, будучи таковыми, не есть сам Бог? И далее Викторин обращается к аналогии со светом и зрительным восприятием, показывая, что можно найти в них подобного, а что — неподобного отношениям между Сыном и Богом Отцом:

«Здесь не имеет место то, что есть в телах и телесных вещах, где одно есть глаз, а другое — зрение, или в огне, где одно есть огонь, а другое — его свет. Действительно, и глаз, и огонь нуждаются в чем-то ином, как, например, глаз [для зрения нуждается] в другом — в свете, чтобы из него и в нем возникло зрение, и огонь — в

<sup>26</sup> См. *Victorin. Adv. Ar.* I 63.11–14; III 4.6–17.9; IV 21.26–28; 25.44–45 и др. Подробнее об этом см. в нашей книге: Фокин 2014: 394–401.

<sup>27</sup> Подробнее см. в другой нашей книге: Фокин 2007: 104–119.

воздухе, чтобы из него возник свет. Но [здесь имеет место] то же, что [и в случае] со зрительной потенцией, имеющей внутри себя зрение (*visionis potentia in se habet visionem*), которое тогда только исходит вовне, когда зрительная потенция актуализируется (*operatur potentia visionis*), и от зрительной потенции рождается зрение как само собой едиnorodное (*visio unigenita ea ipsa*) — ведь от нее не рождается ничего другого — и относительно зрительной потенции оно есть зрение, причем не только внутри [нее], но как внутри [нее] — в потенции (*intus in potentia*), так и скорее вовне — в акте (*in actione magis foris*). И поскольку зрение принадлежит к потенции, следовательно, зрение единосущно (*ὁμοούσιον*) зрительной потенции, и [они] целиком одно. Потенция пребывает в покое, а зрение — в движении. И благодаря зрению все вещи становятся видимыми, и страдания бывают в [области] зрения, в то время как зрительная потенция остается бесстрастной и бесстрастно порождающей зрение. Итак, подобным образом Сила и Премудрость Божия есть сам Бог, и есть целиком то, что просто и едино, и одной и той же сущности, и вместе от вечности и всегда [рождается] от Отца, Который есть Родитель Того самого, Кто существует. Таким образом, Премудрость и Сила суть действия (*operationes*), ведь когда [апостол сказал:] *Сила*, то указал на действие, поскольку он соединил Премудрость и Силу. Следовательно, Их потенция есть Бог, и Он потому Отец, что Они — от Него. В самом деле, Он рождает Их в действии и бесстрастно, так что единосущны потенция и акт (*ὁμοούσια sunt potentia et actio*), Бог и Божия Сила и Премудрость»<sup>28</sup>.

Как мы видим, Марий Викторин совершил здесь своего рода *метафизическую транспозицию*, спроецировав отношения, существующие между зрительной способностью и актом зрения в человеке, на отношения между Отцом и Сыном в Боге. Пример этого мы отчасти уже наблюдали у Плотина в его учении о происхождении Ума от Единого, хотя у него зрительная потенция скорее соответствует первой фазе существования Ума (чистого бытия или неопределенного жизненного стремления), а актуализация зрения — фазе обращения Ума к Единому и созерцания

---

<sup>28</sup> *Victorin. Adv. Ar. I 40.5–28*. Здесь и далее перевод наш.

его. С другой стороны, в системе Плотина Единое само обладает неким внутренним действием (ἐνέργεια), которое заключается внутри его, находится в покое (στάσις) и тождестве (ταυτότης), будучи тождественно его сущности, — это «энергия сущности» (ἐνέργεια τῆς οὐσίας), а Ум — это внешнее действие Единого, или «энергия из сущности» (ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας), которая обращается назад к своему первоначалу, получает от него форму и становится самостоятельной ипостасью, т.е. актуальным проявлением породившего его Единого<sup>29</sup>. То же самое учение о «двойном действии» (διττῇ ἐνέργειᾳ) в применении к Отцу и Сыну мы встречаем и у Мариа Викторина: Отец, будучи *чистым Бытием*, совпадающим с сущностью, есть «внутреннее действие» (intus insita operatio), которое лишено движения, а Сын, будучи *чистой деятельностью*, есть «действие, действующее вовне» (operatio [quae] foris operatur; foris apparens operatio) и актуализирующее содержание «внутреннего действия»<sup>30</sup>. Кроме того, Марий Викторин напрямую соотносит это учение о двойном действии — или *двойном движении* — с актом зрительного восприятия. Действительно, согласно Викторину, Отец есть движение, находящееся в покое и направленное вовнутрь, а потому тождественное с самой Божественной сущностью и подобное неактуализированной зрительной потенции, в то время как Сын есть движение той же самой сущности, но направленное вовне и подобное зрительному акту, переходящему в акт мышления и самопознания, в котором различается видящее и видимое, мыслящее и мыслимое:

«Итак, от Бога и из той же самой сущности суть и сущность, и жизнь, и мышление. Это одно и то же движение (idemque motus), которое когда пребывает внутри и в самом себе (intus in se est), есть то же, что и сущность, а когда оно устремляется изнутри, чтобы излиться также вовне (inde spectat et ut foras eminet), то есть чтобы делать и действовать, оно есть Рождение и Рожденное, и,

<sup>29</sup> См. *Plotin. Enn.* V 4.2; V 1.3.

