УЧЕНІЕ ОРИГЕНА О СВЯТОЙ ТРОИЦѢ.

BT
115

УЧЕНІЕ ОРИГЕНА

О

СВЯТОЙ ТРОИЦѢ.

Василія Болотова.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія Ѳ. Г. Елеонскаго и К°, Невскій пр. д. № 140.
1879.

Печатать дозволяется по опредѣленію Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи, 25 Іюня 1879 года.

Ректоръ Академіи Протоіерей *Іоаннъ Янышевъ*.


056
37

Содержаніе.

Страницы.

Введеніе . . . . . 1—5

I.

Состояніе ученія о св. Троицѣ до времени Оригена въ связи съ философскимъ ученіемъ объ отношеніи перваго и втораго начала . . . . . 7—135

Ученіе церкви о св. Троицѣ въ символахъ и изложеніяхъ вѣры . . . . . 7—9

Философское ученіе о первомъ и второмъ началѣ . 9—40

Ученіе Филона (11) о Богѣ (12) и Его Словѣ (15); Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός (17); Логосъ какъ посредникъ (19); вопросъ о его личности (22). Характеръ ученія Филона о Логосѣ (23). Ученіе Плотина о единомъ (24); единое какъ благое (26) и сверхразумное начало (28). Рожденіе ума (32). Умъ какъ многое (33) и энергія (35); его отношеніе къ единому. Философія Плотина въ отношеніи къ Филону (38) и къ христіанству (39).

Раскрытіе ученія о св. Троицѣ въ христіанской письменности до Оригена. . . . . 41—110

Св. Іустинъ философъ . . . . . 41—55

Рожденіе Сына Божія (41) до начала міра (42). Различіе Сына отъ Отца (44); Ихъ единство; божество Сына (45). Вопросъ о субординаціонизмѣ (46). Подчиненіе Сына Отцу по Іустину (48). Св. Духъ (54).

Татіанъ. Аѳинагоръ. Св. Ѳеофилъ антіохійскій . . 55—66

Черты различія въ ихъ ученіи (56). Ученіе о Словѣ Татіана (59), Аѳинагора (60) и Ѳеофила (61). Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός (61); вопросъ объ ипостаси перваго (63). Ученіе о Св. Духѣ (65).

Св. Ириней ліонскій . . . . . 66—76

Рожденіе Слова (67); Его вѣчность (68). Вопросъ о рожденіи изъ существа (70). Единство Сына съ Отцемъ (72) и Ихъ различіе (73). Св. Духъ. Принципъ троичности (76).

Стр.

Климентъ александрійскій . . . . . 77—85

Точка зрѣнія Климента (77). Отецъ какъ единое, Слово какъ многое (79). Богъ — благая монада (80), Слово, какъ сила Отца (81) и правосудный по преимуществу (82). Единство Слова съ Отцемъ (83) и Ихъ различіе. Св. Духъ (84).

Тертулліанъ. . . . . 85—108

Рожденіе Слова (86) двойственное (88). Слово и Сынъ (90). Сынъ есть Лице (91); вопросъ объ ипостаси Слова (92). Субординаціонизмъ Тертулліана (95). Св. Духъ отъ Отца чрезъ Сына (98). Единство Божества (100); единосущіе Лицъ св. Троицы (101); Отецъ какъ единый Богъ (103); формулы ученія о единомъ Богѣ (105). Принципъ троичности (106). Значеніе Тертулліана (107).

Св. Ипполитъ . . . . . 108—110

Три формы бытія Слова (109).

Каллистъ, епископъ римскій. 110

Внѣцерковныя формы ученія о св. Троицѣ . . . 111—126

Начало монархіанства и двѣ формы его (112).

Монархіанизмъ динамистическій . . . . . 113—115

Ѳеодотъ византіецъ и Артемонъ (113); Ѳеодотъ младшій (114).

Монархіанизмъ модалистическій. . . . . 115—126

Его характеръ (115). Праксей (116); вопросъ о его патрипассіанствѣ (117). Ноэтъ (119). Савеллій (120); общая основа его теоріи (121) и ея раскрытіе (122).

Заключеніе . . . . . 127—135

Главные пункты ученія церковныхъ писателей о св. Троицѣ (127). Задачи борьбы съ монархіанствомъ и возможности дальнѣйшаго раскрытія догмата (129).

II.

Ученіе Оригена о св. Троицѣ . . . . . 136—387

Вліянія, подъ которыми сложилось ученіе Оригена. 136—143

Ученіе церкви (136). Отношеніе Оригена къ христіанской литературѣ (138), къ монархіанамъ (139) и философіи (140). Взглядъ Оригена на свое ученіе о св. Троицѣ (141) и его задача (142).

Состояніе источниковъ . . . . . 143—190

Количество сочиненій Оригена (143); различные виды ихъ (144). Вопросъ о значеніи латинскихъ переводовъ (145); полемика между Іеронимомъ и Руфиномъ по поводу сочиненія «о началахъ» (146); вопросъ о поврежденіи сочиненій Оригена еретиками (147) и объ «исправленіяхъ» Руфина (158); неточность перевода сочиненія «о началахъ» (162): при-

Стр.

бавки (167), пропуски и исправленія (168). Другіе переводы Руфина (174) и Іеронима (178). Различная степень достовѣрности греческаго текста; катены (179); замѣчательная схолія на Мѳ. 28, 18 (181). Важнѣйшія сочиненія Оригена (185); слабость систематическаго элемента (188).

Богъ Отецъ . . . . . 191—205

Существо Божіе (191): Богъ чистѣйшій духъ (193); существо ли Богъ? (194). Богъ какъ абсолютно сущій (196) и благій (199). Богъ выше времени (201) и пространства (202). Неизмѣняемость Божія (203).

Рожденіе Сына. . . . . 204—243

Рожденіе какъ актъ вѣчный (206) и всегда настоящій (208). Непространственность рожденія (211); вопросъ о рожденіи изъ существа (212). Аналогія акта рожденія (217). Вопросъ объ отношеніи рожденія къ твореню въ ученіи Оригена по мнѣнію древнихъ писателей (219); Премудрость какъ созданная (220), Сынъ какъ γεννητός (221). Новѣйшая постановка этого вопроса (221). Рожденіе отъ воли (224); смыслъ этого воззрѣнія у Оригена (228). Различіе рожденія и творенія (230): Сынъ, какъ энергія изъ силы (232) аналогическія воззрѣнія въ философіи (233) и христіанской литературѣ (235). Моментъ единства въ рожденіи и твореніи (238).

Общія черты отношенія Сына къ Отцу . . . . 243—252

Сынъ какъ множественное (243), Отецъ какъ единое (245); Сынъ—открывающая энергія, Отецъ—сила (247). Ипостась Сына (248). Основные вопросы (251).

Вопросъ о единосущіи и равенствѣ Сына съ Отцемъ 253—282

Употребленіе словъ οὐσία и ὑπόστασις до Оригена (253) и у Оригена—внѣ ученія о Троицѣ (258) и въ этомъ догматѣ (261); слабость ихъ различія (266). Данныя въ смыслѣ единосущія (268); полемика Оригена противъ единосущія (273). Субординаціонизмъ—основная черта ученія Оригена (277).

Субординаціонизмъ Оригена. . . . . 282—359

Его основной смыслъ (282) и возможность дальнѣйшаго развитія (287) . . . . . 282—289

Бытіе Сына . . . . . 289—292

Отецъ какъ единый вседовольный (291) и имѣющій безсмертіе (292).

Божество Сына. . . . . 293—312

Единый (297) истинный Богъ (299) — Отецъ. Вопросъ о о различіи Сына отъ другихъ боговъ (301). Сынъ—Богъ по причастію (304); ὁ Θεὸς и Θεός (306); обожествленіе Сына (309).

Стр.

Благость Сына . . . . . 312—327

Благъ только Отецъ (312); толкованіе на Мѳ. 19, 17; (314) латинскій (316) и греческій текстъ сочиненія «о началахъ» (318). Сынъ не какъ Отецъ благъ неразлично (320) и просто (322). Благость Отца и Сына въ отношеніи къ міру; Отецъ какъ благій, Сынъ какъ правосудный (323).

Вѣдѣніе и воля Сына. . . . . 327—346

Сынъ, какъ Премудрость Отца (327); тождество хотѣнія Отца и Сына (328). Превосходство самопознанія Отца надъ познаніемъ о Немъ Сына (330) и область абсолютнаго вѣдѣнія Сына (333); толкованія Редепеннинга (335) и Дорнера (337). Толкованіе Оригена на Мѳ. 24, 36 (340) и Мѳ. 26, 39 (341); воля Отца выше воли Сына (344).

Вопросъ о молитвѣ. . . . . 346—350

Мысль, что молиться должно только Отцу (346); попытки ея защиты (349).

Отдѣльныя черты субординаціонизма . . . . . 351—356

Зависимость Сына отъ Отца въ Своемъ всемогуществѣ (351); Сынъ какъ Богъ откровенія (352); сфера спеціальной дѣятельности Слова (355).

Заключеніе о субординаціонизмѣ Оригена. . . . 356—359

Единство Божества. . . . . 359—364

Отвѣтъ Цельсу (360); нерѣшительность единства (363).

Св. Духъ. . . . . 364—375

Неполнота раскрытія этого ученія (364). Св. Духъ отъ Отца чрезъ Сына (366) и подчиненъ Сыну (369). Дѣятельность Св. Духа (373); Его божество (374).

Отношеніе ученія Оригена о св. Троицѣ къ предшествующему періоду. . . . . 376—387

Черты сходства съ философіею Филона (376) и Плотина и отличіе отъ нея (377). Успѣхъ Оригена въ раскрытіи догмата (378). Оригенъ и Тертулліанъ (383). Оригенъ какъ полемистъ противъ монархіанъ (385).

III.

Историческая судьба ученія Оригена о св. Троицѣ. . 388—452

До аріанства . . . . . 388—397

Ученики Оригена (388): Діонисій В. (389), Піерій (393) и Ѳеогностъ (394). Противооригенисты; апологія Памфила (395).

Аріанство . . . . . 397—418

Полемика Арія противъ Александра (398); первый фазисъ развитія аріанства (399); сходство съ оригенизмомъ (400) и отличіе отъ него (401). Ἐξ οὐκ ὄντων (402). Дальнѣйшее

Стр.

развитіе аріанства (404); черты сходства съ оригенизмомъ (409). Аномеи (411). Полуаріане (412); сродство ихъ ученія съ оригенизмомъ (416). Ученіе аріанъ о Св. Духѣ (417).

Отъ аріанства до Юстиніана. . . . . 418—435

Отношеніе аріанъ (418) и защитниковъ православія къ Оригену (419). Слѣдствія аріанству (421).

Первый фазисъ противооригенистическаго движенія: Епифаній (422), Іеронимъ (423), Θеофилъ (424), скитскіе монахи (425); оригенисты (426); александрійскій соборъ противъ Оригена (427). — Анонимъ и его апологія (428).— Второй фазисъ противооригенистическаго движенія (430): осужденіе оригенистовъ (431); посланіе Юстиніана къ Минѣ (433). Пятый вселенскій соборъ (435).

Сужденія ученыхъ о доктринѣ Оригена . . . . 435—452

Бароній и Петавій; Галлоа (436); Гюэ; Булль (437) и Маранъ. Неандеръ (438). Томазіусъ (439). Бауръ (440). Мейеръ (442). Дорнеръ (444). Редепеннингъ (447). Кунъ. Бёрингеръ (449).

Введеніе.

Ученіе Оригена о св. Троицѣ есть съ одной стороны фактъ церковной жизни III в., съ другой — одинъ изъ наиболѣе спорныхъ пунктовъ догматической системы знаменитаго древняго богослова, подвергавшійся разнообразнымъ толкованіямъ какъ въ отдаленной древности, такъ и въ настоящее время. Этимъ намѣчена возможность двоякаго отношенія къ этому ученію: можно взять его какъ историческій фактъ, стоящій въ связи съ его предшествующимъ и послѣдующимъ, и можно посмотрѣть на него какъ на экзегетическую задачу для догматиста. Конечно, при выборѣ не можетъ быть и рѣчи объ устраненіи послѣдней точки зрѣнія: когда ставится вопросъ несомнѣнно догматическій, всякое изслѣдованіе, хотя бы оно было ведено въ интересахъ историческихъ, будетъ вмѣстѣ и догматическимъ; слѣдовательно въ данномъ случаѣ можно говорить только о преобладаніи той или другой точки зрѣнія.

Если мы обратимся къ указаніямъ исторіи этого вопроса, то должны будемъ рѣшить выборъ въ пользу догматической точки зрѣнія. Ученіе Оригена о Троицѣ имѣетъ традиціонную славу спорнаго вопроса, и эта слава составляетъ его спеціальную характеристику. Но всѣ эти споры велись на догматической почвѣ, и если освѣщали разсматриваемое ученіе и съ его исторической стороны, то только случайно, и притомъ этотъ свѣтъ не былъ самостоятельнымъ: это было простое отраженіе догматическаго освѣщенія спорнаго пункта. Если въ полемикѣ и высказывали, что ученіе Оригена есть источникъ аріанства, то мы не въ правѣ смотрѣть на подобныя выраженія какъ на приговоръ съ исторической точки зрѣнія: это была условная форма, подъ кото-

рой скрывалось чисто догматическое сужденіе. Въ пользу догматической точки зрѣнія говоритъ и самая простота постановки вопроса въ догматическомъ изслѣдованіи: здѣсь нѣтъ довольно искусственнаго расширенія объема вопроса; можно оставить въ сторонѣ все, что можетъ входить въ соприкосновеніе съ этимъ ученіемъ, можно смотрѣть на него какъ законченное въ самомъ себѣ цѣлое, ограничиться только его содержаніемъ, опуская изъ виду и имя его автора и эпоху, которой оно принадлежитъ, и эта скромная программа будетъ однако и достаточно полна и въ догматическомъ отношеніи интересна.

Если же отнестись къ данному вопросу съ исторической точки зрѣнія, то можно легко убѣдиться, что вести изслѣдованіе въ историческомъ интересѣ весьма трудно, если не совсѣмъ не возможно. Въ самомъ дѣлѣ, одна изъ самыхъ важныхъ задачъ, которую можетъ ставить въ отношеніи къ данному вопросу историческая точка зрѣнія, будетъ состоять въ томъ, чтобы понять ученіе Оригена о св. Троицѣ, какъ результатъ прошедшаго, или тѣхъ вліяній, среди которыхъ развивался этотъ христіанскій мыслитель. Но для удовлетворительнаго рѣшенія этой задачи необходимо точное представленіе о суммѣ этихъ вліяній, между тѣмъ какъ мы не можемъ питать увѣренности не только въ томъ, что всѣ они могутъ быть изучены съ достаточною полнотою, но даже и въ томъ, что можно составить вѣрное представленіе объ ихъ количествѣ. Точныхъ историческихъ указаній на тѣ источники, изъ которыхъ Оригенъ могъ заимствовать тѣ или другія воззрѣнія, такъ не много, что невозможно создать изъ этихъ данныхъ твердой почвы для изслѣдованія. Большую часть вліяній, дѣйствовавшихъ на образованіе ученія Оригена, приходилось бы открывать путемъ діалектическимъ, на основаніи самаго содержанія этого ученія, отождествляя съ нимъ сходныя явленія догматической мысли предшествующей эпохи. Этотъ пріемъ далеко не представляетъ тѣхъ ручательствъ за его правильность и твердость получаемыхъ отъ него результатовъ, какими могутъ отличаться только положительныя историческія данныя. Но, кромѣ этой стороны, этотъ способъ историческаго изслѣдованія не приноситъ существенной поль-

зы для дѣла и потому, что лишь въ самой незначительной мѣрѣ увеличиваетъ объемъ вѣроятныхъ источниковъ ученія Оригена: наиболѣе значительное сходство съ этимъ ученіемъ замѣчается лишь въ тѣхъ памятникахъ, вліяніе которыхъ на Оригена подтверждается и несомнѣнными историческими данными. Такимъ образомъ, задавшись мыслью—объяснить ученіе Оригена о св. Троицѣ какъ историческій фактъ изъ его связи съ прошедшимъ, изслѣдователь съ успѣхомъ разрѣшилъ бы свою задачу лишь относительно весьма не многихъ пунктовъ этого ученія, между тѣмъ какъ для большей части ихъ не нашлось бы никакихъ сколько нибудь цѣнныхъ аналогій въ прошедшемъ.

Съ большимъ успѣхомъ можно рѣшать другую задачу, которую также указываетъ историческая точка зрѣнія на данный предметъ. Если историческое прошедшее не богато данными, объясняющими самое происхожденіе ученія Оригена, то нѣтъ недостатка въ такихъ памятникахъ, которые объясняютъ общее отношеніе этого ученія къ прошедшему, опредѣляютъ значеніе и мѣсто Оригена въ ряду тѣхъ представителей богословской мысли, которые уясняли ученіе о Троицѣ. Очевидно эта задача низшаго порядка, чѣмъ предшествующая, но потому она и не представляетъ тѣхъ препятствій, какія заставляютъ отказаться отъ послѣдней. При этой новой постановкѣ вопроса прошедшее стоитъ не въ причинной связи съ ученіемъ Оригена, а только въ хронологической. Здѣсь нѣтъ нужды выбирать въ прошедшемъ только тѣ явленія, которыя чѣмъ либо отразились на ученіи Оригена; напротивъ эта точка зрѣнія безъ затрудненій допускаетъ то предположеніе, что нѣкоторыхъ произведеній христіанскихъ писателей онъ не зналъ или по крайней мѣрѣ они не имѣли на него замѣтнаго вліянія; но вслѣдствіе этого такія данныя не лишаются своего значенія: они цѣнны какъ матеріалъ для сравненія съ ученіемъ Оригена. А такъ какъ въ этомъ отношеніи каждый памятникъ ученія о св. Троицѣ имѣетъ свое значеніе, то всякій выборъ дѣлается излишнимъ, и въ кругъ изучаемаго матеріала могутъ войти всѣ данныя этого содержанія. Такимъ образомъ вся задача сводится къ тому, чтобы дать очеркъ исторіи догмата о Троицѣ въ періодъ, предшествовавшій Оригену.

Этотъ историческій обзоръ можетъ служить лучшею объективною нормою для рѣшенія вопроса о томъ, насколько высока заслуга Оригена въ дѣлѣ уясненія этого догмата.

Такъ какъ въ составъ историческаго очерка догмата входятъ и тѣ данныя, которыя стоятъ въ причинной связи съ ученіемъ Оригена, то этотъ очеркъ, кромѣ своей ближайшей цѣли, можетъ служить къ разъясненію вопроса о вліяніяхъ, подъ которыми образовалось это ученіе. Этотъ вопросъ разрѣшится съ тою полнотою, какая возможна и при спеціальной его постановкѣ, если мы обзоръ исторіи догмата осложнимъ нѣсколькими данными другаго порядка, вліяніе которыхъ на ученіе Оригена всего менѣе можетъ подлежать спору. Это—ученіе философскихъ системъ той эпохи объ отношеніи перваго начала ко второму, т. е. тотъ отдѣлъ системъ, который представляетъ нѣкоторую аналогію съ догматомъ о Троицѣ.

Тѣ же двѣ задачи, которыя можетъ имѣть въ виду историческое изслѣдованіе даннаго ученія Оригена въ его отношеніи къ прошедшему, можно рѣшать и въ отношеніи послѣдующихъ явленій богословской мысли. Въ отношеніи къ послѣднимъ ученіе Оригена можетъ быть разсматриваемо какъ одинъ изъ факторовъ, вліявшихъ на ихъ образованіе. При другой, низшей точкѣ зрѣнія ими можно воспользоваться какъ матеріаломъ для опредѣленія общаго значенія ученія Оригена въ исторіи догмата. Эта послѣдняя точка зрѣнія не удобна въ томъ отношеніи, что ею не опредѣляется хронологическая граница, до которой должно продолжаться это сопоставленіе послѣдующихъ явленій въ исторіи догмата съ ученіемъ Оригена. Что касается до тѣхъ изъ нихъ, которыя стоятъ въ причинной зависимости отъ послѣдняго, то количество ихъ довольно ограниченно. То возбужденіе богословской мысли, которое было вызвано аріанствомъ, дало столь важные результаты въ отношеніи къ ученію о св. Троицѣ, что этотъ отдѣлъ догматической системы Оригена не могъ не остаться въ тѣни. Поэтому эпоха аріанскихъ споровъ представляетъ историческую границу, за которою вліяніе ученія Оригена о св. Троицѣ на умы церковныхъ писателей становится анахронизмомъ, и сравнивать ученіе Оригена съ ученіемъ послѣднихъ нѣтъ особенныхъ побужденій. Но вопросъ объ отно-

шеніи ученія Оригена о св. Троицѣ къ аріанству заслуживаетъ особеннаго вниманія: здѣсь лежитъ истинный критерій для ученія Оригена, самая правильная норма для историко-догматическаго сужденія о немъ; здѣсь находится центральный пунктъ, около котораго вращаются всѣ древніе и новые приговоры объ ученіи Оригена. Аріанство есть самый важный пунктъ въ исторіи ученія Оригена, раздѣляющій ее на два рѣзко различающіеся между собою періода, — періодъ, въ который оно было дѣятельнымъ факторомъ въ исторіи догмата о Св. Троицѣ, и періодъ, въ который оно, оставаясь безъ всякой активной роли въ исторіи догмата, вызываетъ лишь тѣ или другія сужденія о себѣ, отмѣченныя то возбужденнымъ состояніемъ догматическаго спора, то болѣе или менѣе спокойнымъ характеромъ научнаго изслѣдованія.