<sup>30</sup> См. *Victorin. Adv. Ar.* I 4.3–10; ср. I 12.29–32; IV 27.1–29.23. Подробнее об этом см. Фокин 2014: 405–406.

поскольку это движение одно, оно есть Единородный Сын. Но это движение, поскольку оно одно, есть или жизнь, или мышление. В самом деле, необходимо, чтобы жизнь была движением. Ведь всякая жизнь оживотворяет. Поэтому жизнью является движение, которое или существует в себе и возвращается к себе (*in se existens atque in se conversus*), и тогда оно само для себя есть сущность, или оно направлено вовне (*foras spectat*), отчего скорее называется движением; ведь внутреннее движение (*intus motus*) есть покой (*cessatio*) или движущийся покой и покоящееся движение (*mota cessatio cessansque motus*). В самом деле, Бог нуждается в этих обоих, я имею в виду в покое и движении <...> Когда это [движение] берется в смысле покоящегося движения (*in cessante motu*), тогда оно есть Бог и сам Отец, всегда и от вечности Отец, поскольку движение всегда [происходит] из сущности и [находится] в сущности или, скорее, есть сама сущность. Когда же оно направлено вовне (*foras spectat*) — а быть направленным вовне (*foras spectare*) это и означает быть движением (*motum vel motionem esse*), что означает то же самое, что и видеть себя, мыслить себя и желать познать себя (*se videre, se intellegere ac nosse velle*); но когда оно видит себя (*se videt*), то становится двойственным (*geminus*), и [в нем] различается видящее и видимое; и сам видящий есть то же, что он видит, поскольку он видит самого себя; следовательно, направленное вовне (*foras spectans*) есть рожденное или существующее вовне (*foris genitus vel existens*), чтобы постичь то, что оно есть, — итак, если это движение направлено вовне, оно рождено, а если рождено, то оно есть Сын, а если Сын, то Единородный, ведь только Он есть всякий акт и всякое и всеобщее и единое движение»<sup>31</sup>.

Очевидно, здесь мы встречаемся с христианской интерпретацией платиновского учения о «двойном действии» и о двойственном характере Ума, который, как мы выяснили, есть «внешняя энергия» Единого и характеризуется внутренней двойственностью, поскольку в нем, в отличие от Единого, есть различие между мыслящим и мыслимым<sup>32</sup>. Однако Викторин идет гораздо дальше Плотина, ставя в соответствие Ипостасям христиан-

<sup>31</sup> Victorin. Adv. Ar. III 2.26–52.

<sup>32</sup> См. Plotin. Enn. V 1.5; V 3.5; V 3.11; V 4.2; V 6.1–2; V 9.5; VI 8.12 и др.

ской Троицы элементы так наз. «умопостигаемой триады»: *бытие – жизнь – мышление*, характерной для метафизических систем поздних неоплатоников<sup>33</sup>. Отношения между элементами этой триады Викторин как раз и поясняет с помощью акта зрительного восприятия. При этом Викторин опирается также на стоическое представление об акте чувственного восприятия (*αἴσθησις*), который сопровождается *осознанием* или *обсуждением* этого восприятия (*συγκατάθησις, συναίσθησις*) в душе<sup>34</sup>. В самом деле, согласно Викторину,

«Было доказано, что ни Бытие (*esse*) никогда не существует без Жизни и Мышления (*sine vivere atque intellegere*), ни Жизнь и Мышление — без Бытия. Для уяснения этого вопроса воспользуемся следующим примером. Рассмотрим [сначала] взор или зрение (*visum vel visionem*) само по себе, существующее как потенция (*potentialiter existentem*) благодаря своей силе и природе. В этом заключается его бытие (*eius esse*). [Далее, рассмотрим зрение как] имеющее потенцию к осуществлению акта зрения (*potentiam habentem vigere ad videndum*), в чем заключается его жизнь (*eius vivere*). Наконец, [рассмотрим зрение как] имеющее потенцию к различению посредством зрительного акта самих видимых предметов (*potentiam habentem videndo visa quaeque discernere*), в чем заключается его мышление (*eius intellegere*). Итак, если все эти [три момента зрения] существуют [в нем] в виде потенции, то они называются не иначе, как [его] бытием. При этом они остаются и существуют как покоящиеся и обращенные на самих себя и не производят никакого иного действия, кроме своего существования, будучи просто зрением или взором, и поэтому считающиеся одним лишь бытием. Но когда то же самое зрение начинает пользоваться актом зрительного восприятия (*operatione videndi*), когда оно, словно бы исходя из самого себя (*quasi progressionem sui*) — я говорю «словно бы», ведь оно конечно же не движется вперед и не исходит из самого себя, но устремлением и энергией (*intentione ac vigore*) свойственной ему силы (это и есть его жизнь) созерцает все, что находится вокруг

<sup>33</sup> Подробнее об этой триаде см. нашу статью: Фокин 2011ab.

<sup>34</sup> См. *Stob. Eclog. I 49.25; Galen. Comm. in Hipp. De offic. med. 13; Sext. Emp. Adv. Math. VIII 397; Tert. De carne Chr. 12; Plotin. Enn. IV 3.23.31–32; IV 3.26.6–12.*

него или попадаетея ему навстречу<sup>35</sup>, — осуществляет свою зрительную функцию, тогда оно есть жизнь самого зрения, которая посредством действующего движения (*motu operante*) показывает, что зрение живет только тогда, когда оно видит чистым зрительным ощущением (*puro videndi sensu*), еще не различая и не рассуждая о том, что видит. По крайней мере, мы признаем это с помощью оценивания, так что представляем себе один лишь акт зрительного восприятия без размышления [о нем] (*videre solum sine intellegentia*). Но поскольку акт зрительного восприятия, который есть жизнь зрения, не может быть [в действительности] зрением, если не схватывает и не постигает того [самого факта], что он видит, значит, он одновременно есть и рассуждение о том [самом факте], что он видит (*iudicare quod viderit*). Следовательно, в акте зрительного восприятия уже присутствует и акт рассуждения [об этом] (*in eo quod est videre inest diiudicare*). Ведь если [кто-то] видит, каким бы способом он ни видел, он не может не рассуждать об этом самом [факте] или о том, что он видит. Значит, как мы сказали, в акте зрительного восприятия уже присутствует акт рассуждения [о нем], а в акте бытия зрения уже присутствует акт зрительного восприятия. При этом они не составные, но скорее простые, и в самом своем бытии зрение, акт зрительного восприятия и акт различения [этого] суть не что иное, как одно (*unum sunt visio, videre, discernere*). Таким образом, в самом акте различения присутствует и акт зрительного восприятия, а в акте зрительного восприятия присутствует и акт бытия зрения; если же быть более точным, то не просто присутствует, но благодаря тому самому, что оно есть зрение, оно есть также и акт зрительного восприятия, и акт различения [этого]. Так все [три заключения] в каждом, или каждое [есть] все, или все [суть] одно»<sup>36</sup>.

Таким образом, по мысли Мария Викторина, подобно тому как в зрительном восприятии соединяются три взаимосвязанных момента: *зрительная способность* (*visio*), которая есть как бы «бытие зрения» и его основа, *акт зрительного восприятия* (*videre*), как бы

---

<sup>35</sup> Согласно стоическому учению, зрение есть разновидность «тонического движения» пневмы, в котором она сначала расширяется, а затем сжимается. См. *Alexander Aphrod. De anima*. P. 130.14.

<sup>36</sup> *Victorin. Adv. Ar.* III 4.44–5.31.



«жизнь зрения», и осознание душой этого восприятия (*discernere*), как бы «мышление зрения», точно так же в Божественной Троице существует взаимосвязь между *Бытием* (Отцом), *Жизнью* (Сыном) и *Мышлением* (Духом)<sup>37</sup>. Как в акте зрительного восприятия зрительная способность находится в покое, будучи источником и «бытием» и зрительного акта, и его осознания, затем порождает из себя зрительный акт, исходящий из потенции и находящийся в действии и жизненном движении, так и в Троице Отец, будучи чистым Бытием и пребывая в покое, вечно рождает из себя Сына как Жизнь и Движение. И как наша душа осознает и различает зрительную способность и акт зрения, воспринявшего конкретный предмет, соединяя их воедино, так и в Троице Св. Дух, будучи мышлением, завершает собой процесс Божественного порождения, соединяя Сына с Отцом в совершенном самопознании. И так же, как в акте зрительного восприятия все три его составляющие едины и неразделимы между собой, пребывая неслитно и нераздельно одно в другом, так и в Троице ее Лица единосущны и нераздельны друг с другом.

Такая экстраполяция акта зрительного восприятия и его структуры на тринитарный догмат была совершена Викториним впервые в истории христианской теологии и тесно связана с его учением о Троице как «умопостигаемой триаде». Несколько иную интерпретацию данной теории дал младший современник и «ученик» Викторина — Аврелий Августин.

Действительно, в своем зрелом тринитарном богословии Августин, будучи гениальным психоаналитиком, исходит не столько из метафизических рассуждений, как Марий Викторин, сколько из анализа внутренней структуры индивидуальной души и ее перцептивных актов, направленных на восприятие как внешнего мира, так и самой себя, т.е. на самопознание. В трактате «О Троице» (ок. 400–425 гг.) он рассматривает несколько «тринитарных моделей», в том числе основанных на анализе актов чувствен-

---

<sup>37</sup> См. Adv. Ar. III 4.6–11; III 4.39–46; III 7.1–15, а также I 63.11–14; IV 21.26–28; 25.44–45.

ного восприятия и чувственного познания. При этом Августин опирается на параллелизм, существующий между «внутренним человеком» (*homo interior*), т.е. человеческой душой и ее способностями, и «внешним человеком» (*homo exterior*), т.е. человеческим телом и его чувствами, — различие, на которое указал еще апостол Павел<sup>38</sup>:

«Никто не сомневается в том, что как внутренний человек наделен мышлением (*intelligentia*), так и внешний человек — телесным ощущением (*sensu corporis*). Так давайте же, насколько сможем, постараемся обнаружить также и в этом внешнем [человеке] какой-нибудь след Троицы (*qualecumque vestigium Trinitatis*)»<sup>39</sup>.