Изъ сказаннаго видно, что настоящее изслѣдованіе раздѣляется на три отдѣла.

Первый отдѣлъ представитъ очеркъ состоянія ученія о св. Троицѣ до времени Оригена въ связи съ философскимъ ученіемъ объ отношеніи перваго и втораго начала.

Второй отдѣлъ имѣетъ своимъ содержаніемъ самое ученіе Оригена о св. Троицѣ.

Въ третьемъ отдѣлѣ излагается судьба этого ученія въ три различные періода; первый изъ нихъ оканчивается аріанствомъ, второй обнимаетъ собою время отъ аріанства до осужденія Оригена при Юстиніанѣ; содержаніемъ третьяго періода будетъ обзоръ важнѣйшихъ сужденій древнихъ и новѣйшихъ ученыхъ объ ученіи Оригена о св. Троицѣ.

I.

Ученіе о св. Троицѣ кратко формулировано Самимъ І. Христомъ въ слѣдующихъ обращенныхъ Имъ къ апостоламъ словахъ: „Итакъ идите, научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца, и Сына и Святаго Духа (Мѳ. 28, 19)“. Эти слова могутъ имѣть какъ тотъ смыслъ, что три члена св. Троицы, три Лица, — по установившейся съ IV в. терминологіи,—дѣйствительно существуютъ неслитно и нераздѣльно какъ три самостоятельныя недѣлимыя, — такъ и тотъ, что Богъ благоволилъ открыться міру въ трехъ формахъ, какъ Отецъ, какъ Сынъ и какъ Св. Духъ. Въ первомъ случаѣ догматъ о Троицѣ указываетъ на внутреннее самооткровеніе Божества, на образъ существованія Бога (τρόπος τῆς ὑπάρξεως), говоритъ о Троицѣ имманентной, онтологической (die immanente, ontologische [Wesens-] Trinität); во второмъ случаѣ догматъ есть ученіе объ образѣ откровенія въ собственномъ смыслѣ (τρόπος τῆς ἀποκαλύψεως), о троичности Божества въ Его отношеніи къ міру (die transeunte, öconomische [Offenbarungs-] Trinität).

Ко второй четверти III в., т. е. ко времени, на которое падаетъ начало литературной дѣятельности Оригена [1]), ученіе православной церкви о св. Троицѣ нашло свое выраженіе, было формулировано и до извѣстной степени раскрыто въ такъ называемыхъ символахъ и правилахъ вѣры, т. е. памятникахъ, авторизованныхъ

[1]) По Редепеннингу (Redepenning. Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn. 1841. I. S. 372. 381) «первенецъ трудовъ» Оригена, первый томъ его толкованія на ев. Іоанна (in Ioh. t. I. n. 5. cfr. n. 4. πασῶν τῶν κατ'εὐχὴν ἡμῶν πράξεων ἐσομένων ἀπαρχὴν ποιούμεθα εἰς τὴν ἀπαρχὴν τῶν γραφῶν) написанъ въ 223 г.

самою церковію,—съ другой стороны въ памятникахъ христіанской литературы, которая представляетъ рядъ попытокъ частныхъ лицъ раскрыть ту или другую сторону церковнаго догмата.

Древніе символы вѣры, употреблявшіеся въ различныхъ церквахъ, излагаютъ ученіе о св. Троицѣ въ выраженіяхъ сходныхъ между собою до буквальности. Всѣ символы западныхъ церквей приближаются къ такъ называемой римской формѣ апостольскаго символа. Вотъ самый краткій образецъ этого типа:

„Вѣрую въ Бога Отца вседержителя, и во Іисуса Христа, Сына Его единороднаго, Господа нашего, родившагося и пострадавшаго, и во Святаго Духа“ [1]).

Восточная форма символа отличается отъ западной лишь вставкою слова „единаго“ въ первомъ и второмъ членѣ символа. Самый краткій символъ восточнаго типа читается слѣдующимъ образомъ:

„Вѣрую во единаго Бога Отца вседержителя и во единаго Господа нашего Іисуса Христа, единороднаго Сына Его, родившагося отъ Духа Святаго изъ Маріи Дѣвы,... и въ Духа Святаго“ [2]).

Не полнѣе ученіе о св. Троицѣ излагается и въ правилахъ вѣры у св. Иринея и Тертулліана (насколько текстъ правилъ у послѣдняго представляетъ выраженія, дѣйствительно авторизованныя церковію, а не его собственное сочиненіе [3]). Распространеніе члена о св. Духѣ (у св. Иринея этотъ членъ читается такимъ

---

[1]) Hahn. Bibliothek der Symbole u. Glaubensregeln. Breslau. 1842. Этотъ символъ читается въ сакраментаріи Геласія. Наиболѣе важныя дополненія принадлежатъ вѣроятно позднѣйшему времени. Такова напр. вставка, читаемая въ галликанскомъ миссалѣ (Hahn, S. 36): Filium ejus unigenitum sempiternum. Дополненіе къ первому члену въ аквилейскомъ символѣ: credo Deo Patri... invisibili et impassibili, по свидѣтельству Руфина, направлено противъ савелліанъ (Hahn, S. 30. 31).

[2]) Этотъ символъ записанъ Руфиномъ и совмѣщаетъ въ себѣ общія черты другихъ восточныхъ символовъ (Hahn, 44—48). Послѣдніе полнѣе этого символа, но сдѣланныя въ нихъ вставки относятся, можетъ быть, къ III в.

[3]) Hahn, S. 63—64. 68—72. Словами самого Тертулліана слѣдуетъ признать напр. такія мѣста: «Unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici Dei sit et Filius etc. (adv. Prax. c. 2); Filium (misisse) vicariam vim Spiritus sancti (de praescr. c. 13).

образомъ: „и въ Духа Святаго, чрезъ пророковъ провозвѣстившаго домостроительство (τὰς οἰκονομίας) и пришествія... Христа Іисуса“...) представляетъ единственное матеріальное отличіе „правилъ вѣры“ отъ самыхъ краткихъ символовъ въ отношеніи къ изложенію ученія о св. Троицѣ.

Изъ такого содержанія древнихъ символовъ и правилъ вѣры видно, что церковь въ авторизованныхъ ею памятникахъ указала только на отношеніе между имманентною Троицею и Троицей откровенія, троичность во внутренней жизни Божества поставила въ основу Его тройственнаго отношенія къ міру и такимъ образомъ совмѣстила оба возможные взгляда на смыслъ извѣстнаго изреченія Спасителя (Мѳ. 28, 19). Но основная сторона догмата, ученіе о Троицѣ имманентной, въ этихъ памятникахъ вѣры древней церкви формулируется почти въ тѣхъ же словахъ, въ какихъ формулировалъ ее и Христосъ, т. е. вовсе не раскрывается [1]).

Вслѣдъ за ученіемъ церкви о св. Троицѣ разсмотримъ господствовавшія въ первые вѣка христіанства философскія представленія, которыя имѣютъ нѣкоторую аналогію съ этимъ церковнымъ догматомъ. Ихъ вліяніе на мысль христіанскихъ писателей началось такъ рано и продолжалось съ такою устойчивостью, что обзоръ этихъ воззрѣній становится настолько же важнымъ для пониманія ученія Оригена, какъ и большинства его предшественниковъ. Прямо или

---

[1]) Замѣтное исключеніе въ этомъ отношеніи представляетъ крещальный символъ въ VII кн. «Постановленій апостольскихъ» (Hahn, S. 40). Замѣчательны слѣдующія выраженія этого символа: «Вѣрую и крещаюся во *единаго нерожденнаго, единаго истиннаго Бога* (εἰς ἕνα ἀγέννητον, μόνον ἀληθινὸν Θεόν) вседержителя *Отца* Христу... и въ Господа Іисуса Христа, единороднаго Его Сына,... прежде вѣкъ *по благоизволенію Отца* (εὐδοκίᾳ τοῦ Πατρός) рожденнаго». Едва ли есть возможность доказать, что этотъ символъ, записанный въ памятникѣ конца III в. (Hahn, S. 41) или даже начала IV в. (Schaff, Geschichte der alten Kirche. Leipzig. 1867. S. 367), восходитъ ко II вѣку; но еслибы это было доказано, то на крещальный символъ можно было бы смотрѣть какъ на прямой источникъ аналогичныхъ съ вышеприведенными выраженій древнихъ христіанскихъ писателей. Во всякомъ случаѣ эти слова памятника, авторизованнаго самою церковію, представляютъ одно изъ важныхъ данныхъ для правильнаго представленія отношенія къ церковному ученію нѣкоторыхъ опытовъ уясненія догмата о св. Троицѣ, для правильной оцѣнки той формы воззрѣнія на единство Божества, которая господствуетъ въ древней христіанской литературѣ.

косвенно, путемъ непосредственнаго изученія философскихъ сочиненій, или чрезъ посредство той суммы философскихъ представленій, которая усвоена образованнымъ обществомъ, христіанскіе писатели становились въ то или другое отношеніе къ современной имъ философіи и обыкновенно поддавались ея вліянію. Если ученіе церкви давало содержаніе ихъ воззрѣніямъ, то философія была тою призмою, чрезъ которую оно проходило. Вліяніе философіи не было только формальнымъ: оно отражалось не только на языкѣ, не только на формѣ изложенія, но привносило нѣчто и въ самое содержаніе ученія церковныхъ писателей. При этомъ нѣтъ необходимости предполагать, что эти привносные элементы заимствованы непосредственно изъ философіи: ознакомившись съ кругомъ вопросовъ, которые рѣшала философія, церковные писатели съ подобными же вопросами обращались и къ церковному ученію и въ немъ самомъ находили тѣ пункты, въ которыхъ ихъ воззрѣніе соприкасается съ философскими представленіями той эпохи, но находили эти пункты благодаря лишь тому, что усвоили отъ философіи опредѣленную форму воззрѣнія [1]).

Для нашей цѣли представляютъ особенный интересъ двѣ философскія системы, ученіе Филона и Плотина. Первый, замѣчательный представитель іудейско-александрійской философіи, писалъ въ первой половинѣ I в. по Р. Х. Его ученіе тѣмъ легче могло найти себѣ доступъ въ христіанской средѣ, что оно, повидимому, было основано на св. писаніи ветхаго завѣта. Знаменитый представитель неоплатонической философіи, Плотинъ (204 — 270 по Р. Хр.)

---

[1]) Какъ на замѣчательный примѣръ такого воздѣйствія философіи на представленія христіанскихъ писателей, можно указать на одно мѣсто изъ книги «къ Автолику» (ad Autolyc. l. 2. n. 22). Здѣсь св. Ѳеофилъ антіохійскій различаетъ Λόγος ἐνδιάθετος отъ Λόγος προφορικός и прибавляетъ: «Посему насъ учатъ св. писанія и всѣ духоносцы, изъ коихъ Іоаннъ говоритъ: «въ началѣ было Слово, и Слово было у Бога», показывая, что исперва былъ одинъ только Богъ и въ Немъ (ἐν αὐτῷ) Слово (т. е. какъ Λόγος ἐνδιάθετος); «потомъ говоритъ: «и Богъ было Слово; все произошло чрезъ Него» (т. е. какъ Λόγος προφορικός). Такое различіе въ словахъ евангелиста могла подмѣтить только мысль, воспитанная въ извѣстной умственной атмосферѣ, сроднившаяся съ философскимъ представленіемъ о двоякомъ Словѣ. Ср. Origenis in. Ioh. t. 2. n. 7. p. 65.

жилъ позже самого Оригена и потому, конечно, не могъ вліять на него своею системою. Но и Плотинъ и Оригенъ были учениками Аммонія Сакка [1]), о системѣ котораго по необходимости приходится судить по философіи знаменитаго ученика его, Плотина [2]). Въ отношеніи къ христіанскимъ писателямъ, жившимъ раньше Оригена, философія Плотина небезъинтересна потому, что ея сродство въ общемъ съ системою Филона [3]) служитъ хорошимъ показателемъ того, какъ продолжительно было господство идей этого рода и, слѣдовательно, какъ однородно было то философское вліяніе, которому подвергались христіанскіе писатели.

Въ основѣ философіи Филона лежитъ дуализмъ, хотя и далеко не строго выдержанный [4]). Видимый міръ представляется сознанію Филона въ такихъ чертахъ, которыя стоятъ въ діаметральной противоположности съ тѣмъ представленіемъ о Богѣ, къ какому вела его и религія и философія. Подъ этимъ угломъ зрѣнія Богъ

---

[1]) Вопросъ о томъ, былъ ли Оригенъ ученикомъ Аммонія Сакка, принадлежитъ къ числу спорныхъ. Редепеннингъ рѣшаетъ его въ положительномъ смыслѣ (I, S. 421 ff.).

[2]) Сохранились только два отрывка, принадлежащіе самому Аммонію; для нашей цѣли они не имѣютъ значенія. Неизбѣжное заключеніе отъ философіи ученика къ философіи учителя представляется въ данномъ случаѣ тѣмъ болѣе законнымъ, что Плотинъ чувствовалъ себя вполнѣ удовлетвореннымъ философіею Аммонія, и впослѣдствіи рѣшеніе—обнародовать философію своего учителя было весьма виднымъ событіемъ въ жизни Плотина: съ тѣхъ поръ началась его литературная дѣятельность. Porphyrius, Vita Plotini, n. 3. in Opp. Plotini, ed. Kirchhoff. Lipsiæ. 1856.

[3]) Владиславлевъ, М. Философія Плотина, основателя новоплатоновской школы. Спб. 1868. стр. 288. «Достаточно... сравнить ученіе Филона съ плотиновскимъ, чтобы видѣть вліяніе перваго на Плотина. Въ весьма различныхъ, и при томъ самыхъ рѣшительныхъ для системы, пунктахъ мы замѣчаемъ связь понятій».

[4]) Для того, чтобы удержать рѣшительно дуалистическій характеръ, философская система должна представлять матерію самостоятельнымъ началомъ, независимымъ по своему бытію отъ первой причины. Напротивъ, для Филона Богъ—болѣе, чѣмъ образователь матеріи (ὁ κόσμοπλάστης, который τὴν οὐσίαν ἄτακτον... εἰς τάξιν ἐξ ἀταξίας... μορφοῦν ἤρξατο, de plantat. Noæ p. 214 (ed. Francofurti. 1691) ap. Keferstein, Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen. Leipzig. 1846): Онъ — творецъ ея. Ibid. de somniis I, 577. ὡς ὁ ἥλιος τὰ κεκρυμμένα τῶν σωμάτων ἐπιδείκνυται, οὕτω καὶ ὁ Θεὸς τὰ πάντα γενήσας, οὐ μόνον εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἃ πρότερον οὐκ ἦν, ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ κτιστὴς αὐτὸς ὤν.

и міръ могутъ быть лишь двумя полюсами, между которыми не должно быть никакого соприкосновенія, никакихъ непосредственныхъ отношеній [1]). Между тѣмъ религіозный элементъ, одинъ изъ отличительныхъ признаковъ философіи той эпохи, располагалъ именно въ Богѣ искать объясненія существованія міра. Съ другой стороны и самый міръ, при всей противоположности его основныхъ чертъ съ представленіемъ о Богѣ, поражалъ Филона гармоніею своего устройства. Это для іудейскаго философа было очевиднымъ доказательствомъ того, что міръ не только долженъ находить свое объясненіе въ Богѣ, но и дѣйствительно стоитъ въ нѣкоторомъ отношеніи къ Нему [2]). Необходимо было найти пунктъ, въ которомъ примирялись бы эти противоположныя воззрѣнія на міръ, такъ чтобы и Богъ стоялъ выше отношеній къ міру и міръ имѣлъ общеніе съ Богомъ. Такимъ примиряющимъ пунктомъ и было ученіе о низшемъ божественномъ началѣ, посредствующемъ между міромъ и Богомъ.

Чтобы понять отношеніе этого посредствующаго начала къ Богу, намѣтимъ нѣкоторыя черты представленія Филона о Богѣ. Воззрѣніе на міръ, какъ твореніе Божіе, уясняло, повидимому, для

---

[1]) Кеферштейнъ (S. 4) указываетъ девять пунктовъ, въ которыхъ Богъ и матерія діаметрально противоположны между собою; напр. de cherubim, 121 ἴδιον μὲν δὴ θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι γενητῷ· ἴδιον δὲ γενητοῦ τὸ πάσχειν. legis allegoriar. l. II, 62. θεὸν καὶ γένεσιν, ἀντιπάλους φύσεις. quis rer. divin. haeres sit, 509, гдѣ Богъ и міръ разсматриваются какъ τὰ ἄκρα.—De sacrificantibus, 857. ἐξ ἐκείνης (τῆς οὐσίας) γὰρ πάντ' ἐγένησεν ὁ Θεὸς, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου.. ὕλης ψαύειν τὸν.. μακάριον, ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἕτοιμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν. Cfr. de nominum mutat. 1048. τὸ γὰρ ὄν, ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι... τῶν δὲ δυνάμεων, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν..., ἐνίας συμβέβηκε λέγεσθαι ὡσανεὶ πρός τι... Нѣсколько разъ Филонъ высказывается въ томъ смыслѣ, что Богъ δίδωσι, Λόγῳ χρώμενος ὑπηρέτῃ δωρεῶν, ᾧ καὶ τὸν κόσμον εἰργάζετο (quod Deus sit immutabilis, 302), и однако въ противорѣчіе самому себѣ въ de mundi opificio, 4. утверждаетъ, что Богъ сотворилъ міръ οὐδενὶ παρακλήτῳ, непосредственно Самъ, μόνῳ δ' ἑαυτῷ χρησάμενος ὁ Θ. ἔγνω... εὐεργετεῖν... τὴν φύσιν. Keferstein. S. 98.

[2]) Dähne, Darstellung der jüdisch—alexandrinischen Religions—Philosophie. Halle. 1834. I. S. 164. de monarchia I, 815. οὐδὲν γὰρ τῶν τεχνικῶν ἔργων ἐπαυτοματίζεται, τεχνικώτατος δὲ ὁ κόσμος ὡς ὑπό τινος ἀγαθοῦ καὶ τελειοτάτου πάντως δεδημιουργῆσθαι. Τοῦτον τὸν τρόπον ἔννοιαν ἐλάβομεν ὑπάρξεως Θεοῦ.

Филона нѣкоторые положительные признаки Божества. Такъ Богъ творецъ міра могъ быть мыслимъ какъ верховный умъ [1]); виновникъ всего прекраснаго въ мірѣ, Богъ долженъ быть выше самыхъ лучшихъ представленій человѣческой мысли: Онъ выше добродѣтели и вѣдѣнія, выше, чѣмъ само благо, простѣе, чѣмъ единое, и первоначальнѣе, чѣмъ монада [2]). Представленіе о мірѣ, какъ противоположномъ Богу, также давало нѣсколько чертъ отрицательнаго характера для выясненія понятія о Богѣ. Если существенная черта міра та, что онъ произошелъ, то Богъ долженъ быть мыслимъ какъ нерожденный [3]); если въ мірѣ все подвержено перемѣнамъ, все стоитъ въ зависимости отъ условій времени и пространства: то Богъ не измѣняемъ и всегда безусловно равенъ Самому Себѣ и не подлежитъ законамъ времени и пространства [4]). Но, съ другой стороны, эта противоположность между міромъ и Богомъ должна была всего сильнѣе развивать въ Филонѣ убѣжденіе, что Богъ не познаваемъ для человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы составить какое либо положительное представленіе о Богѣ, человѣкъ будетъ переносить на Него лучшія черты своей природы; между тѣмъ къ Богу онѣ не приложимы: Онъ не только не подобенъ человѣку, но даже не имѣетъ никакихъ качествъ [5]). Самыя условія человѣческаго познанія таковы, что Богъ необходимо, во всѣхъ отношеніяхъ, долженъ быть непознаваемъ. Чтобы познать что нибудь, мы должны сравнить его съ чѣмъ нибудь другимъ, поэтому все индивидуальное лежитъ внѣ области человѣческаго познанія; а Богъ абсолютно индивидуаленъ, есть существо единствен-

---

[1]) ὁ τῶν ὅλων νοῦς, de mundi opif. v. Keferstein, S. 32. 33:

[2]) κρείττων ἡ ἀρετὴ καὶ κρειττων ἡ ἐπιστήμη καὶ κρειττων ἡ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν. de m. opif. 6... Dähne, 450. de vita contempl. p. 890. τὸ ὄν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον.

[3]) Dähne, I, 120. ὁ ἀγέννητος, de sacrif. 140. 147.

[4]) Ibid. I, 166. leg. alleg. II. 1093. πᾶν μὲν τὸ γεννητὸν ἀναγκαῖον τρέπεσθαι. de sacrif. 131. ὁ Θεὸς ἔλλειψιν ἢ πρόσθεσιν οὐκ ἀνέχεται, πλήρης καὶ ἰσαίτατος ὢν ἑαυτῷ. de cherub. 111. φύσει ἄτρεπτον.—Wolff, Die philonische Philosophie. Gothenburg. 1858. S. 34. de posteritate Caini. 7. οὐ ἐν χρόνῳ τὸ αἴτιον, οὐδὲ συνόλως ἐν τόπῳ, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου.

[5]) Dähne, I, 124. leg. alleg. I, 47. ἄποιος γὰρ ὁ Θεὸς οὐ μόνον οὐκ ἀνθρωπόμορφος.

ное, которому нѣтъ ничего подобнаго [1]). Совершенно не познаваемый, Богъ естественно не имѣетъ и имени въ собственномъ смыслѣ. Сколько бы названій Богу мы ни усвояли, ни одно изъ нихъ не будетъ точнымъ Его обозначеніемъ [2]). Поэтому, когда Богъ на вопросъ о Его имени отвѣчаетъ: „Я есмь сущій“, Онъ этимъ научаетъ насъ, что, въ противоположность не сущему, Ему, какъ единому сущему, свойственно быть, а не называться, что имени въ собственномъ смыслѣ у Бога вовсе нѣтъ [3]). Мы можемъ называть Его Сущимъ (ὁ ὤν, τὸ ὄν), по истинѣ Сущимъ [4]): но это названіе не замѣнитъ намъ собственнаго имени, не приблизитъ насъ къ постиженію тайны существа и бытія Божія, потому что самое содержаніе идеи, заключенной въ словѣ „Сущій“, недоступно нашему пониманію. Вообще въ человѣческомъ познаніи о Богѣ есть только одинъ твердый пунктъ: это — убѣжденіе, что Богъ существуетъ; а вопросъ о томъ, что̀ есть Богъ по самому Своему существу, лежитъ внѣ сферы человѣческаго вѣдѣнія [5]).

Такимъ образомъ Богъ вполнѣ отличенъ отъ міра и непознаваемъ по существу и бытію Своему. Такое представленіе о Богѣ

---

[1]) Ibid. I, 133. de ebriet. 267. ἐξ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἀκατάληπτον, ἐκ δὲ τῆς πρὸς ἕτερον συγκρίσεως γνωρίζεσθαι δοκεῖ. Leg. alleg. II, 1087. μόνος καὶ καθ' αὑτον, εἷς ὤν, ὁ Θεὸς, οὐδὲν δὲ ὅμοιον Θεῷ. de somniis I, 575. κατὰ πάσας ἰδέας ἀκατάληπτος.

[2]) de sacrif. 147. οὐδὲ τὰ ὅσα ἀνθρώποις ἐπὶ Θεοῦ κυριολογεῖται, κατάχρησις δὲ ὀνομάτων ἐστὶ παρηγοροῦσα τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν.

[3]) Keferstein, 23. de vita Mosis, 614. ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα ἐπ' ἐμοῦ τὸ παράπαν κυριολογεῖται (de somn. I, 599. σαφῶς ἔγνων, ὅτι (τοῦ ὄντος ὄνομα) κύριον μὲν οὐδὲν), ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι (quod deter. potiori insidiari soleat, 184. ὁ Θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν, οὗ χάριν ἀναγκαίως ἐρεῖ περὶ αὐτοῦ. ἐγώ εἰμὶ ὁ ὤν· ὡς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξῃ δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων). de nom. mutat. 1045. εἶναι πέφυκα οὐ λέγεσθαι.

[4]) Dähne, I, S. 140. 141, τὸ ὄντως ὄν (de gigant. 295), τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν (de Vita Mos. 664).

[5]) Dähne, I, S. 135. de monarch. 815. δύο δ' ἐν ταῖς περὶ Θεοῦ ζητήσεσι τὰ ἀνωτάτω ταῦτα ἐπαπορεῖ ἡ διάνοια τοῦ φιλοσοφοῦντος...· ἓν μὲν εἰ ἔστι τὸ θεῖον ἕνεκα τῶν ἐπιτηδευσάντων ἀθεότητα... ἕτερον δὲ τὸ τί ἐστι κατὰ τὴν οὐσίαν. Τὸ μὲν οὖν πρότερον οὐ πολὺς πόνος ἰδεῖν, τὸ δὲ δεύτερον οὐ χαλεπὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἴσως ἀδύνατον.

хорошо выясняетъ, до какой степени необходимъ божественный посредникъ, но очевидно не заключаетъ въ себѣ твердаго пункта, на которомъ можно было бы обосновать это послѣднее ученіе: невидно никакой возможности сдѣлать логическій переходъ отъ понятія о Богѣ, по существу Своему безусловно неизвѣстномъ, къ понятію о посредникѣ между міромъ и Богомъ, существѣ, которое само должно быть объяснено изъ понятія о Богѣ. И дѣйствительно, философскія основанія идеи о божественномъ посредникѣ далеко не тверды: Логосъ въ системѣ Филона есть выводъ изъ представленія о Богѣ какъ верховномъ умѣ, которое само нуждается въ сильныхъ доказательствахъ, такъ какъ его весьма трудно примирить съ ученіемъ о непознаваемости Бога. Логосъ Филона есть скорѣе смѣлый шагъ отъ міра къ Богу, чѣмъ осторожное, логическое движеніе отъ Бога къ міру. Къ ученію о божественномъ посредникѣ Филона приводитъ слѣдующая далеко не свободная отъ антропоморфизма аналогія:

Архитекторъ, намѣреваясь построить городъ, предварительно создаетъ въ своемъ умѣ мысленный городъ, начертываетъ въ своей мысли планъ города въ его цѣломъ и подробностяхъ и затѣмъ, по этому плану, строитъ уже дѣйствительный городъ. Точно такъ же и Богъ, восхотѣвъ создать великій городъ—видимый міръ и предвидя, что онъ будетъ прекрасенъ только въ томъ случаѣ, если будетъ созданъ по образу мысленной идеи, предварительно начерталъ мысленный, невидимый міръ и по образу его создалъ этотъ видимый міръ. Но какъ мысленный планъ города имѣетъ мѣсто въ самой душѣ художника, а не внѣ ея; такъ и мысленный міръ идей не имѣетъ другаго мѣста кромѣ божественнаго слова,—Логоса, который стройно распредѣлилъ ихъ [1]). Или—говоря яснѣе—этотъ мысленный міръ есть не что иное, какъ Слово (Логосъ) Бога уже творящаго міръ; ибо и мысленный городъ не иное что, какъ разсудокъ архитектора, уже предполагающаго строить видимый городъ въ соотвѣтствіе мысленному [2]).

---

[1]) de mundi opif. 5. οὐδὲ ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον, τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα.

[2]) Ibid. οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ Θεοῦ Λόγον ἤδη κο-

Такъ представляетъ себѣ Филонъ божественное Слово въ этотъ первичный моментъ его существованія. Слово соединено самымъ тѣснымъ образомъ съ Богомъ. Но и въ этотъ моментъ оно уже двоится въ представленіи Филона. Съ одной стороны, Логосъ есть *мѣсто* мысленнаго міра, подобно тому, какъ *душа* архитектора есть *мѣсто* воображаемаго города. Здѣсь Логосъ лишь настолько отличается отъ Бога, насколько душа противопоставляется самому архитектору. Съ другой стороны, Логосъ есть уже самый умственный міръ, подобно тому, какъ и умственный городъ есть только извѣстный моментъ мышленія архитектора. Такимъ образомъ Логосъ, съ одной стороны, есть содержащее, съ другой — содержимое; съ одной стороны, онъ тождественъ съ самою мыслью Бога, какъ формальною способностью, съ другой стороны — съ результатомъ ея дѣятельности, съ ея содержаніемъ.

Содержаніе мысленнаго міра составляютъ идеи, или „мысленные роды“, родовыя понятія, по которымъ созданы предметы видимаго міра. Отношеніе Логоса къ этому идеальному міру также не лишено нѣкоторой двойственности. Съ одной стороны, Логосъ есть самый міръ, какъ бы коллективное единство этихъ идей, съ другой стороны, Логосъ есть идея, прототипъ идей, идея идей [1]); если другія идеи представляютъ реально существующія родовыя понятія, то Логосъ есть самое общее изъ нихъ [2]).

Твореніе міра видимаго по образу міра идеальнаго посредствуется Словомъ [3]). Богъ произноситъ Свое Слово, и въ то же мгновеніе міръ является фактомъ осуществившимся; потому что

σμοποιοῦντος. οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν τί ἐστιν ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς, ἤδη τὴν αἰσθητὴν πόλιν τῇ νοητῇ κτίζειν διανοουμένου.

[1]) Keferstein, 54. de somn. II, 1114. τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ. de special. leg. 809. πρὸς ἀρχέτυπον ἰδέαν τὸν ἀνωτάτω λόγον. de m. opif. 5. ἡ ἀρχέτυπος σφραγὶς, ὃν φαμεν εἶναι κόσμον νοητὸν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ Θεοῦ Λόγος.

[2]) de m. opif. 5. γένη... νοητά. Leg. allegor. III, 93. τῷ γενικωτάτῳ αὐτοῦ (τοῦ Θεοῦ) Λόγῳ.

[3]) de sacrif. 140. ὁ γὰρ Θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει, μηδὲν μεταξὺ ἀμφοῖν τιθείς.. ὁ Λόγος ἔργον αὐτοῦ. ibid. 131. ἡνίκα τελευτᾶν ἔμελλεν (Моисей),... διὰ ῥήματος τοῦ αἰτίου μετανίσταται, δι' οὗ καὶ ὁ σύμπας κόσμος ἐδημιουργεῖτο.

Слово Божіе есть уже самое дѣло: между тѣмъ и другимъ нѣтъ ничего средняго.

Въ этихъ словахъ данъ новый оттѣнокъ въ представленіи Филона о Логосѣ: до сихъ поръ Логосъ обрисовывался только какъ мысль, теперь онъ уподобляется обыкновенному, произносимому слову, и это слово, повидимому, отождествляется съ его результатомъ — дѣломъ.

На этомъ пунктѣ мы встрѣчаемся съ вопросомъ о томъ, насколько важное значеніе придавалъ этому новому оттѣнку въ представленіи о Логосѣ самъ Филонъ. Есть мнѣніе, что различіе между Логосомъ—мыслью и Логосомъ—словомъ имѣло рѣшительное значеніе въ философіи Филона. Всѣ признаютъ, что знаменитое ученіе о двоякомъ словѣ въ системѣ Филона примѣнено собственно только къ человѣческому слову, что въ отношеніи къ божественному Слову онъ никогда не употреблялъ классическихъ терминовъ „Λόγος ἐνδιάθετος“ и „Λόγος προφορικός“ и что, слѣдовательно, Филонъ не былъ въ буквальномъ смыслѣ творцомъ этой теоріи. Но нѣкоторые находятъ, что Филонъ былъ настолько близокъ къ ней, что ее можно считать данною уже въ его сочиненіяхъ если не по буквѣ, то по смыслу.

Эту теорію формулируютъ такимъ образомъ: „Есть два Логоса, одинъ трансцендентный, другой имманентный міру; въ первомъ случаѣ это — разумъ Божій, т. е. божественное свойство, во второмъ это — разумъ (и его содержаніе, міръ идей) исшедшій изъ Бога, т. е. посланный въ міръ чрезъ слово [1])“. „Логосъ у Филона есть божественный разумъ, который частію скрывается въ существѣ Божіемъ какъ его свойство, частію, подобно человѣческому разуму, выступаетъ изъ Сущаго чрезъ посредство слова и существуетъ для себя въ извѣстной отдѣльности отъ Сущаго, такъ что, если разсматривать его только въ его отдѣльности отъ Бога, Ло-

[1]) Soulier, La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie. Turin. 1876. p. 92. «Il y aurait deux Logos, l'un transcendant, et l'autre immanent dans le monde; l'un serait la raison de Dieu, c. à d. l'attribut divin, et l'autre, la raison (et son contenu le monde des idées), émanée de Dieu, c. à d. portée dans l'univers par la parole.

гось съ матеріальной стороны есть божественный разумъ, съ формальной—божественное слово“ [1]). Такимъ образомъ подъ именемъ „Λόγος ἐνδιάθετος“ разумѣютъ лишь одинъ моментъ въ воззрѣніи Филона на Слово, Логосъ какъ содержащее—въ отличіе отъ его содержанія, какъ формальное свойство въ Богѣ; а Λόγος προφορικός совмѣщаетъ въ себѣ два послѣдующіе момента въ воззрѣніи Филона, Логосъ какъ содержаніе, какъ результатъ дѣятельности божественнаго разума, и Логосъ какъ слово. Λόγος ἐνδιάθετος не имѣетъ самостоятельнаго существованія, Λόγος προφορικός является съ чертами ипостаси. Такимъ образомъ различіе между тѣмъ и другимъ очень значительно.

Въ доказательство того, что и Филонъ различалъ Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός въ божественномъ Словѣ, ссылаются на то мѣсто, гдѣ онъ сближаетъ въ этомъ отношеніи божественное Слово съ человѣческимъ. Онъ говоритъ, что и въ мірѣ [2]) и въ человѣкѣ—двоякое слово. Въ мірѣ есть Логосъ идей, изъ которыхъ состоитъ мысленный міръ, и Логосъ видимыхъ предметовъ, отпечатковъ тѣхъ идей [3]). Въ человѣкѣ есть слово, скрытое въ мысли [4]), и слово, произносимое языкомъ [5]). Сопоставленіе слова человѣческаго съ божественнымъ здѣсь настолько ясно, что читатели весьма легко могли вывести заключеніе о двойственномъ божественномъ Логосѣ, и нисколько не было бы странно, еслибы христіанскіе писатели, державшіеся этой теоріи, считали себя вѣрными послѣдователями Филона [6]); однакоже въ дѣйствительности здѣсь нѣтъ этой теоріи,

---

[1]) Keferstein, S. 36. «Der L. bei Philo ist die göttliche Vernunft, welche theils als Eigenschaft im göttlichen Wesen verborgen ist, theils wie die menschliche Vernunft durch die Sprache aus dem Ὄν heraustritt, u. in einer gewissen Abgeschiedenheit von ihm für sich besteht... dass er, wenn wir ihn in seiner Lostrennung von Gott allein betrachten, materiell als göttliche Vernunft, und formell als göttliche Rede anzusehen ist».

[2]) de vita Mos. 672. ἔν τε τῷ παντί.

[3]) ὅ τε (Λόγος) περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστίν.

[4]) ὁ ἐν διανοίᾳ, ἐνδιάθετος.

[5]) προφορὰ ἡ ἀπὸ στόματος καὶ γλώττης.

[6]) Воззрѣніе на произнесеніе божественнаго Слова какъ на его рожденіе также могло быть заимствовано у Филона. По его мнѣнію, человѣческое слово,

нѣтъ по крайней мѣрѣ въ той формѣ, въ какой находятъ ее у него новѣйшіе ученые. Допустимъ, что Логосъ идей можетъ быть названъ ἐνδιάθετος, а Логосъ видимыхъ предметовъ точно соотвѣтствуетъ тому, что въ человѣкѣ называется λόγος προφορικός: мы все-таки будемъ поставлены въ необходимость иначе формулировать различіе этихъ двухъ моментовъ въ божественномъ Словѣ. Логосъ какъ слово не имѣетъ особеннаго значенія въ этомъ представленіи Филона: противопоставляется не мысль, какъ формальная способность, слову съ его содержаніемъ, а скорѣе самое содержаніе въ его первоначальной формѣ—его отраженію, противопоставляется Логосъ, какъ идеальный міръ, видимому міру, насколько онъ составляетъ отраженіе перваго, насколько ему имманентенъ Логосъ, какъ міроправящій законъ. Словомъ, здѣсь мы имѣемъ дѣло съ тѣмъ же различіемъ, которое въ другомъ мѣстѣ у Филона дано въ формѣ противоположенія двухъ сыновъ Божіихъ, старшаго, пребывающаго у Бога и младшаго, посланнаго въ область бываніе; первый изъ нихъ—божественный Логосъ, послѣдній—видимый міръ [1]).

Какъ посредникъ между міромъ и Богомъ, Логосъ долженъ до извѣстной степени совмѣщать въ себѣ черты того и другаго. Это ясно выражено въ слѣдующихъ словахъ, которыя произноситъ Логосъ: „Я сталъ въ срединѣ между Господомъ и вами (смертными),

---

пока оно представляетъ только νοήματα или ἐνθυμήματα, скрытыя въ мысли (διάνοια), находится какъ бы въ зачаточномъ состояніи и раждается лишь тогда, когда произносится (ὁ νοῦς... κυοφορεῖ τε καὶ ὠδίνει τὰ νοήματα· καὶ βουλόμενος ἀποτεκεῖν ἀδυνατεῖ μέχρις ἂν ἡ διὰ γλώττης... ἠχὴ, δεξαμένη μαίας τρόπον, εἰς φῶς προαγαγῇ τὰ νοήματα. quod deter. pot. insid. sol. 178. Dähne, I, S. 211).

[1]) quod. D. sit immut. 298. ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς Θεοῦ ἅτε αἰσθητὸς ὤν· τὸν γὰρ πρεσβύτερον οὐδένα εἶπε, νοητὸς δ' ἐκεῖνος, πρεσβείων δ'ἀξιώσας παρ' ἑαυτῷ μένειν διενοήθη. Въ этомъ темномъ мѣстѣ Дэне (I, S. 252) отмѣчаетъ противоположность глаголовъ εἶπε и διενοήθη и видитъ въ первомъ указаніе на Л. προφορικός, въ послѣднемъ на Л. ἐνδιάθετος. Можно прибавить, что если міръ и Логосъ здѣсь являются какъ бы братьями, такъ какъ они — дѣти одного Отца, то и мысль (διάνοια) и рѣчь (προφορὰ), по воззрѣнію Филона, — сестры, дѣти одной матери, разумной природы (μιᾶς ἀμφοῖν οὔσης τῆς λογικῆς φύσεως μητέρος ἀδελφὰ δήπου τὰ γεννήματα ἐπίσταμαι. Dähne, I, 210. de migrat. Abrah. 400). Что видимый міръ у Филона не отождествляется съ Логосомъ какъ словомъ (ῥῆμα), это видно изъ приведеннаго выше мѣста de sacrif. 131. (стр. 16. прим. 3).