В целом, во «внешнем человеке» Августин усматривает две троицы, или две «тринитарные модели», имеющие ту же базовую структуру, что и такие известные психологические троицы Августина, как *ум – знание – любовь*<sup>40</sup> и *память – мышление – воля*<sup>41</sup>, которые он рассмотрел в предыдущих книгах своего трактата *De Trinitate*<sup>42</sup>. Первую Августин называет «троицей внешнего зрения» (*visio externa*), а вторую — «троицей внутреннего зрения» (*visio interna*)<sup>43</sup>, поскольку, как он полагает вслед за неоплатониками, зрительное восприятие по своей природе наиболее близко к акту умственного познания<sup>44</sup>.

Действительно, в самом акте чувственного восприятия внешних предметов (*in his quae cernuntur extrinsecus*), т.е. в зрительном акте, Августин усматривает три взаимосвязанных момента:

(1) воспринимаемый зрением *предмет* (*ipsa res quam videmus; corpus quod videtur*);

---

<sup>38</sup> См. 2 Кор. 4:16; Кол. 3:10 и др.

<sup>39</sup> *Aug. De Trinit.* XI 1.1. Здесь и далее перевод наш.

<sup>40</sup> *De Trinit.* VIII 10.14; IX 3.3.

<sup>41</sup> *De Trinit.* X 11.17.

<sup>42</sup> Подробнее об этих психологических троицах см. Фокин 2014: 474–513.

<sup>43</sup> *De Trinit.* XI 9.16.

<sup>44</sup> См. *De Trinit.* XI 1.1; XV 3.5. Ср. *Plotin. Enn.* V 1.6–7; V 3.5; V 6.5; VI 7.41 и др.

- (2) акт зрительного восприятия (*visio*);  
(3) внимание, или *устремление воли*, посредством которого ум направляет взгляд на видимый предмет (*animi intentio, intentio voluntatis*)<sup>45</sup>.

Как мы показали выше, сходный анализ структуры акта зрительного восприятия для формулирования тринитарной доктрины применил уже Марий Викторин. И хотя взгляды на структуру зрительного акта у Викторина и Августина не во всем совпадают<sup>46</sup>, сам метод такого анализа и его дальнейшей экстраполяции на Божественную Троицу представляется у них тождественным по своей сути<sup>47</sup>. Другими предположительными источниками для августиновского анализа как «внешнего», так и «внутреннего зрения» ученые называют Плотина<sup>48</sup> и Порфирия<sup>49</sup>. Однако, как представляется, эти сходства между ними весьма отдаленные, поскольку ни у Плотина, ни у Порфирия нет разработанной теории троиц «внешнего» и «внутреннего зрения», которую можно было бы сопоставить с глубоко продуманной теорией Августина.

Итак, по мнению Августина, зрение порождается одновременно и видимым объектом, и видящим субъектом (*ex visibili et vidente gignitur visio*), в котором происходят соответствующие изменения. В самом деле, в процессе зрительного восприятия, когда мы направляем взор на видимый предмет, имеющий определенную материальную форму (*species visibilis*), в зрительном ощущении возникает нематериальный образ предмета (*imago impressa; forma quae imprimitur*), придающий определенную форму самому зрительному ощущению (*informatio sensus, sensus formatus*), которую до этого оно не имело<sup>50</sup>. Все это происходит под действием

<sup>45</sup> De Trinit. XI 2.2.

<sup>46</sup> В частности, если у Викторина, как и у Плотина, аналогия построена на аристотелевском различии между потенцией и актом, то у Августина нет и следа такого различия (см. Schindler 1965: 47).

<sup>47</sup> Ср. Henry 1950: 54; Sullivan 1963: 186.

<sup>48</sup> См. Plotin. Enn. IV 3.28; V 6.5; Schindler 1965: 49.

<sup>49</sup> См. Porph. Sent. 43.12–27; Pepin 1977: 265–266.

<sup>50</sup> De Trinit. XI 2.3–4.

интенции воли, которая соединяет видимый предмет и его зрительное восприятие. Таким образом, все эти три момента, которые Августин различает в акте зрительного восприятия, хотя и отличаются друг от друга и имеют разную природу, однако все вместе образуют некое устойчивое единство:

«Давайте вспомним, каким образом сочетаются в некое единство (*in quamdam unitatem*) эти три, различные по своей природе (*diversa natura*) [вещи]: форма тела (*species corporis*), которое видимо; его образ, запечатленный в ощущении (*impressa ejus imago sensui*), который есть само зрение или ощущение, получившее определенную форму (*visio sensusve formatus*); и воля души (*voluntas animi*), которая устремляет ощущение к ощущаемому предмету (*rei sensibili sensum admovet*) и удерживает на нем само зрение (*ipsam visionem tenet*). Первый из них, т.е. сам видимый предмет (*res ipsa visibilis*), не принадлежит к природе одушевленного существа, если только этот предмет не есть наше тело. Второй принадлежит к ней постольку, поскольку возникает в теле, а через тело — в душе. Третий же принадлежит одной только душе, поскольку это есть воля (*voluntas*). Итак, хотя сущности этих трех [вещей] весьма различны (*tam diversae substantiae sint*), все же они сходятся в такое единство (*in tantam coeunt unitatem*), что первые два (а именно, форма тела, которое видимо, и его образ, который возникает в ощущении, т.е. зрение) с трудом могут быть различены даже посредством судящего разума (*intercedente iudice ratione*). Воля же имеет такую силу для сочетания этих двух (*tantam vim copulandi haec duo*), что устремляет ощущение, способное воспринять форму (*sensum formandum*), к тому предмету, который ощущается, и удерживает его, уже воспринявшее форму [предмета], на этом предмете (*in ea formatum teneat*)»<sup>51</sup>.

Помимо только что рассмотренных моментов единства и тричности, Августин находит и некоторые другие сходства между теми или иными аспектами «троицы внешнего зрения» и вечными процессами внутри Божественной Троицы. Так, видимый предмет производит в зрительном ощущении нематериальный

---

<sup>51</sup> De Trinit. XI 2.5.

образ (*imago, forma*) в качестве своего подобия, что в определенной степени напоминает акт рождения от Отца Сына как Его совершенного Образа, хотя при этом имеется и много различий между ними. Действительно, как утверждает Августин,

«форма тела (*forma corporis*), является как бы родителем (*quasi parens*) того зрения, т.е. формы, которая возникает от первой в ощущении воспринимающего (*formae quae fit in sensu cernentis*). Но первая форма не есть его истинный родитель, а вторая не есть ее истинное порождение, поскольку первая рождается не вполне оттуда, ведь к телу, чтобы зрение получило от него свою форму (*ex illo formetur*), добавляется нечто иное, а именно, ощущение видящего (*sensus videntis*)»<sup>52</sup>.

Интересно, что в данном рассуждении аналогом Бога Отца у Августина является не потенция зрения, как это было у Мария Викторина (см. выше), а видимый предмет, имеющий определенную форму, подобно тому как у Плотина Единое рассматривалось не только как источник бытия Ума, но и как причина оформленности и определенности его мышления. В этом отношении Августин ближе к мысли Плотина. Кроме того, Августин усматривает в акте зрительного восприятия также и то, что напоминает ему вечное исхождение Святого Духа. При этом, если для Мария Викторина это было *различение* (*discernere*) душой предметов и самого акта зрительного восприятия предмета («мышление зрения»), то для Августина третий момент зрительного акта — это *воля* (*voluntas*), соединяющая зрение и его объект и удерживающая первое на втором. По своей духовной природе и связующей функции она подобна Святому Духу, Который как взаимная Любовь соединяет Отца и Сына, не будучи при этом ни родителем, ни рожденным:

«Воля, которая соединяет то и другое (*voluntas quae utrumque coniungit*), т.е. как бы родителя и как бы его порождение, более духовная (*magis spiritualis*), нежели что-либо из этих двух. В самом деле, воспринимаемое тело вовсе не является духовным; зрение же,

---

<sup>52</sup> De Trinit. XI 5.9; ср. Sullivan 1963: 96.

возникающее в ощущении, имеет примешанным к себе нечто духовное, ибо оно не может возникнуть без души. Но оно не целиком духовно, поскольку то, что принимает форму, есть телесное ощущение. Следовательно, воля, соединяющая то и другое, должна быть признана, как я сказал, более духовной, и потому она как бы начинает внушать нам мысль о Лице Духа в той Троице (*tanquam personam Spiritus insinuare incipit in illa Trinitate*)... Она не исходит ни от тела как от родителя, ни от его порождения, т.е. зрения и формы, которые находятся в ощущении. Ибо воля, направившая ощущение к восприятию тела, чтобы оно получило от него свою форму, была и прежде того, как возникло зрение. Но она еще не была удовлетворена [этим]. Ибо каким же образом может принести удовлетворение то, что пока еще не было увидено? Удовлетворение же — это воля в состоянии покоя (*placitum autem quieta voluntas est*). Следовательно, мы не можем назвать волю ни как бы порождением зрения, ибо она была прежде зрения, ни как бы его родителем, ибо оно получило свою форму и было запечатлено не волей, а видимым предметом (*ex viso corpore formata et expressa est*)»<sup>53</sup>.

Хотя это представление Августина о воле и ее функции в акте зрительного восприятия, равно как и ее соотношение с третьим Лицом христианской Троицы — Св. Духом — представляется совершенно оригинальным, его отдаленный аналог можно усмотреть в представлении Плотина о естественном *стремлении* (ἔφεσις) Ума к Единому-Благу, т.е. о *желании* созерцать и познавать его, которое, как мы показали выше, составляет важный момент в процессе формирования Ума<sup>54</sup>. Это неопределенное *стремление* Ума к Единому, так же как и *воля* в «троице внешнего зрения» Августина, является той движущей силой, которая побуждает Ум к познанию Единого и тем самым порождает мышление. С другой стороны, и само Благо у Плотина естественным образом влечет к себе Ум, так же как у Августина видимый предмет привлекает к себе наш взор и порождает зрение.

---

<sup>53</sup> De Trinit. XI 5.9.

<sup>54</sup> См. выше, *Plotin. Enn. V 6.5.5–10*.