не будучи ни нерожденнымъ, какъ Богъ, ни рожденнымъ, какъ вы, но представляя среднее между крайними и посредствуя между обоими [1])". Такимъ образомъ къ Логосу неприложимо одно изъ самыхъ высокихъ опредѣленій Бога, нерожденность; но Логосъ не есть и рожденный и потому можетъ быть мыслимъ какъ существо божественной природы [2]). Другія опредѣленія Логоса также имѣютъ нѣсколько двойственный характеръ. Богъ есть причина; Его Логосъ тоже причина, но причина вторая: міръ не отъ него, но чрезъ него; Логосъ есть только ὑπηρέτης τοῦ Θεοῦ. По отношенію къ міру Логосъ есть прототипъ, но въ отношеніи къ Богу онъ только тѣнь и образъ. Для міра Логосъ есть необходимѣйшее существо между сущими, начало бытія; онъ выше времени, старше всѣхъ получившихъ бытіе [3]). Но въ тоже время онъ есть только сынъ Божій и въ этомъ своемъ качествѣ уже становится какъ бы братомъ видимому міру. Богъ по Своему существу непознаваемъ и не имѣетъ имени, тогда какъ Логосъ есть ἀρχάγγελος πολυώνυμος: онъ есть и начало, и Слово, и даже само имя Божіе [4]). Логосъ есть Богъ познаваемый, но не въ немъ лежитъ цѣль человѣческихъ стремленій, а выше его: человѣкъ желалъ бы познать самого Бога и только потому, что это невозможно, ставитъ своею цѣлью познаніе Логоса, такъ что онъ есть какъ бы Богъ несовершенныхъ [5]). Близки Богу двѣ Его первоначальныя силы, бла-

---

[1]) Keferstein, 102. quis rerum divin. haer. s. 509. Κἀγὼ ἑστήκειν ἀνὰ μέσον Κυρίου καὶ ὑμῶν, οὔτε ἀγένητος ὡς ὁ Θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέρους ὁμηρεύων.

[2]) Dähne, I, 120. de humanit. 699. γεννητὸς γὰρ οὐδεὶς ἀληθείᾳ Θεὸς, ἀλλὰ δόξῃ μόνον, τὸ ἀναγκαιότατον ἀφῃρημένος αἰδιότητα.

[3]) Dähne, I. 205. 206. 251. Keferstein, 53. 54. 56. 66.

[4]) Keferstein, 110. de confus. ling. 341. κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ Λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον, ὡς ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ ἀρχὴ, καὶ ὄνομα Θεοῦ, καὶ Λόγος κ. τ. λ. Отношеніе этого опредѣленія Слова къ представленію о Богѣ какъ монадѣ (Dähne, I, 125. de special. leg. 805. μονὰς μέν ἐστιν εἰκὼν αἰτίου πρώτου. leg. alleg. III, 69. quod D. s. immut. 295. κατὰ τὸ ἓν καί τὴν μονάδα) и единомъ у Филона не выясняется; но, можетъ быть, ἀρχάγγελος πολυώνυμος уже и для этого философа не былъ существомъ настолько простымъ и единымъ, какъ Сущее.

[5]) de conf. ling. 334. ἐμπρεπὲς... ἐφίεσθαι μὲν τοῦτον (τὸν Θεὸν) ἰδεῖν. εἰ δὲ

гость и власть, такъ что онѣ составляютъ какъ бы двѣ тѣни Его и вмѣстѣ съ Нимъ даютъ тройственное представленіе одного предмета; однако Логосъ ближе къ Богу, чѣмъ Его силы, и выше ихъ: Логосъ стоитъ въ непосредственномъ отношеніи къ единому Сущему, такъ что между Ними нѣтъ никакого промежутка [1]). Но, не смотря на это, Логосъ не есть Богъ въ собственномъ смыслѣ: онъ только второй Богъ. „Почему въ писаніи не сказано: „Я по образу Моему сотворилъ человѣка“, но: „Я по образу Божію сотворилъ человѣка“? Это—прекрасное и премудрое изреченіе. Ничто смертное не могло быть запечатлѣно образомъ Всевышняго и Отца всѣхъ, но только образомъ втораго Бога, который есть Его Слово. Богъ, который прежде Слова, выше, чѣмъ вся словесно-разумная природа“ [2]). Равнымъ образомъ въ писаніи сказано: „Я Богъ (ὁ Θεὸς), явившійся тебѣ на мѣстѣ Божіемъ (Θεοῦ)“, а не „на мѣстѣ Моемъ“. Это потому, что „истинный Богъ одинъ, а тѣхъ, которые стали богами въ несобственномъ смыслѣ, много. Поэтому священное слово и въ настоящемъ случаѣ отмѣтило истиннаго Бога членомъ, сказавъ: „Я—Богъ“ (ὁ Θεὸς), а о Богѣ въ несобственномъ смыслѣ говоритъ безъ члена: „явившійся тебѣ на мѣстѣ не τοῦ Θεοῦ, а просто Θεοῦ“ [3]). Этотъ Θεὸς и есть Логосъ. И Авраамъ пришелъ на мѣсто, которое указалъ ему Богъ, и увидѣлъ это мѣсто издалека, т. е. пришелъ къ Слову и увидѣлъ, что мѣсто, на которое онъ пришелъ, далеко отъ неименуемаго и неизречен-

---

μὴ δύναιντο, τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ, τὸν ἱερώτατον Λόγον. leg. alleg. III, 99. οὗτος γὰρ ἡμῶν, τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη Θεός.

[1]) de migr. Abrah. 366. de profug. 464. ὁ δὲ ὑπεράνω τούτων (τῶν δυνάμεων) Λόγος θεῖος... ὁ ἐγγυτάτω, μηδενὸς ὄντος μεθορίου διαστήματος, τοῦ μόνου ὃ ἔστιν ἀψευδῶς, ἀφιδρυμένος.

[2]) de quaest. et solution. (Keferstein, 116). διὰ τί, ὡς περὶ ἑτέρου Θεοῦ φησι τὸ· ἐν εἰκόνι Θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον...; Θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν... Πατέρα... ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον Θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου Λόγος... ὁ πρὸ τοῦ Λόγου Θεὸς κρείσσων ἐστιν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις. τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν Λόγον... οὐδὲν θέμις ἦν γενητὸν ἐξομοιοῦσθαι».

[3]) de somniis I, 599. ὁ μὲν ἀληθείᾳ Θεὸς εἷς ἐστιν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει γενόμενοι, πλείους· διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος ἐν τῷ παρόντι (Gen. 31, 13) τὸν μὲν ἀληθείᾳ διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν, εἰπών, Ἐγώ εἰμι ὁ Θεός· τὸν δὲ καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου, φάσκων· ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ οὐ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' αὐτὸ μόνον Θεοῦ.

наго Бога [1]). Словомъ, „Логосъ есть средняя божественная природа, онъ выше человѣка, но ниже Бога“ [2]).

Наконецъ задаются вопросомъ: можно ли считать Логосъ Филона личнымъ? На этотъ вопросъ даны самые разнообразные отвѣты: одни рѣшаютъ вопросъ въ положительномъ смыслѣ, другіе— въ отрицательномъ, признавая Логосъ не личнымъ, а только олицетвореннымъ; третьи отклоняютъ самый вопросъ, полагая, что самъ Филонъ вѣроятно и не думалъ рѣшать его, такъ какъ идея личности еще слишкомъ смутно предносилась уму древнихъ философовъ, которые не имѣли для нея даже термина; наконецъ, по четвертому мнѣнію, самая система Филона требовала, чтобы въ Логосѣ совмѣщались и эти противоположныя черты: онъ долженъ быть личнымъ, чтобы быть дѣйствительнымъ посредникомъ между міромъ и Богомъ, чтобы, дѣйствуя на міръ чрезъ Свое Слово, Богъ стоялъ внѣ возможности непосредственнаго соприкосновенія съ матеріею; съ другой стороны чрезъ посредство Логоса Богъ долженъ реально присутствовать въ мірѣ, а эта цѣль легче всего достигалась бы при самомъ слабомъ и нерѣшительномъ различіи между Богомъ и Словомъ [3]).

---

[1]) de somniis, I, 574.

[2]) Dorner, I, 32. de somn. II. ed. Mangey t. I, 683. εἰ τὸ, ἀληθὲς εἰπεῖν δεῖ, μεθόριός τις Θεοῦ φύσις τοῦ μὲν ἐλάττων, ἀνθρώπου δὲ κρείττων.

[3]) Soulier, pp. 160—164. Личнымъ Логосъ Филона признаетъ Кеферштейнъ (SS. 118. 122), опираясь на тѣ мѣста, гдѣ различіе между Логосомъ и Богомъ представляется значительнымъ, и однако нѣтъ наличнаго повода для олицетворенія Логоса. Таковы напр. мѣста, гдѣ онъ называется архангеломъ (de conf. ling. 341) или вторымъ Богомъ (de quaest. et solut.). Ср. Keferstein, 94. de conf. ling. 329. ὁ δὲ (Λόγος) μιμούμενος τὰς τοῦ Πατρὸς ὁδοὺς πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων, ἐμόρφου εἴδη. — Сильнымъ возраженіемъ противъ личнаго характера Логоса служитъ то, что онъ представляется объединеніемъ идей, или λόγοι, частныхъ логосовъ, которые тоже называются ангелами (de profug. 481). Поэтому Дорнеръ (I. S. 24) дѣлаетъ слѣд. замѣчаніе: «Ja, da der Logos auch wieder die Einheit dieser δυνάμεις od. ἄγγελοι ist, so kann man, statt zu schliessen: die Engel sind persönlich, also auch der Logos, mit gleichem Rechte umgekehrt schliessen: entweder ist der Logos persönlich, dann sind es für ihn die Engel nicht, sondern sie sind die unpersönlichen Kräfte, deren Einheit er ist; od. die Engel sind persönlich, dann ist der Logos nicht mehr ihre persönliche Einheit». Дорнеръ допускаетъ, что понятіе о личности лежало внѣ круга представленій Филона. Тоже думаетъ и Целлеръ, ко-

Это разнообразіе отвѣтовъ говоритъ уже за то, что спорный пунктъ не могъ имѣть важнаго значенія для христіанскихъ писателей. Пусть Логосъ не будетъ даже существомъ личнымъ: остается безспорнымъ, что онъ олицетворяется столь часто, что христіанскіе писатели безъ всякаго затрудненія могли соединить съ Логосомъ то представленіе, какое для нихъ было желательно.

Ученіе Филона о Богѣ и Его Словѣ по своей постановкѣ имѣетъ скорѣе космологическій, чѣмъ богословскій характеръ. Дуалистическая основа этой системы не могла не выдвинуть на первый планъ вопроса объ отношеніи между міромъ и Богомъ. Главный интересъ ея сосредоточился именно на этомъ вопросѣ; связь между міромъ и Богомъ есть то неизвѣстное, найти которое было главною задачею системы Филона. Этою связью и является Логосъ. Онъ долженъ стоять въ срединѣ между обоими полюсами, но въ логическомъ отношеніи онъ ближе къ міру, чѣмъ къ Богу. Цѣлесообразный строй міра достаточно разъясняется ученіемъ о Словѣ, но Богъ какъ Сущій непознаваемъ, и бытіе Слова нисколько не уяснило этой тайны. Можно даже сказать, что ученіе о Словѣ не установило никакого отношенія между Богомъ въ болѣе точномъ Его опредѣленіи, т. е. Богомъ какъ Сущимъ, и міромъ. Логосъ не есть существо, необходимо предполагаемое самымъ бытіемъ Бога, а потому и Слово, мыслимое въ Богѣ, не есть моментъ внутренняго самооткровенія Сущаго, а только начало откровенія внѣшняго. Самое содержаніе божественнаго Слова есть уже мысленный міръ, первообразъ міра видимаго, и если Логосъ есть мысль Самого Бога, то во всякомъ случаѣ это не мысль Его о Себѣ Самомъ, а о мірѣ. Словомъ, Логосъ у Филона существуетъ для міра, а не для Бога, и внѣ своего назначенія какъ посредствующаго начала оказывается лишнимъ. Такой Логосъ естественно долженъ быть ниже Бога: представленіе Филона о Словѣ не есть отвѣтъ на чисто богословскій вопросъ: подъ какими признаками должно мыслить Сына верховнаго Бога? Филону нужно было существо высшее, чѣмъ видимый міръ, но не настолько превосходящее его, чтобы отношенія

торый однако предполагаетъ, что Логосъ Филона—существо личное. Мнѣніе, что Логосъ—существо и личное и безличное, принадлежитъ самому Сулье.

между ними стали невозможны, и Логосъ, подчиненный Отцу, есть результатъ, хорошо отвѣчающій этой напередъ поставленной цѣли.

Философское ученіе Плотина о единомъ и умѣ представляетъ замѣчательное явленіе по той необыкновенной послѣдовательности, съ которою здѣсь проводится основное воззрѣніе на первое начало, и по той отчетливости, съ какою опредѣляются подробности въ отношеніи между первымъ и вторымъ началомъ.

Различіе между конечнымъ и безконечнымъ въ системѣ Плотина сводится къ основной противоположности между единымъ и многимъ. „Какъ (произошло) изъ единаго многое [1])?“ таковъ основной вопросъ въ ученіи Плотина. Въ какомъ направленіи слѣдуетъ искать опредѣленія перваго начала? Для Плотина этотъ вопросъ рѣшается не только тѣмъ, что единица предшествуетъ всѣмъ числамъ [2]), но и высокимъ значеніемъ единства въ самомъ бытіи. Все сущее существуетъ настолько, насколько сохраняетъ свое единство; что́ лишается единства, то погибаетъ [3]). Такимъ образомъ начало всего существующаго должно быть единымъ. Къ такому воззрѣнію на первое начало приходилъ уже Филонъ, но за Плотиномъ остается то преимущество, что онъ остался вѣренъ этому воззрѣнію до конца. Раздѣляя съ Филономъ мысль о непознаваемости перваго начала [4]), Плотинъ пытается уяснить его отрицательнымъ путемъ и, слѣдуя указаніямъ своего основнаго взгляда, отрицаетъ твердо, безъ колебаній, всѣ опредѣленія несогласныя съ нимъ.

Оба понятія, изъ которыхъ слагается формула: „первое начало—единое“, у Плотина получаютъ самый полный и строгій смыслъ. Въ самомъ понятіи о началѣ дана и та мысль, что оно, какъ на-

---

[1]) Ср. Thomasius, Origenes. Nürnberg. 1837. SS. 334 — 342. М. Владиславлевъ, Философія Плотина. Спб. 1868. стр. 65—107. — Plotin. Enn. 3. lib. 9. n. 3; ed. Kirchhoff. vol. 1. p. 128. πῶς οὖν ἐξ ἑνὸς πλῆθος;

[2]) 5. 3. 12; 2, 367. δεῖ γὰρ δὴ πρὸ τοῦ πολλοῦ τὸ ἓν εἶναι, ἀφ' οὗ καὶ τὸ πολύ· ἐπ' ἀριθμοῦ γὰρ παντὸς τὸ ἓν πρῶτον.

[3]) 5. 5. 5; 2, 23. ὥστ' εἶναι τὸ εἶναι ἴχνος ἑνός. 6. 9. 1; 1, 78. πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα... ἐπείπερ ἀφαιρεθέντα τοῦ ἓν ὃ λέγεται οὐκ ἔστιν ἐκεῖνα.

[4]) 5. 3. 14; 2, 370. ἢ λέγομεν μέν τι περὶ αὐτοῦ, οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν οὐδὲ γνῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ... καὶ γὰρ λέγομεν ὃ μή ἐστιν. ὃ δέ ἐστιν, οὐ λέγομεν.

чало всего, не имѣетъ начала [1]). Этимъ опредѣленіемъ первое начало ставится внѣ всякой зависимости отъ чего нибудь другаго. Оно должно быть безусловно самодостаточно [2]). Оно не обязано ничему не только бытіемъ своимъ, но даже самымъ незначительнымъ его опредѣленіемъ: все въ единомъ, и ничего для него внѣ его. Поэтому въ немъ не мыслимы никакія стремленія, никакія потребности и даже никакія отношенія къ чему нибудь [3]). Плотинъ въ этомъ отношеніи далъ слѣдующее въ своемъ родѣ грандіозное опредѣленіе перваго начала: оно выше, чѣмъ самая самодостаточность; въ немъ всѣ нуждаются, а оно не имѣетъ нужды даже въ самомъ себѣ [4]). Повидимому не было никакой возможности удержаться на высотѣ такой абстракціи, и самъ Плотинъ становится въ противорѣчіе съ самимъ собою, утверждая, что первое начало не должно быть мыслимо въ отношеніи къ чему бы то ни было другому: какъ начало, т. е. причина, оно стоитъ въ логическомъ соотношеніи съ своимъ слѣдствіемъ,—съ тѣмъ, что̀ отъ начала зависимо. Это возраженіе Плотинъ отклоняетъ, выставляя требованіе, чтобы мы разсматривали отношеніе причинности какъ нашу собственную характеристику, а не какъ признакъ перваго начала [5]): мы стоимъ въ причинной зависимости отъ него, а не оно находится къ намъ въ отношеніи причины къ слѣдствію.

Столь же послѣдовательно Плотинъ разъясняетъ и понятіе „единое“. Первое начало едино не въ смыслѣ только единства предмета, но въ смыслѣ противоположности всякой множественности всякому разнообразію. Единое должно быть безусловно просто, чуждо не только матеріальной, но даже и логической сложности: коль

---

[1]) 6. 8. 11; 2, 160. τὸ δὲ διὰ τί ἀρχὴν ἄλλην ζητεῖ. ἀρχῆς δὲ τῆς πάσης οὐκ ἔστιν ἀρχή.

[2]) 5. 3. 16; 2, 373. αὐτάρκης οὖν ἑαυτῷ καὶ οὐδὲν ζητεῖ. 6. 9. 6; 1, 86. τὸ αὐταρκέστατον.

[3]) 6. 8. 11; 2, 160. ᾧ συμβέβηκε μηδέν. 2, 161. οὐδὲ τὸ πρὸς ἄλλο. 6. 7. 40; 2, 143. 144. αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῶν ἐξ αὐτοῦ οὐδὲν δεόμενον.

[4]) 5. 3. 17; 2, 374. ἐπέκεινα αὐταρκείας. 6. 7. 41; 2, 145. ταῦτα (τὰ ἄλλα) γὰρ καὶ δεῖται αὐτοῦ, αὐτὸ δὲ οὐκ ἂν δέοιτο ἑαυτοῦ· γελοῖον γάρ· οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἐνδεὲς ἦν αὐτοῦ. 6. 9. 6; 1, 86. τὸ δὲ οὐ δεῖται ἑαυτοῦ· αὐτὸ γάρ ἐστι.

[5]) 6. 9. 3; 1, 83. ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστι συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ' αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ.

скоро мыслимо что нибудь болѣе простое, чѣмъ первое начало, оно перестаетъ быть началомъ [1]). Такимъ образомъ создается требованіе—мыслить первое начало подъ такимъ признакомъ, который не допускалъ бы никакого дальнѣйшаго логическаго дробленія. Равнымъ образомъ это требованіе исключаетъ всякую множественность въ опредѣленіи единаго, хотя бы она зависѣла только отъ различія точекъ зрѣнія на него. Въ этомъ отношеніи Плотинъ настолько послѣдователенъ, что безъ смущенія отрицаетъ самыя возвышенныя представленія о первой причинѣ, оставаясь въ увѣренности, что единое превосходнѣе, чѣмъ все, что̀ только можетъ придумать человѣкъ [2]). Повидимому для одного понятія сдѣлано исключеніе,—для понятія „блага“; но на самомъ дѣлѣ Плотинъ далъ ему такой оригинальный смыслъ, что оно безъ остатка разрѣшается въ понятіе начала, или единаго. „Благо“ не есть свойство единаго, не характеризуетъ какой нибудь опредѣленной стороны въ первомъ началѣ, а тождественно съ нимъ самимъ [3]); оно—благо не въ томъ смыслѣ, что оно сознаетъ высочайшія свойства своей природы и какъ бы чувствуетъ себя блаженнымъ: единое—благо не для себя самого, а для другихъ [4]). Слово „благо“ у Плотина утрачиваетъ свой естественный, нравственный смыслъ и получаетъ метафизическое значеніе: единое потому благо, что всѣ отъ него зависятъ, а оно ни къ чему не имѣетъ отношенія [5]). Если же „благо“ мы-

---

[1]) 2. 9. 1; 2, 33. τὸ πρῶτον δὲ οὕτως, ὅτι ἁπλούστατον... πᾶν γὰρ τὸ οὐ πρῶτον οὐχ ἁπλοῦν. 5. 3. 16; 2, 372. εἰ γὰρ καὶ αὐτὸ πολὺ, οὐκ ἀρχὴ τοῦτο, ἀλλ' ἄλλο πρὸ τούτου.

[2]) 1. 8. 2; 2, 389. αὐτός τε γὰρ ὑπέρκαλος καὶ ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων.

[3]) 5. 5. 13; 2, 32. οὔτε τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὸ ἀγαθόν... εἰ δ' ἄρα τις ὁτιοῦν αὐτῷ προστίθησιν, ἢ οὐσίαν ἢ νοῦν ἢ καλόν, τῇ προσθήκῃ ἀφαιρεῖται αὐτοῦ τἀγαθὸν εἶναι. ἦν δὲ αὐτὸ ἁπλοῦν καὶ μόνον ἀγαθόν. τό ἄρα πρώτως καὶ τἀγαθὸν ὑπέρ τε πάντα τὰ ὄντα. 2. 9. 1; 2, 33. ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἁπλῆ φύσις... καὶ γὰρ αὕτη οὐκ ἄλλο, εἶτα ἓν, οὐδὲ τοῦτο ἄλλο, εἶτα ἀγαθόν· ὅταν λέγωμεν τὸ ἓν καὶ ὅταν λέγωμεν τἀγαθόν, τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν οὐ κατηγοροῦντας ἐκείνης οὐδέν. 1. 7. 1; 2, 431. οὐ τῇ ἐνεργείᾳ οὐδὲ τῇ νοήσει τἀγαθὸν εἶναι. ἀλλ' αὐτῇ τῇ μονῇ τἀγαθὸν εἶναι.

[4]) 6. 7. 41; 2, 145. οὐ τοίνυν οὐδ' ἀγαθὸν αὑτῷ, ἀλλὰ τοῖς ἄλλοις. 6. 9. 6; 1, 87. ἔστιν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δ' ἄλλοις ἀγαθόν.

[5]) 1. 7. 1; 2, 431. καὶ γὰρ αὖ τοῦτο δεῖ τἀγαθὸν τίθεσθαι, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται (ὥσπερ κύκλος πρὸς κέντρον), αὐτὸ δὲ εἰς μηδέν.

слится съ другимъ значеніемъ, которое подвергаетъ опасности представленіе объ единомъ какъ началѣ, то Плотинъ расположенъ отрицать приложимость этого признака къ единому [1]). Отождествивъ совершенно понятія „единое“ и „благо“, Плотинъ даетъ замѣчательный примѣръ той тщательности, съ какою онъ отстраняетъ все, что̀ можетъ набросить тѣнь на безусловную простоту перваго начала: Плотинъ считаетъ неправильнымъ даже такое выраженіе, какъ „оно (единое)—благо“; потому что здѣсь понятіе „благо“ приписывается первому началу, какъ нѣчто отличное отъ него, относится къ нему какъ сказуемое къ подлежащему, тогда какъ на самомъ дѣлѣ „благо“ и есть само единое, и мнимое сказуемое есть только повторенное подлежащее [2]). При такомъ осторожномъ отношеніи къ своей основной идеѣ Плотинъ естественно долженъ былъ остановиться на мысли, что „единое“ есть единственное опредѣленіе перваго начала [3]).

Нѣтъ нужды указывать на то, что Плотинъ отрицаетъ въ своемъ первомъ началѣ отношенія по времени и пространству, все количественное и качественное, всякія акциденціи [4]): подобныя отрицанія слишкомъ элементарны для философа съ такимъ направленіемъ. Ограничимся обзоромъ тѣхъ только пунктовъ, на которыхъ отрицаніе становится особенно оригинальнымъ.

Единое не есть ни существо ни сущее [5]). Оно выше суще-

[1]) 5. 3. 11; 2, 366. οὐδὲ τἀγαθὸν οὖν, εἰ σημαίνει ἕν τι τῶν πάντων τἀγαθόν, οὐδὲ τοῦτο· εἰ δὲ τὸ πρὸ πάντων, ἔστω οὕτως ὠνομασμένον.

[2]) 6. 7. 38; 2, 141. λέγομεν δὲ τἀγαθὸν περὶ αὐτοῦ λέγοντες οὐκ αὐτὸ οὐδὲ κατηγοροῦντες, ὅτι αὐτῷ ὑπάρχει, ἀλλ' ὅτι αὐτό· εἶτα οὐδ ἔστιν ἀγαθόν λέγειν ἀξιοῦντες... ἵνα μὴ ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο ποιῶμεν, ὡς μὴ δεῖσθαι τοῦ ἔστιν ἔτι, οὕτω λέγομεν τἀγαθόν.

[3]) 5. 3. 15; 2, 371. αὐτὸ ἕν. οὐ κατ' ἄλλου, ἀλλ' ὅτι τοῦτο (ib. n. 12; 2, 368. αὐτοέν). ἀρχὴ γὰρ ἓν ὄντως καὶ ἀληθῶς ἕν. 3. 8. 10; 1, 345. τὸ ἁπλῶς ἕν. 6. 9. 5; 1, 85. ἵνα μὴ καὶ ἐνταῦθα κατ' ἄλλου τὸ ἕν, ᾧ ὄνομα μὲν κατ' ἀλήθειαν οὐδὲν προσῆκον, εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομάσαι, κοινῶς ἂν λεχθὲν προσηκόντως ἕν, οὐχ ὡς ἄλλο, εἶτα ἕν... οὐχ οὕτως ἓν λέγοντες καὶ ἀμερὲς, ὡς σημεῖον ἢ μονάδα... n. 6; 1, 86. οὔτε οὕτως ἀμερὲς, ὡς τὸ σμικρότατον· μέγιστον γὰρ ἁπάντων οὐ μεγέθει, ἀλλὰ δυνάμει... καὶ ἄπειρον αὐτὸ... τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως.

[4]) 6. 9. 3; 1, 82. ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς. οὔτε οὖν τι οὔτε ποιὸν οὔτε ποσόν... οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὖ ἑστώς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὸ καθ αὐτὸ μονοειδὲς, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον πρὸ εἴδους ὂν παντός.

[5]) 5. 3. 17; 2, 374. αὐτὸ οὐκ ὂν ουσία. 6. 9. 2; 1, 81. οὐδὲ τὸ ὄν· τὸ γὰρ ὂν τὰ πάντα.

ства [1]). Всякая сущность предполагаетъ извѣстную форму, а форма есть уже ограниченіе; всякое ограниченіе предполагаетъ нѣчто ограничивающее, тогда какъ единое безгранично: нѣтъ ничего другаго, что могло бы ограничить его, и само оно не можетъ ограничить себя, потому что для этого оно должно было бы раздвоиться [2]). Единое не есть и сущее. Плотинъ предрасположенъ былъ отрицать это и потому, что онъ не совсѣмъ отчетливо различалъ между понятіями существа и сущаго и полагалъ, что существовать значитъ обладать какою либо формою, а единое не имѣетъ формы [3]). Но кромѣ того самое понятіе бытія казалось Плотину сложнымъ: что существуетъ, то и живетъ, а что живетъ, то не мертво; для полноты бытія требуется еще умъ. Слѣдовательно сущее множественно [4]). Въ то же время сущее производно: все сущее нуждается въ единомъ; такимъ образомъ, назвавъ единое сущимъ, мы поставили бы его въ рядъ происшедшихъ отъ него [5]).

Первое начало не есть и умъ. Ему нельзя, по этому, приписать ни мышленія ни самосознанія [6]). Выставивъ это смѣлое положеніе, Плотинъ употребилъ всѣ усилія, чтобы доказать его. Выводы, какіе можно было сдѣлать изъ этого положенія, ставили его въ противорѣчіе съ безусловнымъ совершенствомъ единаго: если оно немыслитъ, оно не свободно отъ невѣдѣнія, а это уже недостатокъ, лишеніе. Плотинъ пытается доказать, что мышленіе для перваго начала и излишне и невозможно. Предположимъ, что единое будетъ позна-

---

[1]) 5. 3. 17; 2, 374. ἐπέκεινα ταύτης (οὐσίας). 1. 7. 1; 2, 431. ἐπέκεινα οὐσίας.

[2]) 5. 5. 6; 2, 23. τῆς δὲ γενομένης οὐσίας εἴδους οὔσης... ἀνείδεον δὲ ὂν οὐκ οὐσία... ἐπέκεινα ἄρα ὄντος. п. 11; 2, 29. καὶ τὸ ἄπειρον τοῦτο... μηδὲ ἔχειν πρὸς ὃ ὁριεῖ τι τῶν ἑαυτοῦ· τῷ γὰρ ἓν εἶναι οὐ μεμέτρηται... οὔτ οὖν πρὸς ἄλλο οὔτε πρὸς αὑτὸ πεπέρανται· ἐπεὶ οὕτως ἂν εἴη καὶ δύο.

[3]) 6. 9. 3; 1, 82. οὐδὲ ὄν. καὶ γὰρ τὸ ὂν οἷον μορφὴν τὴν τοῦ ὄντος ἔχει· ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο.

[4]) 6. 9. 2; 1, 80. ἔχει δὲ καὶ ζωὴν καὶ νοῦν τὸ ὄν· οὐ γὰρ δὴ νεκρόν· πολλὰ ἄρα τὸ ὄν. cfr. 5. 6. 6; 1, 199. δεῖ γὰρ τὴν πρώτως λεγομένην οὐσίαν οὐκ εἶναι τοῦ εἶναι σκιὰν, ἀλλ' ἔχειν πλῆρες τὸ εἶναι. πλῆρες δὲ ἐστι τὸ εἶναι, ὅταν εἶδος τοῦ νοεῖν καὶ ζῆν λάβῃ.

[5]) 6. 9. 6; 1, 86. δεῖται οὖν αὐτοῦ (τοῦ ἑνὸς) ἡ οὐσία ἓν εἶναι.

[6]) 6. 9. 2; 1, 81. οὐδὲ νοῦς· καὶ γὰρ ἂν οὕτως εἴη τὰ πάντα τοῦ νοῦ τὰ πάντα ὄντος п. 6; 1, 87. οὐδὲ νόησις, ἵνα μὴ ἑτερότης. 6. 7. 40; 2, 143. ἐπέκεινα ἥξει οὐσίας καὶ νοήσεως ἐπί τι θαυμαστὸν, ὃ μήτε ἔχει ἐν αὑτῷ οὐσίαν μήτε νόησιν.

вать само себя. Въ такомъ случаѣ нужно поставить вопросъ: единое мыслящее выше или ниже единаго мыслимаго? Если мы скажемъ, что единое какъ мыслимый объектъ выше единаго какъ мыслящаго субъекта, то придемъ къ отрицанію совершенствъ единаго; если же выскажемся за обратное отношеніе, то мы поступимъ правильно: единое мыслимое есть только подобіе единаго существующаго; но въ такомъ случаѣ мышленіе, направленное на менѣе совершенное, ничего не прибавитъ къ совершенству единаго; и во всякомъ случаѣ, какъ бы мы ни рѣшили поставленный вопросъ, намъ нужно было бы мыслить единое и совершеннымъ и вмѣстѣ низшимъ его [1]). Такимъ образомъ мышленіе въ единомъ безцѣльно и излишне. Но сверхъ того въ первомъ началѣ мышленіе—такъ сказать—физически невозможно. Въ самой природѣ мышленія есть элементъ двойственности, противоположный безусловной простотѣ единаго. Въ мышленіи неизбѣжно противоположеніе мыслящаго и мыслимаго. Эта двойственность есть уже начало множественности. И въ самомъ дѣлѣ въ мышленіи не трудно подмѣтить и третій элементъ: это—само мышленіе, какъ процессъ или состояніе; оно не тождественно ни съ мыслящимъ ни съ мыслимымъ [2]). Этотъ множественный характеръ мышленія отражается и на самыхъ формахъ его, и вслѣдствіе этого самосознаніе въ единомъ невозможно. Напр. оно не можетъ сознавать себя какъ благо, потому что единственно возможная формула этого самосознанія была бы такова: „я—благо“; но въ такомъ случаѣ единое различило бы себя отъ блага, т. е. отъ самого себя. А другой, болѣе простой формулы самосознанія нѣтъ и быть не можетъ: если единое будетъ мыслить только о благѣ, то это и будетъ мышленіе, а не самосознаніе; и если въ первой формулѣ тождество единаго и блага не находитъ адэкватнаго выраженія, то здѣсь тождество сознающаго и мысли-

---

[1]) 6. 7. 40; 2, 144. ὅλως γὰρ ἡ νόησις, εἰ μὲν ἀγαθοῦ, χεῖρον αὐτοῦ· ὥστε οὐ τοῦ ἀγαθοῦ ἂν εἴη. ἢ ἓν ἔσται ὁμοῦ τἀγαθὸν καὶ τὸ ἔλαττον αὐτοῦ... εἰ δὲ κρεῖττον ἡ νόησις, τὸ νοητὸν χεῖρον ἔσται n. 35; 2, 139. οὐδὲ νοῦς, ὅτι μηδὲ νοεῖ· ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ.

[2]) 5. 6. 1; 1, 195. ἄλλο τὸ νοοῦν, ἄλλο τὸ νοούμενον. 6. 7. 41; 2, 145. οὐδ' ἐστὶ δύο, μᾶλλον δὲ πλείω, αὐτὸς, ἡ νοήσις· οὐ γὰρ δὴ ἡ νόησις αὐτός· δεῖ δὲ τρίτον καὶ τὸ νοούμενον εἶναι.

маго не выражено вовсе [1]). Такимъ образомъ мышленіе въ единомъ невозможно вслѣдствіе неизбѣжнаго различія между субъектомъ и объектомъ: чтобы мыслить само себя, единое должно какъ бы устремиться на само себя; но возможно ли это тамъ, гдѣ между устремляющимся и предметомъ, на который оно направляется, нѣтъ ни пространственнаго ни качественнаго различія [2])? Въ этомъ абсолютномъ тождествѣ единаго содержится отвѣтъ и на то опасеніе, не припишемъ ли мы невѣдѣнія первому началу, отрицая въ немъ мышленіе. Единое непричастно невѣдѣнію. О невѣдѣніи можетъ быть рѣчь только тогда, когда есть объектъ, который можно знать, и есть субъектъ, который однако незнаетъ его; а для единаго нѣтъ такого объекта [3]). Такимъ образомъ единое не есть умъ: оно выше ума и мышленія. Единое не мыслитъ, но это показываетъ только его совершенство: такъ не смотрѣлъ бы и глазъ, еслибы онъ былъ вмѣстѣ и свѣтомъ, къ которому онъ стремится [4]). Единое выше мышленія и вмѣстѣ причина, производящая мышленіе [5]), подобно тому, какъ солнце не тождественно съ тѣми предметами, которые оно производитъ и дѣлаетъ видимыми, и однакоже служитъ причиною ихъ существованія и видимости [6]).

Отрицая въ единомъ мышленіе, Плотинъ не признаетъ въ немъ и хотѣнія, потому что хотѣніе возможно только тамъ, гдѣ есть

---

[1]) 6. 7. 38; 2, 141. ὁ δὲ αὑτὸν νοῶν ὅτι ἀγαθὸν πάντως νοήσει τὸ «ἐγὼ εἰμὶ τὸ ἀγαθόν» εἰ δὲ μή, ἀγαθὸν μὲν νοήσει, οὐ παρέσται δὲ αὐτῷ τὸ ὅτι αὐτὸς ἐστι τοῦτο νοεῖν. δεῖ οὖν τὴν νόησιν εἶναι, ὅτι ἀγαθὸν εἰμί.

[2]) 6. 7. 39; 2, 141. ἢ οὐδὲν ἄλλο πάρεστιν αὐτῷ, ἀλλ' ἁπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὑτὸ ἔσται. ἀλλ' οὐκ ὄντος οἷον διαστήματός τινος οὐδὲ διαφορᾶς πρὸς αὑτό, τὸ ἐπιβάλλον ἑαυτῷ τί ἂν εἴη ἢ αὐτό;

[3]) 6. 9. 6; 1, 87. οὐ τοίνυν, ὅτι μὴ γινώσκει μηδὲ νοεῖ ἑαυτὸν, ἄγνοια περὶ αὐτὸν ἔσται· ἡ γὰρ ἄγνοια ἑτέρου ὄντος γίνεται, ὅταν θάτερον ἀγνοῇ θάτερον· τὸ δὲ μόνον οὔτε τι γινώσκει οὔτε τι ἔχει ὃ ἀγνοεῖ, ἓν δὲ ὂν συνὸν αὑτῷ οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ.

[4]) 6. 7. 41; 2, 145. ὁ δ' ὀφθαλμὸς τί ἂν δέοιτο τὸ ὂν ὁρᾷν φῶς αὐτὸς ὤν;

[5]) 6. 9. 6; 1, 87. οὐ γὰρ κατὰ τὸ νοοῦν δεῖ τάττειν αὐτὸ, ἀλλὰ μᾶλλον κατὰ τὴν νόησιν. νόησις δὲ οὐ νοεῖ, ἀλλ' αἰτία τοῦ νοεῖν ἄλλῳ.

[6]) 6. 7. 16; 2, 117. ὥσπερ δὲ ὁ ἥλιος τοῦ ὁρᾶσθαι τοῖς αἰσθητοῖς καὶ τοῦ γίνεσθαι αἴτιος ὢν αἰτιός πως καὶ τῆς ὄψεώς ἐστιν· οὐκουν οὔτε ὄψις οὔτε τὰ γινόμενα, οὕτω καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις αἰτία οὐσίας καὶ νοῦ οὖσα... οὔτε τὰ ὄντα οὔτε νοῦς ἐστιν...

мышленіе [1]). Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ отрицаетъ въ единомъ и свободу. Это не то значитъ, будто въ единомъ есть мѣсто для случайности или принужденія, но только то, что въ немъ все безусловно сообразно съ его природою [2]).

Этимъ предрѣшается и отвѣтъ на вопросъ о томъ, что̀ опредѣлило первое начало къ произведенію всего существующаго. Конечно міръ не нуженъ единому; оно остается вполнѣ равнодушнымъ ко всему происшедшему [3]), но, какъ равнодушное и вседовольное, не питаетъ и зависти къ бытію всего существующаго [4]). Поэтому первая причина не можетъ полагать преграды обнаруженію безграничной полноты своей собственной природы; единое какъ бы перелилось [5]) и безъ всякой преднамѣренности произвело все существующее [6]).

Первымъ въ ряду происшедшихъ отъ единаго, первымъ его порожденіемъ является умъ [7]). О происхожденіи его отъ единаго Плотинъ говоритъ слѣдующее:

---

[1]) 6. 8. 6; 2, 154. ἡ δὲ βούλησις ἡ νόησις. βούλησις δ' ἐλέχθη ὅτι κατὰ νοῦν.

[2]) 6. 8. 8; 2, 156. ἡμεῖς δὲ θεωροῦμεν οὐ συμβεβηκὸς τὸ αὐτεξούσιον ἐκείνῳ. cfr. n 7; 2, 155. ἐπεὶ καὶ τὸ κατὰ τύχην λέγειν αὐτὸ εἶναι οὐκ ὀρθόν... εἴ τις ἀξιοῖ τότε εἶναι τὸ ἐλεύθερον, ὅταν παρὰ φύσιν ποιῇ.

[3]) 5. 5. 12; 2, 31. οὐ δεηθεὶς οὗτος τῶν ἐξ αὐτοῦ γενομένων... ἐπεὶ οὐδ' ἂν ἐμέλησεν αὐτῷ μὴ γενομένου· ἐπεὶ οὐδ', εἰ ἄλλῳ δυνατὸν ἦν γενέσθαι ἐξ αὐτοῦ, ἐφθόνησεν ἄν.

[4]) 5. 4. 1; 1, 71. πῶς ἂν οὖν τὸ τελειότατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὑτῷ σταίη ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατῆσαν, ἡ πάντων δύναμις;

[5]) 5. 2. 1; 1, 109. ὃν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερεῤῥύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο.

[6]) 5. 4. 1; 1, 71. ἕτερον ποιοῦν, οὐ μόνον ὅ τι ἂν προαίρεσιν ἔχῃ, ἀλλὰ καὶ ὅσα φύει ἄνευ προαιρέσεως· οἷον τὸ πῦρ θερμαίνει καὶ ψύχει ἡ χίων.

[7]) 5. 2. 1; 1, 109. ἐξ αὐτοῦ πάντα... καὶ ἡ πρώτη οἷον γέννησις αὕτη· ὂν γὰρ τέλειον κ. τ. λ. О генетическомъ различіи рожденія ума отъ творенія міра здѣсь нѣтъ и рѣчи; напротивъ, рожденіе ума есть только первый моментъ въ происхожденіи всего существующаго. Родивъ умъ, единое даетъ только импульсъ къ образованію міра: въ существованіи ума дано уже существованіе міра. 5. 1. 7; 1, 103. ὁ νοῦς οὗτος ἄξιος τοῦ καθαρωτάτου μηδ' ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῆς πρώτης ἀρχῆς φῦναι, γενόμενον δὲ ἤδη τὰ ὄντα πάντα σὺν αὐτῷ γεννῆσαι, πᾶν μὲν τὸ τῶν ἰδεῶν κάλλος, πάντας δέ θεοὺς νοητούς. Любопытно, что Плотинъ, хотя и называетъ умъ творцомъ (δημιουργός, ποιητής), но ограничиваетъ все его участіе въ образованіи міра порожденіемъ міра идеальнаго, а непосредственнымъ творцомъ видимаго міра признаетъ третье начало, получившее бытіе отъ ума, — душу.