Так или иначе, при всех несомненных сходствах «троицы внешнего зрения» и Троицы Божественной Августин находит и серьезные различия между ними. Прежде всего, это касается различия *природы* трех моментов акта зрительного восприятия (телесное – духовно-телесное – духовное) и отсутствия *единосущия* между ними, поскольку они не являются одной и той же субстанцией или субъектом, что, напротив, является фундаментальной характеристикой Лиц Божественной Троицы<sup>55</sup>. Эти недостатки отчасти устраняются, когда Августин переходит к рассмотрению «троицы внутреннего зрения», которую он также рассматривает в перспективе ее применимости к тринитарному богословию.

«Троица внутреннего зрения» представляет собой естественное продолжение предыдущей «троицы внешнего зрения», поскольку предметом исследования в ней также являются чувственные ощущения и их данные, но только в их *внутреннем аспекте* (*intrinsecus*), почему Августин и называет ее «внутренней троицей» (*trinitas interior*)<sup>56</sup>. В самом деле, если мы обратим внимание на внутреннюю сторону чувственного восприятия, мы обнаружим там три другие составляющие его момента, коррелирующие с теми, что присутствовали при акте внешнего восприятия:

«Когда отсутствует форма тела, которая ощущалась телесно (*species corporis quae corporaliter sentiebatur*), в памяти (*memoria*) остается ее подобие (*similitudo ejus*), к которому воля (*voluntas*) может обратить взор [души] так, чтобы оттуда он получил свою форму изнутри (*formetur intrinsecus*), подобно тому как ощущение получало свою форму извне при наличии ощущаемого тела. И эта троица (*illa trinitas*) возникает таким образом из памяти, внутреннего зрения и воли, которая соединяет то и другое (*ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate*). И когда эти три собираются воедино (*in unum coguntur*), то от такого собирания это называется размышлением (*ab ipso coactu cogitatio dicitur*). В этих трех [моментах] уже нет различной сущности (*nec diversa substantia est*). В самом деле, здесь нет ни того ощущаемого те-

<sup>55</sup> См. De Trinit. XI 2.5; XI 4.7; XI 5.9; XI 7.12; ср. Sullivan 1963: 96–97.

<sup>56</sup> De Trinit. XI 7.11.

ла, совершенно отличного от природы одушевленного существа, ни телесного ощущения, которое там воспринимает форму, чтобы возникло зрение, ни такой воли, которая действует так, что устремляет ощущение к ощущаемому телу, чтобы оно получило от него форму, и затем удерживает на нем, когда ощущение уже обрело форму. Но здесь место той телесной формы, которая ощущалась извне, занимает память, которая удерживает тот образ [тела] (*illam speciem*), который душа восприняла посредством телесного ощущения. А место того внешнего зрения, когда ощущение получало форму от ощущаемого тела, занимает подобное [ему] внутреннее зрение (*intus similis visio*), когда взор души (*acies animi*) получает форму от того, что сохраняется памятью, и мысленно представляются отсутствующие тела (*absentia corpora cogitantur*). И каким образом воля там устремляла ощущение к находившемуся извне телу, чтобы от него оно получило свою форму, и соединяла ощущение с телом после того, как оно эту форму уже получило, таким же образом здесь она обращает взор души вспоминающего к памяти для того, чтобы он получил форму от того, что удерживается памятью, и чтобы подобное зрение возникло в размышлении (*sit in cogitatione similis visio*)»<sup>57</sup>.

В отличие от «троицы внешнего зрения» в «троице внутреннего зрения» все три момента внутреннего зрения — память, внутреннее зрение и воля — находятся *внутри* души, обладают *одной духовной природой и одной сущностью*, будучи содержанием одного мыслящего субъекта, при этом функции каждой составляющей остаются различными<sup>58</sup>. При этом в ней все же сохраняется главное несходство «троицы внутреннего зрения» с Троицей Божественной, заключающееся в том, что содержание процесса внутреннего зрения изначально берется *извне* (*forinsecus*), от чувственных впечатлений, полученных, в свою очередь, от материальных предметов, хотя внутри души последние присутствуют лишь в своих нематериальных образах<sup>59</sup>. Тем не менее, в «троице внутреннего зрения» Августин стремится обнаружить опре-

---

<sup>57</sup> De Trinit. XI 3.6; ср. XI 7.11–12.

<sup>58</sup> De Trinit. XI 4.7; ср. XI 7.12.

<sup>59</sup> Ср. De Trinit. XI 7.12.



деленные сходства с рождением Сына и исхождением Св. Духа в Троице Божественной. По его мнению, на Бога Отца и рождение от Него Сына может указывать формирование внутреннего взора посредством обращения к образу предмета, запечатленному в памяти:

«Присутствующий в памяти образ (*illam speciem quae in memoria est*) мы называем как бы родителем (*quasi parentem*) того, что возникает в представлении размышляющего (*in phantasia cogitantis*). Ибо он был в памяти и прежде того, как мы начали о нем размышлять, подобно тому как тело находилось в определенном месте и прежде того, как мы начали его ощущать, чтобы возникло зрение. И когда идет процесс размышления (*cum cogitatur*), из того образа, который сохраняется памятью, во взоре размышляющего отображается и получает форму посредством воспоминания (*exprimitur in acie cogitantis et reminiscendo formatur*) тот образ, который есть как бы порождение образа, содержащегося в памяти (*ea species, quae quasi proles est ejus quam memoria tenet*). Однако ни тот не есть истинный родитель, ни этот — истинное порождение... Ибо хотя образ, возникающий во взоре вспоминающего, возникает от того образа, который присутствовал в памяти, все же сам взор происходит не оттуда, но существовал и прежде того образа [который был в памяти]. Следовательно, хотя один не есть истинный родитель, и другой не есть истинное порождение, однако и тот как бы родитель (*illa quasi parens*), и этот как бы порождение (*ista quasi proles*) внушают нам мысль о чем-то, в чем с большей очевидностью и определенностью могут созерцаться более глубокие и истинные предметы (*interiora atque veriora*)»<sup>60</sup>.

Наконец, сходство с вечным процессом исхождения Св. Духа Августин усматривает в действии воли в процессе формирования внутреннего зрения, которая, с одной стороны, обусловлена наличием в памяти образа предмета, а, с другой стороны, сама соединяет с ним внутренний взор размышления, в результате чего происходит воображение предмета в душе, отсутствующего в действительности:

---

<sup>60</sup> De Trinit. XI 7.11.

«Во-первых, следует уяснить, что не может быть никакой воли к воспоминанию (*voluntatem reminiscendi*), если в недрах памяти (*in penetralibus memoriae*) мы не удерживаем либо весь предмет, либо какую-то часть предмета, который мы хотим вспомнить. Ибо не может возникнуть воли к воспоминанию того, что мы забыли целиком и полностью, поскольку все, что мы хотим вспомнить, мы уже вспомнили, что оно есть или было в нашей памяти (*in memoria nostra esse vel fuisse*)... Из этого можно понять, что воля к воспоминанию происходит от тех предметов, которые сохраняются памятью (*ab iis quidem rebus quae memoria continentur procedere*), при одновременном присоединении тех [предметов], которые запечатлеваются от первых посредством воспоминания в процессе акта различения (*adjunctis simul eis quae inde per recordationem cernendo exprimuntur*); т.е. [воля происходит] из сочетания какого-либо предмета, о котором мы вспомнили, и [внутреннего] зрения, которое оттуда возникло во взоре размышляющего (*ex copulatione rei cujusdam quam recordati sumus, et visionis quae inde facta est in acie cogitantis*), когда мы это вспомнили. Но сама воля, соединяющая то и другое, требует также и чего-то иного, что было бы словно близким и сходным с воспоминающим. Следовательно, имеется столько троиц такого рода, сколько воспоминаний, ибо нет ни одного из них, в котором не было бы этих трех [моментов], а именно: того, что было сохранено в памяти еще прежде того, как оно было помыслено; того, что возникает в процессе размышления, когда производится рассмотрение; и воли, соединяющей первые два (*voluntas utrumque conjungens*) и образующей нечто единое из этих двух, а также самой себя как третьей (*ex utroque ac tertia se ipsa unum aliquid complens*)»<sup>61</sup>.

Из этого рассуждения можно заключить, что акт воли происходит из памяти и находится в зависимости от нее, что может указывать на изначальное исхождение Св. Духа от Отца и зависимость от Него в Божественной Троице. Кроме того, в «троице внутреннего зрения» воля, соединяющая образ предмета в памяти и его отображение в размышлении, так же как воля в «троице внешнего зрения», соединяющая зрение и его объект и удерживающая первое на втором, не является ни родителем («образ

---

<sup>61</sup> De Trinit. XI 7.12.

в памяти»), ни рожденным («образ в размышлении»), но чем-то третьим, соединяющим то и другое (*voluntas copulatrix quasi parentis et prolis*) и потому происходящим одновременно от того и другого<sup>62</sup>, подобно тому как Св. Дух в тринитарном учении Августина соединяет Отца и Сына и происходит одновременно от Них обоих<sup>63</sup>.

Подведем итоги. Как мы выяснили, акт зрительного восприятия является важным инструментом описания происхождения Ума от Единого в метафизической системе Плотина. Это означает, что формирование мирового Ума достигается в процессе умственного созерцания первого принципа, Единого, происходящего по аналогии со зрительным восприятием, имеющим две стадии — потенциальную и актуальную, в результате чего Ум достигает совершенства своего бытия, получая самостоятельное существование в качестве ипостаси Единого и представляя собой единство мыслимого и мыслящего. Это платиновское учение было по-разному переосмыслено двумя латинскими христианами — Марием Викторином и Аврелием Августином, и использовано ими для того, чтобы объяснить, каким образом Сын и Святой Дух происходят от Бога Отца. У Викторина Сын рождается от Отца как чистого Бытия (*esse*) в качестве Его первичного движения, или Жизни (*vita*), что соответствует акту умственного созерцания, еще не воспринявшего свой объект (т.е. Бытие); в то время как Святой Дух представляет собой возвращение этого созерцания обратно к Отцу в виде Божественного Мышления (*intelligentia*), или Самосознания (*cognoscentia*). При этом Викторин рассматривает этот процесс сквозь призму акта зрительного восприятия, в котором он выделяет три составляющих: зрительную способность (*visio*), акт зрительного восприятия (*videre*), и осознание душой этого восприятия (*discernere*). Августин же использует зрительный акт в своем тринитарном

---

<sup>62</sup> См. *De Trinit.* XI 7.12; XI 11.18; XI 9.16.