Единое, оставаясь совершенно неподвижнымъ, обращается къ самому себѣ и созерцаетъ (себя?). Это созерцаніе и есть умъ [1]).

Подробнѣе генезисъ ума представляется у Плотина въ такихъ чертахъ:

Въ происшедшемъ есть природное влеченіе къ единому. Движимый этимъ неопредѣленнымъ, безформеннымъ и безсодержательнымъ тяготѣніемъ, умъ устремляется къ единому, смотритъ на него, но безсознательно (ἀνοήτως), и еще не видитъ его. Это не созерцаніе единаго, а простая причинная зависимость отъ него, какъ бы притяженіе къ нему. Въ этомъ моментѣ бытія умъ еще не былъ умомъ, а только сущимъ. Но по мѣрѣ того, какъ онъ смотрѣлъ на единое, неопредѣленное влеченіе становилось опредѣленнымъ, безсодержательное наполнялось мыслимымъ содержаніемъ, смутное зрѣніе (ὄψις) превращалось въ видѣніе (ὅρασις). Это было началомъ мышленія. Но съ этимъ совпадаетъ другой замѣчательный моментъ: наполненный содержаніемъ, умъ обращается къ созерцанію самого себя и чрезъ это изъ сущаго становится умомъ [2]). Въ

---

4. 2. 3; 1, 51. ψυχὴν δ' αὖ καὶ ἐπὶ τοῖς τέτρασι (четыремъ элементамъ) τὴν κόσμου μορφὴν δοῦναι. ταύτη δὲ νοῦν χορηγὸν τῶν λόγων γεγονέναι.

[1]) 5. 1. 7; 1, 103. πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτο ἑώρα· ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς. Это обращеніе къ самому себѣ и самосозерцаніе противорѣчитъ тому, что Плотинъ говоритъ о невозможности самосознанія въ единомъ, и можно было бы думать, что не единое, а умъ обращается къ самому себѣ; но истолковать эти слова въ такомъ смыслѣ не позволяетъ слѣд. мѣсто: 5. 1. 6; 1, 101. παντὶ τῷ κινουμένῳ δεῖ τι εἶναι, πρὸς ὃ κινεῖται· μὴ ὄντος δὲ ἐκείνῳ μηδενὸς μὴ τιθώμεθα αὐτὸ κινεῖσθαι, ἀλλ' εἴ τι μετ' αὐτὸ γίνεται, ἐπιστραφέντος ἀεὶ ἐκείνου πρὸς αὐτό ἀναγκαῖόν ἐστι γεγονέναι... τὸ γινόμενον ἐκεῖθεν οὐ κινηθέντος φατέον γίνεσθαι· εἰ γὰρ κινηθέντος αὐτοῦ τι γίνοιτο, τρίτον ἀπ' ἐκείνου τὸ γινόμενον μετὰ τὴν κίνησιν ἂν γίνοιτο καὶ οὐ δεύτερον. δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτὸ, οὐ προσνεύσαντος οὐδὲ βουληθέντος οὐδὲ ὅλως κινηθέντος ὑποστῆναι αὐτό.

[2]) 5. 6. 5; 1, 198. ἐπειδὴ ὑπέστη τὸ ἀγαθὸν καὶ γενόμενον ἐκίνησε πρὸς αὑτο, τὸ δ' ἐκινήθη τε καὶ εἶδε. καὶ τοῦτ' ἐστὶ νοεῖν, κίνησις πρὸς ἀγαθὸν ἐφιεμένου ἐκείνου. ἡ γὰρ ἔφεσις τὴν νόησιν ἐγέννησε καὶ συνυπέστησεν αὐτῇ· ἔφεσις γὰρ ὄψεως ὅρασις. 6. 7. 16; 2, 117. ἆρα, ὅτε ἑώρα πρὸς τὸ ἀγαθὸν, ἐνόει ὡς πολλὰ τὸ ἓν ἐκεῖνο καὶ ἓν ὂν αὐτὸς ἐνόει αὐτο πολλὰ μερίζων αὐτὸ παρ' αὐτῷ τῷ νοεῖν μὴ ὅλον ὁμοῦ δύνασθαι; ἀλλ' οὔπω νοῦς ἦν ἐκεῖνο βλέπων, ἀλλ' ἔβλεπεν ἀνοήτως. ἢ φατέον ὡς οὐδ' ἑώρα πώποτε, ἀλλ' ἔζη μὲν πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνήρτητο αὐτοῦ καὶ ἐπέστραπτο πρὸς αὐτὸ, ἡ δὲ κίνησις αὕτη πληρωθεῖσα... ἐπλήρωσεν αὐτόν... ἐξῆς δὲ πάντα ἐγένετο καὶ ἔγνω τοῦτο ἐν συναισθήσει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν, πληρωθεὶς μὲν, ἵν' ἔχῃ,

переводѣ на языкъ современной психологіи это, повидимому, значитъ, что сущее, получивъ отъ единаго содержаніе, достигаетъ самосознанія. Это должно казаться высшимъ моментомъ развитія ума; но не такъ смотритъ на это Плотинъ: онъ расположенъ видѣть въ этомъ поворотный пунктъ къ худшему. Сущее становится опредѣленнымъ, но въ ущербъ своему единству; оно начало какъ единое, но кончило какъ многое, оно получило содержаніе, но вмѣстѣ съ тѣмъ и осложнилось, почувствовало себя какъ бы отягченнымъ и пожелало развиться во множество, обнять все, хотя лучше было бы не желать этого, потому что, развиваясь, сущее стало умомъ, но чрезъ это какъ бы дерзнуло отступить отъ единаго и стало вторымъ [1]).

Такъ глубоко проникаетъ элементъ двойства въ самое бытіе ума. Для достиженія совершенства умъ долженъ пройти двѣ столь различныя фазы развитія, какъ созерцаніе безсознательное и созерцаніе сознательное, созерцаніе единаго и сознаніе самого себя. Въ самой природѣ втораго начала различаются двѣ стороны: онъ есть и сущее и умъ [2]). Его дѣятельность есть мышленіе—съ неизбѣжнымъ различеніемъ между мыслящимъ и мыслимымъ [3]). Умъ

ὃ ὄψεται, βλέπων δὲ αὐτὰ μετὰ φωτὸς παρὰ τοῦ ὄντος ἐκεῖνα, 5. 3. 11; 2, 366. νοεῖ μὲν αὐτὸ ἐκεῖνο, ἀλλ' ἐπιβάλλειν θέλων ὡς ἁπλῷ ἕξεισιν ἄλλο ἀεὶ λαμβάνων ἐν αὑτῷ πληθυνόμενον· ὥστε ὥρμησε μὲν ἐπ' αὐτὸ οὐχ ὡς νοῦς, ἀλλ' ὡς ὄψις οὔπω ἰδοῦσα, ἐξῆλθε δὲ ἔχουσα ὅπερ αὐτὴ ἐπλήθυνεν· ὥστε ἄλλου μὲν ἐπεθόμησεν ἀορίστως, ἐξῆλθε δὲ ἄλλο λαβοῦσα ἐν αὑτῇ αὐτὸ πολὺ ποιήσασα... οὗτος δὲ πολὺς ἐξ ἑνὸς ἐγένετο καὶ οὕτως γνοὺς εἶδεν αὐτὸ καὶ τότε ἐγένετο ἰδοῦσα ὄψις. τοῦτο δὲ ἤδη νοῦς, ὅτε ἔχει καὶ ὡς νοῦς ἔχει· πρὸ δὲ τούτου ἔφεσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις... πρὸ γὰρ τούτου οὐ νόησις ἦν τὸ νοητὸν οὐκ ἔχων οὐδὲ νοῦς οὔπω νοήσας. 5. 2. 1; 1, 109. τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπων καὶ νοῦς οὕτως. καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὂν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν. ἐπεὶ οὖν ἔστη πρὸς αὐτό, ἵνα ἴδῃ, ὁμοῦ νοῦς γίνεται καὶ ὄν.

[1]) 3. 8. 8; 1, 342. ἓν οὖν ὂν τὰ δύο πῶς αὖ πολλὰ τοῦτο τὸ ἕν; ἢ ὅτι οὐχ ἓν θεωρεῖ. ἐπεὶ καὶ, ὅταν τὸ ἓν θεωρῇ, οὐχ ὡς ἕν· εἰ δὲ μή, οὐ γίνεται νοῦς. ἀλλὰ ἀρξάμενος ὡς ἓν οὐχ ὡς ἦρξατο ἔμεινεν, ἀλλ' ἔλαθεν ἑαυτὸν πολὺς γενόμενος, οἷον βεβαρημένος, καὶ ἐξείλιξεν αὐτὸν πάντα ἔχειν ἐθέλων, εἰ καὶ βέλτιον ἦν αὐτῷ μὴ ἐθελῆσαι τοῦτο. δεύτερον γὰρ ἐγένετο· οἷον κύκλος ἐξελίξας αὐτὸν γέγονε καὶ σχῆμα... καὶ περιφέρεια καὶ κέντρον. 6. 9. 5; 1, 85. οὐ διαρτήσας ἑαυτὸν τῷ πλησίον μετὰ τὸ ἓν εἶναι, ἀποστῆναι δέ πως τοῦ ἑνὸς τολμήσας.

[2]) 5. 2. 1. См. выше.

[3]) 5. 3. 11; 2, 366. γενόμενος καὶ νοῦς καὶ οὐσία καὶ νόησις, ὅτε ἐνόησε. 5. 6.

постоянно направляется въ двѣ противоположныя стороны,—къ единому и къ самому себѣ [1]). Правда, многія стороны этого двойства смягчаются: онъ есть тождество бытія и мышленія, какъ сущее и умъ [2]); противоположность между мыслящимъ и мыслимымъ приводится къ единству тѣмъ, что самъ умъ есть и мыслящее, и мыслимое, и мышленіе [3]); различіе (ἑτερότης) уравновѣшивается тождествомъ (ταυτότης), и движенію, этому необходимому условію мышленія, въ умѣ противополагается стояніе, какъ положеніе себя тождественнымъ самому себѣ [4]): но все это нисколько не придаетъ уму той безусловной простоты, какая отличаетъ единое. Умъ долженъ быть многимъ (πολύς) [5]), множествомъ (πλῆθος) [6]), двойственнымъ (διπλοῦς) [7]); онъ происходитъ изъ неопредѣленной двоицы и единаго [8]); онъ не простъ (ἁπλοῦς), но многое (πολλὰ), представляя въ себѣ мы-

---

1; 1, 195. 196. τὸ νοοῦν δεῖ ἓν καὶ δύο εἶναι... ἐξ ἑνός ἐστι δύο, ὅτι νοεῖ ποιοῦν αὐτὸ δύο, μᾶλλον δὲ ὄν, ὅτι νοεῖ, δύο καί, ὅτι αὐτό, ἕν. 5. 1. 4; 1, 99. δύο ὄντα τοῦτο τὸ ἓν ὁμοῦ νοῦς καὶ ὂν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὂν κατὰ τὸ νοούμενον. οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταυτότητος δέ. γίνεται οὖν τὰ πρῶτα νοῦς, ὄν, ἑτερότης, ταυτότης· δεῖ δὲ καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ στάσιν. καὶ κίνησιν μὲν, εἰ νοεῖ, στάσιν δὲ, ἵνα τὸ αὐτό. τὴν δὲ ἑτερότητα, ἵν' ᾖ νοοῦν καὶ νοούμενον. 5. 3. 10; 2, 365. ὅταν δὲ πᾶσαν στάσιν, οὐ νοήσει. δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν, ὅταν νοῇ, ἐν δυσὶν εἶναι καὶ ἢ ἔξω θάτερον ἢ ἐν τῷ αὐτῷ ἄμφω καὶ ἀεὶ ἐν ἑτερότητι τὴν νόησιν εἶναι, καὶ ἐν ταυτότητι δὲ ἐξ ἀνάγκης· καὶ εἶναι τὰ κυρίως νοούμενα πρὸς τὸν νοῦν καὶ τὰ αὐτὰ καὶ ἕτερα... ἢ τί νοήσει, ὃ μὴ ἔχει ἄλλο καὶ ἄλλο;

[1]) 6. 9. 2; 1, 81. τὸν νοῦν ἀνάγκη ἐν τῷ νοεῖν εἶναι καὶ... νοεῖν τὸ πρὸ αὐτοῦ· εἰς ἑαυτὸν γὰρ ἐπιστρέφων εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει. καὶ εἰ μὲν αὐτὸς τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον, διπλοῦς ἔσται καί οὐχ ἁπλοῦς οὐδὲ τὸ ἕν. εἰ δὲ πρὸς τὸ ἕτερον βλέπει, πάντως πρὸς τὸ κρεῖττον καὶ πρὸ αὐτοῦ. εἰ δὲ καὶ πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς τὸ κρεῖττον, καὶ οὕτω δεύτερον. καὶ χρὴ τὸν νοῦν τοιοῦτον τίθεσθαι, οἷον παρεῖναι μὲν τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ πρώτῳ καὶ βλέπειν εἰς ἐκεῖνο, συνεῖναι δὲ καὶ ἑαυτῷ νοεῖν τε ἑαυτὸν ὄντα τὰ πάντα.

[2]) 5. 4. 2; 1, 73. νοῦς δὴ καὶ ὂν ταὐτόν.

[3]) 5. 3. 5; 2, 358. ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν... ἡ νόησις αὐτοῦ τὸ νοητόν... καθ' ἑκάτερον ἆρα ἑαυτὸν νοήσει, καθ' ὅ τι καὶ ἡ νόησις αὐτὸς ἦν καὶ καθ' ὅ τι τὸ νοητὸν αὐτὸς, ὅπερ ἐνόει τῇ νοήσει, ὃ ἦν αὐτός.

[4]) См. выше 5. 1. 4; 1, 99.

[5]) 6. 4. 4; 1, 165. νοῦς πολὺς ἑτερότητι, οὐ τόπῳ, ὁμοῦ δὲ πᾶς... τὸ ὂν πολλὰ... πᾶν τὸ ὄν. 6. 7. 39; 2, 142. πολύς.

[6]) 6. 3. 11; 2, 337. πλῆθος.

[7]) 6. 9. 2; 1, 81. διπλοῦς ἔσται καὶ οὐχ ἁπλοῦς οὐδὲ τὸ ἕν (п, 5; 1, 85. ἑνοειδής).

[8]) 5. 4. 2; 1, 72. ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη... τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς. 6. 6. 8; 2, 106. δυὰς ἡ πρώτη·

сленную сложность [1]); онъ единое - оба, единое и два [2]), онъ долженъ быть простъ и непростъ [3]). Эта внутренняя множественность его природы отражается и на всемъ содержаніи его мышленія: когда онъ созерцаетъ единое благое, онъ видитъ его не какъ единое, но какъ нединое, какъ многое; это созерцаніе—такъ сказать—отлагается въ умѣ въ видѣ множества представленій [4]). Содержаніе ума—идеи, разнообразное множество представленій, цѣлый идеальный міръ [5]). Каждая изъ идей сохраняетъ нѣкоторую самостоятельность, но всѣ онѣ объединяются въ умѣ, какъ въ центрѣ, относятся къ нему какъ виды къ роду, какъ части къ цѣлому [6]). Идеи различаются одна отъ другой, но вмѣстѣ и тождественны, потому что объединяются въ умѣ, своемъ носителѣ [7]); онъ, въ отношеніи къ нимъ, больше, чѣмъ простое ихъ вмѣстилище: каждая идея есть умъ; идеи не отличны отъ самаго существа его [8]). Поэтому Плотинъ имѣетъ полное основаніе сказать, что умъ не одинъ только, но одинъ и многіе, одинъ и все [9]).

Такъ какъ благо тождественно съ единымъ, то естественно, что

---

[1]) 5. 4. 2; 1, 72. οὐχ ἁπλοῦς (ὁ νοῦς), ἀλλὰ πολλὰ, σύνθεσίν τε ἐμφαίνων, νοητὴν μέντοι. 5. 3. 15; 3, 371. ἓν ἄρα πολλά. 6. 7. 14; 2, 114. ἓν πολλά. 6. 2. 22; 2, 247. εἰς πολλά· 6. 7. 8; 2, 106. πολλὰ δεῖ τοῦτο τὸ ἓν εἶναι ὂν μετὰ τὸ πάντη ἕν.

[2]) 5. 6. 1; 1, 195. ἓν καὶ δύο...τὰ δύο ἓν ἔσται... ἄμφω οὖν γίνεται ἓν ὄν.

[3]) 5. 6. 1; 1, 195. ἁπλοῦν ἄρα καὶ οὐχ ἁπλοῦν δεῖ εἶναι.

[4]) См. выше стр. 33 пр. 1.

[5]) 5. 5. 4; 2, 21. ὁ μὲν νοητὸς κόσμος καὶ ὁ νοῦς. 5. 3. 16; 2, 372.

[6]) 5. 9. 6; 1, 54. πάντα δὲ ὁμοῦ ἐκεῖ καὶ οὐδὲν ἧττον διακεκριμένα... πολὺ μᾶλλον ὁ νοῦς ἐστιν ὁμοῦ πάντα καὶ αὖ οὐχ ὁμοῦ, ὅτι ἕκαστον δύναμις ἰδία. ὁ δὲ πᾶς νοῦς περιέχει ὥσπερ γένος εἴδη καὶ ὥσπερ ὅλον μέρει.

[7]) 5. 1. 4; 1, 100. δεῖ δὲ καὶ τοῖς νοηθεῖσιν ἑτέροις πρὸς ἄλληλα εἶναι. ταὐτὸν δὲ, ἐπεὶ ἓν ἑαυτῷ, καὶ κοινὸν δέ τι ἐν πᾶσι.

[8]) 5. 9. 6; 1, 54. νοῦς μὲν δὴ ἔστω τὰ ὄντα καὶ πάντα ἐν αὑτῷ οὐχ ὡς ἐν τόπῳ ἔχων, ἀλλ' ὡς αὑτὸν ἔχων καὶ ἓν ὢν αὐτοῖς. п. 8; 1, 55. νοῦς καὶ ἡ νοερὰ οὐσία, οὐχ ἑτέρα τοῦ νοῦ ἑκάστη ἰδέα, ἀλλ' ἑκάστη νοῦς. καὶ ὅλος μὲν ὁ νοῦς τὰ πάντα εἴδη, ἕκαστον δὲ εἶδος νοῦς ἕκαστος. п. 5; 1, 52. εἰ δὲ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ νοεῖ, αὐτός ἐστιν ἃ νοεῖ. εἰ γὰρ ἡ μὲν οὐσία αὐτοῦ ἄλλη, ἃ δὲ νοεῖ ἕτερα αὐτοῦ, αὐτὴ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἀνόητος ἔσται. 3. 2. 1; 2, 320. ἡ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ ὄντος φύσις κόσμος ἐστὶν ὁ ἀληθινὸς καὶ πρῶτος, οὐ διαστὰς ἀφ' ἑαυτοῦ.

[9]) 4. 8. 3; 1, 64. οὐ γὰρ εἷς νοῦς μόνος, ἀλλ' εἷς καὶ πολλοί. 6. 7. 8; 2, 106. ἦν τοίνυν οὐχ ὡς νοῦς εἷς, ἀλλὰ πᾶς.

умъ отличается отъ перваго начала и въ этомъ отношеніи: онъ только подобенъ благу (ἀγαθοειδὴς), потому что мыслитъ благо; онъ разнообразное благо, благой между благоподобными [1]).

Такое же различіе между единымъ и умомъ можно замѣтить и съ другой точки зрѣнія. Единое не есть ни существо ни энергія, умъ—и то и другое [2]). Единое можно разсматривать скорѣе какъ первую силу, совершеннѣйшую потенціальность (δύναμις), умъ есть первая энергія. Если для примѣра мы позволимъ себѣ называть первое начало существомъ, то умъ будетъ не энергіею существа, а энергіею изъ существа. Энергія существа есть интегрирующая часть его; такова напр. та теплота, вслѣдствіе которой самъ огонь горячъ, энергія изъ существа есть теплота, развивающаяся вслѣдствіе того, что огонь производитъ дѣйствіе, сообразное съ его природою. Такъ и единое, раждая умъ, сохранило въ цѣлости свою природу, такъ какъ умъ есть энергія, родившаяся изъ энергіи, присущей природѣ единаго, и развившаяся до бытія и существа [3]).

Плотинъ старается дать возможно высокое представленіе объ умѣ и его отношеніи къ единому. Умъ обладаетъ совершеннѣйшимъ мышленіемъ безъ усилій и исканія [4]); онъ мыслитъ только единое и самого себя [5]), и его мышленіе отличается совершеннѣйшею ре-

---

[1]) 5. 6. 4; 1, 197. ἔτι ἄλλο νοῦς τοῦ ἀγαθοῦ· ἀγαθοειδὴς γὰρ τῷ τὸ ἀγαθὸν νοεῖν. 6. 7. 15; 2, 116. ἀγαθοειδὲς ἦν καὶ αὐτὸς ἀγαθὸς ἐξ ἀγαθοειδῶν, ἀγαθὸν ποικίλον.

[2]) 6. 9. 3; 1, 82. τὶ γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς. ἐκεῖνο δὲ οὔ τι. 5. 1. 7; 1, 103. ἐξ ἐκείνου (τοῦ ἑνὸς) ἡ οὐσία (τοῦ νοῦ) καὶ ῥώννυται παρ' ἐκείνου καὶ τελειοῦται εἰς οὐσίαν παρ' ἐκείνου καὶ ἐξ ἐκείνου.

[3]) 5. 4. 1; 1, 71. τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελειότατον καὶ δύναμις ἡ πρώτη. 1. 7. 1; 2, 431. ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας. 5. 3. 12; 2, 368. ἡ πρώτη ἐνέργεια ὁ νοῦς. 5. 4. 2; 1, 72. νοῦς γίγνεται.. ἀλλὰ πῶς μένοντος ἐκείνου γίνεται ἐνέργεια; ἢ ἡ μέν ἐστι τῆς οὐσίας, ἡ δ' ἐκ τῆς οὐσίας ἑκάστου· οἷον καὶ ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἡ μέν τίς ἐστι συμπληροῦσα τὴν οὐσίαν θερμότης, ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης ἤδη γινομένη ἐνεργοῦντος ἐκείνου τὴν σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ ἐνέργειαν ἐν τῷ μένειν πῦρ· οὕτω δὴ κἀκεῖ... μένοντος αὐτοῦ ἐν τῷ οἰκείῳ ἤθει ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας ἡ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα, ἅτε ἐκ μεγάλης δυνάμεως (ἐκεῖνο μὲν δύναμις πάντων) εἰς τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν ἦλθεν.

[4]) 5. 1. 4; 1, 99. νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν, ἀλλ' ἔχων. 5. 3. 9; 2, 363. νοῦς δὲ αὐτὸς (σκοπεῖ) αὑτὸν οὐ συλλογιζόμενος περὶ αὑτοῦ· πάρεστι γὰρ ἀεὶ αὐτῷ.

[5]) См. выше стр. 34 пр. 1.

альностью; онъ есть истина [1]). Его рожденіе—не во времени (вѣчно совершенное единое можетъ раждать только вѣчное [2]) и самъ онъ выше всякаго времени: для него нѣтъ ни прошедшаго ни будущаго, онъ существуетъ въ вѣчномъ настоящемъ [3]). Умъ есть самое возвышенное существо между сущими [4]) и лучше всего [5]); онъ болѣе единое, чѣмъ все прочее, и ближе всего стоитъ къ первому началу [6]) и только въ немъ одномъ и нуждается [7]). Умъ есть образъ единаго, сохраняющій въ себѣ многія черты своего прототипа, подобный единому такъ же, какъ свѣтъ подобенъ солнцу. Онъ такъ же нераздѣленъ отъ единаго, какъ нераздѣльно отъ солнца всегда раждающееся отъ него и разливаемое имъ вокругъ себя свѣтлое сіяніе [8]). Умъ и единое ничто не раздѣляетъ, кромѣ нѣкоторой разности (ἑτερότης) [9]). Умъ есть божественная природа, второй Богъ [10]). Но, не смотря на всѣ эти совершенства, умъ несомнѣнно ниже единаго [11]). Плотинъ возводитъ даже въ принципъ

---

[1]) 5. 5. 1; 2, 17. τὸν νοῦν, τὸν ἀληθῆ νοῦν καὶ ὄντως, ἆρ' ἄν τις φαίη ψεύδεσθαί ποτε καὶ μὴ τὰ ὄντα δοξάσειν; οὐδαμῶς... δεῖ ἄρα οὐτὸν ἀεὶ εἰδέναι... οὐδὲ δι' ἀποδείξεως. n. 3; 2, 20. νοῦς, τὰ ὄντα πάντα, ἡ ἀλήθεια.

[2]) 5. 1. 6; 1, 101. ἐκποδὼν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἡ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων ποιουμένοις... τὸ δὲ ἀεὶ τέλειον ἀεὶ καὶ ἀΐδιον γεννᾷ.

[3]) 5. 1. 4; 1, 99. ὁ νοῦς... ὁ ὄντως αἰών... ἔχει ἐν αὑτῷ πάντα ἑστῶτα ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἔστι μόνον καὶ τὸ ἔστιν ἀεὶ καὶ οὐδαμοῦ τὸ μέλλον· ἔστι γὰρ καὶ τότε· οὐδὲ τὸ παρεληλυθός.

[4]) 6. 9. 5; 1, 85. τὸ ἐν τοῖς οὖσι τιμιώτατον. 5. 1. 4; 1, 99. οὐδὲ αὔξην ζητεῖ τελειότατος ὤν.

[5]) 5. 1. 6; 1, 102. κρείττων ἁπάντων νοῦς... μέγιστον δὲ μετ' αὐτο (τὸ ἓν) νοῦς καὶ δεύτερον.

[6]) 5. 5. 4; 2, 21. ὁ νοῦς μᾶλλον ἓν τῶν ἄλλων καὶ οὐδὲν ἐγγυτέρω αὐτοῦ τοῦ ἑνὸς, οὐ μὴν τὸ καθαρῶς ἕν.

[7]) 5. 1. 6; 2, 102. καὶ γὰρ ὁρᾷ ὁ νοῦς ἐκεῖνο καὶ δεῖται αὐτοῦ μόνου· ἐκεῖνο δὲ τούτου οὐδέν.

[8]) 5. 1. 7; 1, 102. εἰκόνα δὲ ἐκείνου εἶναι λέγομεν τὸν νοῦν... δεῖ πως εἶναι ἐκεῖνο τὸ γεννώμενον καὶ ἀποσώζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτὸ, ὥσπερ καὶ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. n. 6. περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ... οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρὸν φῶς περιθέον, ἐξ αὖτοῦ ἀεὶ γεννώμενον μένοντος.

[9]) 5. 1. 6; 1, 102. ὁρᾷ δὲ αὐτὸ οὐ χωρισθείς... ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννῆσαν καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ, καὶ μάλιστα ὅταν ὦσι μόνοι τὸ γεννῆσαν καὶ τὸ γεγεννημένον· ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ᾖ τὸ γεννῆσαν, ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ, ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι.

[10]) 5. 5. 3; 2, 20. θεὸς αὕτη ἡ φύσις καὶ θεὸς δεύτερος.

[11]) 5. 1. 6; 1, 102. τὸ δὲ ἀεὶ τέλειον ἀεὶ καὶ ἀΐδιον γεννᾷ· καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ.

то положеніе, что раждающееся не можетъ быть ни лучше раждающаго ни тождественно съ нимъ; раждающееся всегда болѣе сложно и потому всегда должно быть ниже, чѣмъ раждающее [1]). Такимъ образомъ этотъ философъ сознательно устанавливаетъ рѣшительное, принципіальное подчиненіе втораго начала первому.

Въ сравненіи съ философіею Филона философія Плотина представляетъ несомнѣнно высшую степень развитія. Основная задача у того и другаго философа тождественна—привести первое начало въ связь съ зависящимъ отъ него міромъ; но пріемы, которыми пользуется Плотинъ при ея рѣшеніи, обнаруживаютъ весьма замѣтный успѣхъ философскаго мышленія въ сравненіи съ тою степенью, на которой оно представляется въ системѣ Филона. Различіе между первымъ началомъ и міромъ у Плотина приведено къ одной формулѣ,—къ противоположности единаго и многаго. Понятіе о первомъ началѣ очерчено несравненно рѣшительнѣе, чѣмъ у Филона. Представленіе о второмъ началѣ конечно было уже напередъ намѣчено въ его основныхъ чертахъ самымъ его назначеніемъ—быть посредствующимъ звеномъ между единымъ и многимъ; но нельзя не признать за Плотиномъ того преимущества предъ Филономъ, что, между тѣмъ какъ послѣдній, вводя въ свою систему Логосъ, сходитъ съ той высоты представленія о Богѣ, къ которой вела основная тенденція этой системы, и смотритъ на божественное Слово скорѣе съ точки зрѣнія міра, чѣмъ Сущаго,—Плотинъ пытается, хотя и неуспѣшно, создать посредствующее звено, удерживая свое абстрактное понятіе о первомъ началѣ, направляется ко второму началу отъ единаго. Посредствующее положеніе ума Плотинъ обосновываетъ значительно глубже, чѣмъ Филонъ, такъ какъ смѣшеніе въ самомъ существѣ ума основныхъ противополож-

---

[1]) 5. 2. 2; 1, 109. καταλειπομένου ἀεὶ ἑκάστου ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾳ, τοῦ δὲ γεννωμένου ἄλλην τάξιν λαμβάνοντος τὴν χείρονα. 5. 1. 7; 1, 104. ψυχὴν γεννᾷ νοῦς.... κρεῖττον δὲ οὐχ οἷόν τε ἦν εἶναι οὐδ' ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' ἔλαττον ὂν εἴδωλον εἶναι αὐτοῦ. 3. 8. 9; 1, 344. τοῦ γὰρ γεννηθέντος πανταχοῦ τὸ γεννῶν ἁπλούστερον. 5. 3. 15; 2, 371. οἷον ἐκ φωτὸς τὴν ἐξ αὐτοῦ περίλαμψιν· πῶς δὲ πολλά; ἢ οὐ ταὐτὸν ἔμελλε τὸ ἐξ ἐκείνου ἐκείνῳ· εἰ οὖν μὴ ταὐτὸν, οὐδέ γε βέλτιον· τί γὰρ ἂν τοῦ ἑνὸς βέλτιον ἢ ἐπέκεινα ὅλως; χεῖρον ἄρα· τοῦτο δέ ἐστιν ἐνδεέστερον.

ностей, единства и множества, выступаетъ на видъ со всею силою и представляется какъ естественно необходимое. Вмѣстѣ съ тѣмъ и субординаціонизмъ получаетъ характеръ болѣе рѣшительный.

Но весь прогрессъ философскаго мышленія представится въ другомъ свѣтѣ, если мы посмотримъ на основныя положенія системы Плотина съ точки зрѣнія церковнаго ученія. Философская мысль прогрессируетъ, но въ направленіи, противоположномъ христіанскому. Богъ у Филона, именно благодаря непослѣдовательности іудейскаго философа, напоминаетъ христіанскаго Бога несравненно болѣе, чѣмъ представленное со всею діалектическою послѣдовательностью первое начало Плотина: тамъ абстрактное Сущее весьма часто является съ чертами живаго и личнаго Бога, здѣсь абстрактное единое поражаетъ своею безсодержательностью, такъ что даже при особенной живости мысли трудно сблизить его съ христіанскимъ Богомъ; объ отождествленіи конечно не можетъ быть и рѣчи. То же различіе замѣчается и въ ученіи о второмъ началѣ. Плотинъ полагаетъ принципъ бытія ума въ самой природѣ единаго. Эта идея заслуживала конечно полнаго вниманія со стороны христіанскихъ писателей. Но вообще Логосъ Филона стоитъ въ болѣе близкомъ отношеніи къ Богу, чѣмъ Νοῦς Плотина—къ единому. Богъ у Филона мыслитъ, и Логосъ есть мысль Его; между Ними не лежитъ та глубокая черта равнодушія, которая отдѣляетъ отъ единаго нуждающійся въ немъ, но совершенно ненужный ему умъ. Какъ раждаетъ Богъ Свое Слово, Филонъ не представилъ этого ясно; но можно не впадая въ сильное преувеличеніе сказать, что единое Плотина раждаетъ умъ какъ слѣпая стихійная сила. Логосъ Филона, сколько мы знаемъ, мыслитъ только міръ, Νοῦς Плотина мыслитъ и себя и единое. По-видимому, знаменитый неоплатоникъ подошелъ ближе къ высокой тайнѣ христіанскаго вѣроученія, чѣмъ іудейскій философъ; но замѣчательно, что и умъ у Плотина, начавъ единымъ, все-таки кончаетъ міромъ: представленіе единаго дробится въ умѣ на множество идей и развиваетъ во второмъ началѣ тяготѣніе къ низшему, такъ что идеальный міръ есть единственное понятное со-

держаніе ума. Такимъ образомъ ни тотъ ни другой философъ не представилъ сколько нибудь счастливаго разъясненія тайны внутренняго, имманентнаго самооткровенія Бога. У Филона Логосъ подчиненъ Богу, въ системѣ Плотина эта черта достигаетъ своего высшаго развитія: тамъ субординаціонизмъ является только фактомъ, замѣчается, правда, на многихъ пунктахъ, но логическое основаніе его не выступаетъ ясно; здѣсь это подчиненіе возведено въ законъ и наблюдается въ такой чертѣ, которая составляетъ основаніе всей философской системы. Если мы допустимъ, что между системами Филона и Плотина лежалъ рядъ посредствующихъ степеней развитія философской мысли, то мы должны будемъ признать, что позднѣйшіе христіанскіе писатели жили подъ менѣе благопріятными философскими вліяніями, чѣмъ древнѣйшіе, потому что по мѣрѣ того, какъ философскія построенія становились болѣе утонченными, они все болѣе и болѣе расходились съ содержаніемъ христіанскаго ученія. Философскія представленія, чуждыя идеѣ христіанскаго вѣроученія, обнаруживаютъ замѣчательную устойчивость и способность къ развитію; догматическое значеніе въ философіи пріобрѣтаютъ такія формы воззрѣнія, въ которыя особенно трудно было вложить христіанское содержаніе. Поэтому приходится согласиться, что философія первыхъ двухъ вѣковъ христіанства была далеко не благопріятнымъ факторомъ въ развитіи формъ ученія о св. Троицѣ; по крайней мѣрѣ та сторона философскаго ученія, которая представляетъ самую сущность отношенія между первымъ и вторымъ началомъ, могла вліять на христіанскихъ мыслителей наименѣе благотворнымъ образомъ, и если они могли воспользоваться нѣкоторыми прекрасными философскими идеями, то эти идеи касаются только второстепенныхъ пунктовъ ученія о св. Троицѣ [1]).

---

[1]) Таково напр. ученіе о непространственности перваго начала (Plot. 3. 9. 3; 1, 128. ὅτι (ἓν) πανταχοῦ· οὐ γάρ ἐστιν ὅπου οὔ· πάντα οὖν πληροῖ. ἐπεὶ δὲ καὶ οὐδαμοῦ, γίνεται μὲν τὰ πάντα δι' αὐτόν, ὅτι πανταχοῦ ἐκεῖνος, ἕτερα δ' αὐτοῦ, ὅτι αὐτὸς οὐδαμοῦ. διὰ τί οὖν αὐτὸς οὐ μόνον πανταχοῦ, ἀλλ' αὖ πρὸς τούτῳ καὶ οὐδαμοῦ; ὅτι δεῖ πρὸ πάντων ἓν εἶναι. πληροῦν οὖν δεῖ αὐτὸν καὶ ποιεῖν πάντα, οὐκ εἶναι τὰ πάντα ἃ ποιεῖ. 5. 5. 9; 2, 28. εἰ δὲ μηδενὸς ἀποστατεῖ οὐ ποῦ ὤν, πανταχοῦ ἔσται ἐφ' ἑαυτοῦ· οὐδὲ γὰρ τὸ μέν τι αὐτοῦ ὧδι, τὸ δὲ ὧδί· οὐ μὴν οὐδ'

Обращаемся къ тѣмъ опытамъ раскрытія этого ученія, какіе представляетъ христіанская литература.

Первый писатель, изложившій ученіе о св. Троицѣ съ значительною полнотою, былъ св. Флавій Іустинъ философъ († 166) [1]).

„Мы чтимъ,—пишетъ онъ,—творца вселенной, сущаго Бога; знаемъ Сына Его и имѣемъ Его на второмъ мѣстѣ, и Духа пророческаго имѣемъ на третьемъ мѣстѣ, и у насъ есть основаніе почитать Ихъ“ [2]).

„Въ началѣ прежде всѣхъ твореній Богъ родилъ изъ Себя разумную силу, которую Духъ Св. называетъ то славою Господа, то Сыномъ, то Премудростію, то ангеломъ, то Богомъ, то Господомъ и Словомъ“ [3]). „Эта сила родилась отъ Отца, Его силою и волею, но не чрезъ отсѣченіе,—не такъ, чтобы раздѣлилось существо Отца,—не такъ, какъ бываетъ съ прочими предметами, которые вслѣдствіе раздѣленія и разсѣченія становятся не тѣмъ, чѣмъ были до разсѣченія, но подобно тому, что̀ мы видимъ, когда отъ одного огня зажигаютъ другіе огни: сколько бы огней отъ него ни зажигали, онъ нисколько не уменьшается, но остается тѣмъ же самымъ“ [4]). „Нѣчто подобное мы видимъ и въ насъ

ὅλον ὡδί· ὥστε ὅλον πανταχοῦ οὐδενὸς ἔχοντος αὐτὸ οὐδ' αὖ μὴ ἔχοντος· ἐχομένου ἄρα ὁτουοῦν) или о вѣчномъ рожденіи ума и его независимости отъ условій времени.

[1]) Kurtz, Handbuch der Kirchengeschichte. Mitau. 1858. Bd. I. 1. S. 334. Die bedeutendsten Momente des Fortschrittes (im trinitarischen Lehrbildungsprocess) knüpfen sich an die Namen Justinus, Tertullianus, Kallistus, Origenes, Dionysius v. Rom u. Athanasius.

[2]) S. Justini opp. (Migne, Patrol. s. gr. t. 6). Apol. 1. n. 13. ἄθεοι... οὐκ ἐσμὲν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι... Ἰησοῦν Χριστὸν, Υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως Θεοῦ μαθόντες, καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, Πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει, ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν.

[3]) Dialog. cum Tryph. n. 61. ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ Θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν, ἥτις καὶ δόξα Κυρίου... καλεῖται, ποτὲ δὲ Υἱὸς... ποτὲ δὲ Θεὸς, ποτὲ δὲ Κύριος καὶ Λόγος.

[4]) Dial. c. Tr. n. 128. τὴν δύναμιν ταύτην γεγεννῆσθαι ἀπὸ τοῦ Πατρὸς, δυνάμει καὶ βουλῇ (n. 61. θελήσει) αὐτοῦ (ср. εὐδοκίᾳ τοῦ Πατρὸς въ крещальномъ символѣ), ἀλλ' οὐ κατὰ ἀποτομην, ὡς ἀπομεριζομένης τοῦ Πατρὸς οὐσίας, ὁποῖα τὰ ἄλλα πάντα μεριζόμενα καὶ τεμνόμενα οὐ τὰ αὐτά ἐστιν ἃ καὶ πρὶν τμηθῆναι· καὶ παραδείγματος χάριν παρειλήφειν τὰ ὡς ἀπὸ πυρὸς ἀναπτόμενα πυρὰ ἕτερα ὁρῶμεν, οὐδὲν ἐλαττουμένου ἐκείνου, ἐξ οὗ ἀναφθῆναι πολλὰ δύνανται, ἀλλὰ ταὐτοῦ μένοντος.

самихъ: когда мы произносимъ слово, мы раждаемъ слово, но не чрезъ отсѣченіе,—не такъ, чтобы находящееся въ насъ слово уменьшалось вслѣдствіе его произнесенія“ [1]).

Такимъ образомъ рожденіе Сына Божія есть актъ, чуждый всякаго количественнаго измѣненія въ существѣ Отца. Трудно опредѣлить истинную цѣль такого выраженія, какъ: „Сынъ раждается силою, волею, хотѣніемъ Отца“. Думалъ ли св. Іустинъ этимъ отклонить мысль, будто рожденіе Сына вызвано физическою необходимостью,—на этомъ нельзя настаивать по недостатку данныхъ въ самомъ текстѣ; но признаютъ неоспоримымъ, что самъ онъ не считаетъ этого выраженія исключающимъ мысль о рожденіи Сына изъ существа Отца [2]).