<sup>63</sup> О так называемом «двойном исхождении» Св. Духа и его философском обосновании у Августина см. в нашей книге: Фокин 2014: 570–588.

богословии по-другому, конструируя свои троицы «внешнего» и «внутреннего зрения», в которых первый элемент — объект зрения (*res visa*) или нематериальный образ предмета в памяти (*imago corporis in memoria*, аналог Бога Отца) — соединяется со вторым элементом — зрением (*visio*) или взором души (*acies animi*), т.е. внутренним зрением (*interna visio*), получающим от него свою форму (аналог Сына), — посредством устремления воли (*intentio voluntatis*), связывающей их воедино и становящейся их взаимной любовью (аналог Св. Духа). При этом, если зависимость мысли Мариа Викторина от мысли Плотина и других неоплатоников вполне очевидна, то зависимость от них Августина требует дальнейших уточнений.

---

*Источники и литература*

- Adv. Ar. — Victorinus. *Adversus Arium* // *Marii Victorini Opera. Pars I. Opera theologica. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 83* / Ed. P. Henry, P. Hadot. Vindobonae, 1971.
- Adv. Math. — Sextus Empiricus. *Adversus mathematicos* // *Sexti Empirici opera. Vol. 2–3* / Ed. H. Mutschmann, J. Mau. Leipzig, 1914–1961.
- Cap. Theol. — Syméon le Nouveau Théologien. *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* // *Sources Chrétiennes. Vol. 51 bis* / Ed. J. Darrouzès. Paris: Éditions du Cerf, 1957.
- Comm. in Hipp. *De offic. med.* — Galenus. In *Hippocratis librum de officina medici commentarii iii* // *Claudii Galeni opera omnia. Vol. 18.2* / Ed. C.G. Kühn. Leipzig, 1830. P. 629–925.
- Com. in Parm. — Porphyrius. In *Platonis Parmenidem Commentaria (fragmenta)* // P. Hadot. *Porphyre et Victorinus. Vol. 2.* Paris: Études augustinienes, 1968. P. 64–112.
- De anim. — Aristoteles. *De anima* // *Aristotle's De anima* / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- De anima — Alexander Aphrodisiensis. *De anima* // *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* / Ed. I. Bruns. Berlin, 1887.
- De carne Chr. — Tertullianus. *De carne Christi* // *Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 2* / Ed. E. Kroymann. Turnhout, 1954. P. 873–917.

- De princ. — Damascius. De principiis. Vol. 1–2 / Éd. C.É. Ruelle. Paris: Klincksieck, 1889–1899.
- De Trinit. — Augustinus. De Trinitate // Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 50–50a / Ed. W.J. Mountain. Turnhout, 1968.
- Eclog. — Stobaeus. Eclogae // Ioannis Stobaei anthologium. Vol. 1–5 / Ed. C. Wachsmuth, O. Hense. Berlin, 1884–1912.
- Elem. theol. — Proclus. The elements of theology / Ed. E.R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Enn. — Plotinus. Opera (Enneades). Vol. 1–3 / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Paris: De Brouwer; Bruxelles: L'Éd. Universelle; Leiden: Brill, 1951–1973.
- Metaph. — Aristoteles. Metaphysica // Aristotle's Metaphysics. Vol. 1–2 / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Orat. — Gregorius Nazianzenus. Orationes // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. T. 35 / Accurante J.-P. Migne. Paris, 1885. Col. 387–1252.
- Resp. — Plato. Respublica // Platonis opera. Vol. 4 / Rec. I. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1905. P. 327–621.
- Theol. Plat. — Proclus. Theologia Platonica // Proclus. Theologie platonicienne. Vol. 1–5 / Ed. D. Saffrey, L.G. Westerink. Paris, 1968–1987.
- Фокин 2007 — Фокин А.Р. Христианский платонизм Мария Викторина. М.: Империиум Пресс: Центр библейско-патролог. исслед., 2007.
- Фокин 2011a — Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуман. ун-та. Серия I: Богословие. Философия 37 (2011). С. 7–22.
- Фокин 2011b — Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуман. ун-та. Серия I: Богословие. Философия 38 (2011). С. 7–29.
- Фокин 2014 — Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М.: Изд. Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, 2014.
- Baltes 2002 — Baltes M. Marius Victorinus: zur Philosophie in seinen theologischen Schriften. München · Leipzig: K.G. Saur, 2002.
- Brachtendorf 2000 — Brachtendorf J. Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in «De Trinitate». Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000.
- Du Roy 1966 — Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966.
- Fattal 2006 — Fattal M. Plotin chez Augustin. Paris, 2006.
- Hadot 1968 — Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. 1. Paris, 1968.

- Henry 1950 — *Henry P.* The «Adversus Arium» of Marius Victorinus: the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity // *Journal of Theological Studies*. New Series 1 (1950). P. 42–55.
- Pepin 1977 — *Pepin J.* Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin. Amsterdam: A.M. Hakkert, 1977.
- Schindler 1965 — *Schindler A.* Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. Tübingen, 1965.
- Schmaus 1927 — *Schmaus M.* Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. Münster, 1927.
- Sullivan 1963 — *Sullivan J.E.* The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Dubuque, Iowa: Priory Press, 1963.
- Waillis 1972 — *Waillis R.T.* Neoplatonism. London: Duckworth, 1972.