Нельзя утверждать рѣшительно, что, по мысли св. Іустина, Сынъ Божій раждается отъ Отца отъ вѣчности въ самомъ высокомъ смыслѣ этого слова. Относительно этого пункта св. Іустинъ выражается не совсѣмъ ясно. „У Отца всѣхъ, какъ нерожденнаго, нѣтъ собственнаго имени, потому что кто называется по имени, у того долженъ быть кто либо старше его, который и даетъ ему имя... А Сынъ Его (нерожденнаго Отца), единственный называющійся Сыномъ въ собственномъ смыслѣ, Слово прежде твореній, и сосуществующее и раждающееся, когда въ началѣ Онъ все создалъ и украсилъ чрезъ Него, называется Христомъ, потому что Онъ помазанъ и Богъ все украсилъ чрезъ Него, а имя Іисусъ означаетъ и человѣка и Спасителя“ [3]). Въ этомъ мѣстѣ Отецъ мыслится

---

[1]) Dial. c. Tr. n. 61. λόγον γάρ τινα προβάλλοντες, λόγον γεννῶμεν, οὐ κατὰ ἀποτομήν, ὡς ἐλαττωθῆναι τὸν ἐν ἡμῖν λόγον προβαλλόμενοι.

[2]) Dorner, Lehre von der Person Christi. I, 425. 426. Allein würde das strenge genommen (γεγεννῆσθαι... βουλῇ), wie die Arianer thaten, so wäre das gegen die Sätze, die dem Justin selbst unläugbar eine viel ursprünglichere Bedeutung haben, nämlich dass der Logos aus Gottes Wesen (γεγέννηκε ἐξ ἑαυτοῦ) sey. Cfr. Meier, Lehre von der Trinität. 1844. Bd. I, 60. 61.

[3]) Apol. 2. n. 6. Ὄνομα δὲ τῷ πάντων Πατρὶ θετὸν, ἀγεννήτῳ ὄντι οὐκ ἔστιν. Ὧ γὰρ ἂν καὶ ὀνόματι προσαγορεύηται, πρεσβύτερον ἔχει τὸν θέμενον τὸ ὄνομα... Ὁ δὲ Υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως Υἱὸς, ὁ Λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων, καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε (Dorner ex conjectura: ὅτι) τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε (cod. regius: ἐκόσμησε καὶ ἔκτισε), Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρῖσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν Θεὸν, λέγεται. Признавая Бога Отца неименуемымъ, св. Іустинъ сближается съ Филономъ. Ср. стр. 14.

предшествующимъ Сыну, потому что Сынъ имѣетъ имя, имѣетъ, слѣдовательно, и Того, который старше Его и далъ Ему имя. Но, не говоря уже о томъ, что изъ этого мѣста не видно, можно ли разсматривать какъ имя самое названіе „Сынъ“, это вѣчное опредѣленіе втораго Лица св. Троицы, или именами считаются только названія „Христосъ“ и „Іисусъ“, относящіяся ко временному моменту бытія Сына,—самое различіе между „старшимъ“, дающимъ имя, и получающимъ его Сыномъ можетъ быть понимаемо настолько утонченно, что не исключаетъ совѣчности Отца и Сына. Важнѣе другое выраженіе: „Сынъ... раждается, когда Богъ въ началѣ все создалъ чрезъ Него“. Здѣсь рожденіе Сына предваряетъ сотвореніе міра, но вмѣстѣ съ тѣмъ находится въ тѣсномъ соотношеніи съ послѣднимъ, а потому—строго говоря—не стоитъ выше всѣхъ временныхъ опредѣленій. Но, по мысли св. Іустина, если только онъ здѣсь выражается точно, рожденію Сына предшествуетъ другой моментъ бытія Его, — Его существованіе съ Отцемъ. Этимъ бытіе Сына отдаляется отъ временнаго предѣла и переносится въ область вѣчнаго. Такимъ образомъ св. Іустинъ, повидимому, различалъ Слово внутреннее отъ Слова проявленнаго; но едва ли есть возможность вполнѣ разъяснить его мысль и разрѣшить всѣ возбуждаемые ею вопросы [1]).

---

[1]) Сравненіе этого мѣста съ ученіемъ другихъ апологетовъ даетъ право предполагать, что св. Іустинъ ставитъ рожденіе Слова въ связь съ сотвореніемъ міра, что, слѣдовательно, правильное чтеніе—не ὅτι, а ὅτε. Совершенно согласна съ господствующимъ воззрѣніемъ той эпохи и не совсѣмъ обыкновенная съ точки зрѣнія позднѣйшаго богословія послѣдовательность глаголовъ: καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος. Св. Іустинъ могъ придавать этимъ словамъ именно тотъ смыслъ, что Сынъ сперва существуетъ съ Отцемъ, а потомъ, предъ твореніемъ міра и для творенія, раждается. Такое пониманіе текста однако не безспорно: ему противопоставляютъ (Moritz von Engelhardt, Das Christenthum Justins des Märtyrers. Erlangen. 1878. S. 119) параллельное мѣсто Dial. c. Tr. n. 62, гдѣ св. Іустинъ говоритъ, что Богъ не къ ангеламъ обращался, когда сказалъ: «сотворимъ человѣка»; ἀλλὰ τοῦτο τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ Πατρὸς προβληθὲν γέννημα πρὸ παντων τῶν ποιημάτων συνῆν τῷ Πατρὶ, καὶ τούτῳ ὁ Πατὴρ προσομιλεῖ. Сомнѣваться въ тождествѣ факта, означаемаго словами προβληθὲν и γεννώμενος, нѣтъ основаній; но дѣйствительно ли вполнѣ тождественны моменты, указываемые словами συνῆν и συνών? Не смотря на самое рѣшительное сходство выраженій въ томъ и другомъ мѣстѣ, можно допустить, что Слово, по св. Іустину,

Слово есть сила, какъ неоднократно называетъ Его св. Іустинъ [1]). Но изъ этого названія никакъ не слѣдуетъ заключать, что Сынъ есть только свойство или дѣятельность Отца: св. Іустинъ самымъ рѣшительнымъ образомъ отклоняетъ предположеніе, что Сынъ Божій, какъ сила, не имѣетъ самостоятельнаго существованія. „Нѣкоторые говорятъ, что эта сила неотдѣлима и неотлучна отъ Отца. Какъ солнечный свѣтъ на землѣ, — говорятъ они, — неотдѣлимъ отъ солнца, которое на небѣ, такъ что съ заходомъ солнца исчезаетъ и свѣтъ: такъ и Отецъ, когда хочетъ, проявляетъ Свою силу и, когда хочетъ, опять возвращаетъ ее въ Самого Себя. Точно такъ же они учатъ и о сотвореніи ангеловъ. Но уже доказано, что ангелы существуютъ и всегда пребываютъ и не разрѣшаются въ то, изъ чего они произошли. Такъ и та сила, которую пророческое слово называетъ и Богомъ и ангеломъ, не по имени только принимается въ счетъ, какъ солнечный свѣтъ, но и по числу есть нѣчто другое, [1])—по числу, говорю, но не по на-

---

прежде твореній существуетъ съ Богомъ, прежде твореній раждается отъ Него и по рожденіи существуетъ съ Нимъ прежде всѣхъ твореній. Возможно конечно, что συνὼν καὶ γεννώμενος не точное выраженіе, что съ точки зрѣнія св. Іустина сосуществованіе Слова не предшествуетъ Его рожденію, какъ и украшеніе міра не предшествуетъ его сотворенію (ср. чтеніе: ἐκόσμησε καὶ ἔκτισε); но допустить это предположеніе, согласиться, что только Dial. c. Tr. n. 62. выражаетъ правильно мысль св. Іустина, значило бы представить его воззрѣніе изолированнымъ отъ господствующаго представленія той эпохи, которое послѣдовательно развивается въ сочиненіяхъ слѣдующихъ за св. Іустиномъ писателей. Но допуская, что по св. Іустину, Слово существовало съ Отцемъ до Своего рожденія, мы не считаемъ возможнымъ дать отвѣтъ на весьма важный вопросъ о томъ, имѣло ли Слово сосуществующее самостоятельное (ипостасное) бытіе. Куртцъ (S. 335) отвѣчаетъ отрицательно, Дорнеръ (S. 425) положительно; но первый не имѣетъ за себя никакихъ данныхъ въ текстѣ, второй опирается лишь на этимологію слова συν-ών. Это основаніе было бы вполнѣ состоятельно только при совершенной точности въ выраженіи; но сравн. Dial. c. Tr. n. 128. ὅταν δύσῃ (ὁ ἥλιος), συν-αποφέρεται τὸ φῶς въ тирадѣ, гдѣ излагается мнѣніе, направленное къ рѣшительному отрицанію ипостаснаго бытія Слова; ср. также Tatian., adv. graec. n. 5. συν αὐτῷ τὰ πάντα, гдѣ о дѣйствительномъ существованіи міра не можетъ быть и рѣчи. Вопроса объ ипостасномъ бытіи Слова до Его рожденія отъ Отца мы коснемся еще по изложеніи ученія Татіана, Аѳинагора и св. Ѳеофила антіохійскаго (стр. 63. 64).

[1]) Dial. c. Tr. n. 128. ἄτμητον δὲ καὶ ἀχώριστον τοῦ Πατρὸς ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν, ὅνπερ τρόπον τὸ τοῦ ἡλίου φασὶ φῶς ἐπὶ γῆς εἶναι ἄτμητον καὶ

правленію мысли и воли“ [1]). „Сынъ рожденъ отъ Отца; а что рожденный отличенъ по числу отъ родившаго, съ этимъ согласится всякій“ [2]). Такимъ образомъ самостоятельное бытіе Сына и Его различіе отъ Отца, выражено со всею ясностію, и терминъ „другое по числу“ [3]) можно признать вполнѣ соотвѣтствующимъ выраженію „другой по ипостаси“ [4]) у позднѣйшихъ писателей. Но „γνώμη“, слово для означенія единства Отца и Сына, представляетъ далеко не полную аналогію съ словомъ „существо“ и по своему буквальному смыслу не ведетъ далѣе заключенія о нравственномъ единствѣ Отца и Сына [5]), хотя конечно не стоитъ ни въ какомъ противорѣчіи съ идеею Ихъ единосущія.

Божество Сына св. Іустинъ доказываетъ рядомъ текстовъ изъ ветхозавѣтныхъ св. книгъ. Никого, кромѣ Бога творца и Сына

ἀχώριστον· ὄντος τοῦ ἡλίου ἐν τῷ οὐρανῷ· καὶ ὅταν δύσῃ, συναποφέρεται καὶ τὸ φῶς. οὕτως ὁ Πατὴρ, ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾷν ποιεῖ καὶ ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν.—Κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ τοὺς ἀγγέλους ποιεῖν αὐτὸν διδάσκουσιν. 'Αλλ' ὅτι μὲν οὖν εἰσιν ἄγγελοι, καὶ ἀεὶ μένοντες, καὶ μὴ ἀναλυόμενοι εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὗπερ γεγόνασιν, ἀποδέδεικται· καὶ ὅτι δύναμις αὕτη ἣν καὶ Θεὸν καλεῖ ὁ προφητικὸς λόγος καὶ ἄγγελον, οὐχ ὡς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ὀνόματι μόνον ἀριθμεῖται, ἀλλὰ καὶ ἀριθμῷ ἕτερόν τί ἐστι... ἐξήτασα.

[1]) Dial. c. Tr. n. 56. ὁ... τῷ Μωσεῖ ὤφθαι... γεγραμμένος Θεός ἕτερός ἐστι τοῦ πάντα ποιήσαντος Θεοῦ, ἀριθμῷ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ.

[2]) Dial. c. Tr. n. 129. γεγεννῆσθαι ὑπὸ τοῦ Πατρὸς τοῦτο τὸ γέννημα πρὸ πάντων ἁπλῶς τῶν κτισμάτων ὁ Λόγος ἐδήλου, καὶ τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῷ ἕτερόν ἐστι, πᾶς ὁστισοῦν ὁμολογήσειε.

[3]) ἕτερον τι (ἕτερος) ἀριθμῷ.

[4]) Представленіе ипостаснаго различія въ видѣ различія по числу у греческихъ отцевъ весьма обыкновенно. См. Braun, Begriff «Person» in seiner Anwendung auf die Lehre v. d. Trinität u. Incarnation. Mainz. 1876. SS. 23. 25. 29. Напр. Іоаннъ Дамаскинъ (Dial. c. 43) опредѣляетъ πρόσωπον какъ ἀριθμῷ διαφέρον. Cfr. S. Cyrilli alexandr. ex interpret. in Joh. Πῶς οὖν οὐχ ἕτερος ἔσται (ὁ Υἱὸς) παρ' αὐτὸν (τὸν Πατέρα), ὡς ἐν ὑποστάσει καὶ ἀριθμῷ; (l. c. in Panoplia Zigab. tit. 10, Migne, s. g. t. 130). Такимъ образомъ св. Іустинъ даетъ одно изъ самыхъ точныхъ выраженій, какими только располагаетъ богословскій языкъ.

[5]) Въ этомъ смыслѣ разъясняетъ слово «γνώμη» и самъ св. Іустинъ. Сказавъ, что Сынъ—другой по числу, но не γνώμῃ (Dial. c. Tr. n. 56), онъ продолжаетъ: οὐδὲν γάρ φημι αὐτὸν πεπραχέναι ποτὲ, ἢ ἅπερ αὐτὸν ὁ τὸν κόσμον ποιήσας Θεὸς βεβούληται καὶ πρᾶξαι καὶ ὁμιλῆσαι. Cfr. Origenis contra Cels. l. 8, n. 12. p. 751, гдѣ единство Отца и Сына полагается въ Ихъ ὁμονοίᾳ καὶ συμφωνίᾳ.

Его, Христа, Св. Духъ не называетъ Богомъ и Господомъ [1]) и только Сыну Своему Богъ дастъ славу Свою и никому другому [2]). Это—наиболѣе сильныя выраженія о божествѣ Сына, какія встрѣчаются у св. Іустина. Но едвали можно найти у него ученіе о совершенномъ равенствѣ Сына съ Отцемъ въ той самой постановкѣ, въ какой оно является у позднѣйшихъ отцевъ церкви. Говоря это, мы касаемся вопроса о субординаціонизмѣ, слѣды котораго встрѣчаются въ твореніяхъ многихъ древнѣйшихъ церковныхъ писателей и который поэтому вызываетъ на нѣкоторыя предварительныя замѣчанія.

Подчиненіе Сына Отцу можетъ имѣть три различныя формы. Сынъ можетъ разсматриваться какъ Богъ воплотившійся или по крайней мѣрѣ какъ Богъ являющійся. Въ первомъ случаѣ Сынъ имѣетъ двойственную природу: Онъ есть и безконечный Богъ и конечный человѣкъ и по этой послѣдней сторонѣ естественно ниже Отца и подчиненъ Ему. Во второмъ случаѣ Сынъ есть безконечный Богъ, скрывающій Свою божественную природу подъ какою либо конечною формою: являясь подъ образомъ ангела или человѣка, Сынъ говоритъ и дѣйствуетъ иногда такъ, какъ говорило бы и дѣйствовало то конечное существо, образъ котораго Онъ носитъ; такимъ образомъ Сынъ *является* подчиненнымъ Отцу. Въ томъ и другомъ случаѣ субординаціонизмъ имѣетъ только *случайное* отношеніе къ Сыну, какъ второму Лицу св. Троицы, и конечно особаго вниманія не заслуживаетъ. Въ обѣихъ послѣднихъ формахъ субординаціонизмъ стоитъ въ *дѣйствительномъ* отношеніи къ Богу Сыну, но основанія Его подчиненія Отцу различны. Въ одномъ случаѣ предполагается, что Сынъ ниже Отца по *существу* Своему. Сынъ неравенъ Отцу въ какомъ либо существенномъ опредѣленіи Своей природы,—таково обыкновенно частное

---

[1]) Dial. c. Tr. n. 68. Μή τι ἄλλον τινὰ προσκυνητὸν, καὶ Κύριον, καὶ Θεὸν λεγόμενον ἐν ταῖς γραφαῖς νοεῖτε εἶναι, πλὴν τοῦ τοῦτο ποιήσαντος τὸ πᾶν, καὶ τοῦ Χριστοῦ; Ibid. n. 56.

[2]) Dial. c. Tr. n. 65. ὁ Θεὸς λέγει (Isa. 42, 5—13) δώσειν τούτῳ (τῷ Χριστῷ αὐτοῦ μόνῳ) τὴν δόξαν, καὶ οὐκ ἄλλῳ τινί. Св. Іустинъ имѣетъ въ виду мѣсто Ис. 42, 8, на которое ссылается Трифонъ: «Я — Господь, это — Мое имя, и не не дамъ славы Моей иному».

проявленіе этой формы субординаціонизма; но развитый логически до послѣднихъ своихъ выводовъ, онъ оканчиваетъ отрицаніемъ единосущія Отца и Сына и слѣдовательно самаго божества Сына. Ясно, что этотъ видъ субординаціонизма прямо противоположенъ православному ученію. Но есть третья, весьма утонченная форма подчиненія Сына: предполагается, что Отецъ больше Сына, но лишь въ томъ смыслѣ, что Отецъ есть причина Сына. Такъ какъ этимъ характеризуется только Ихъ ипостасное отношеніе, то послѣднюю форму подчиненія и называютъ, въ отличіе отъ субординаціонизма по существу, субординаціонизмомъ по ипостаси. Сдѣлать рѣшительный отзывъ объ этомъ тонкомъ и осторожномъ подчиненіи Сына очень затруднительно. Есть мнѣніе, что этотъ субординаціонизмъ составляетъ неотъемлемую принадлежность православнаго никейскаго вѣроученія [1]), и дѣйствительно пониманіе словъ Спасителя: „Отецъ Мой больше Меня“ [2]) въ смыслѣ такого подчиненія имѣетъ представителей между великими отцами церкви [3]);

---

[1]) Schaff, Geschichte der alten Kirche. Leipzig. 1867. S. 974. Die nicänischen Väter lehren, wie die vornicänischen, noch einen gewissen Subordinationismus, welcher mit der Lehre von der Homousie im Widerspruch zu stehen scheint. Aber man muss zwischen einem Subordinationismus des Wesens u. einem Subordinationismus der Hypostase... unterscheiden. Der erstere wurde geläugnet, der letztere behauptet. То же Kuhn, Katholische Dogmatik. Tübingen. 1857. Bd. II. S. 123.

[2]) Іоанн. 14, 29.

[3]) S. Basilii Magni adv. Eunom. l. 1. n. 25. Сказавъ, что Отецъ можетъ быть больше Сына или въ смыслѣ причины, или по силѣ, или по превосходству достоинства (κατὰ τὴν τοῦ ἀξιώματος ὑπεροχήν), или наконецъ по объему (κατὰ τὴν τῶν ὄγκων περιουσίαν), и показавъ, что три послѣднія точки зрѣнія неумѣстны, св. Василій продолжаетъ: Ὑπόλοιπος οὖν ἐστιν ὁ παρ' ἡμῶν λεχθεὶς τοῦ μείζονος τρόπος, ὁ τῆς ἀρχῆς, λέγω, καὶ αἰτίας. Ibid. l. 3. n. 1. ὁ Υἱὸς τάξει μὲν δεύτερος τοῦ Πατρὸς, ὅτι ἀπ' ἐκείνου· καὶ ἀξιώματι, ὅτι ἀρχὴ καὶ αἰτία, τῷ εἶναι αὐτοῦ Πατέρα (разность въ этомъ отношеніи съ предшествующимъ мѣстомъ объясняется тѣмъ, что тамъ показателемъ достоинства принятъ престолъ Божій, и сѣдящій одесную Отца признанъ равночестнымъ Ему, τὸ ὁμότιμον τῆς ἀξίας). φύσει δὲ οὐκέτι δεύτερος, διότι ἡ θεότης ἐν ἑκατέρῳ μία. S. Cyrilli alexandrini thesaurus de s. Trin. 11. p. 85. col. Patr. Migne. 141. B. ὅταν λέγῃ Χριστὸς ἑαυτοῦ τὸν Πατέρα μείζονα, ἔσται τῇ ἀνθρωπότητι πρέπων ὁ λόγος, οὐ τῆς θείας οὐσίας αὐτοῦ κατηγόρημα. Это же объясненіе св. Кириллъ повторяетъ и на слѣд. страницѣ (p. 89, col. 144. B.). Но здѣсь же (p. 86. col. 141. D.) встрѣчаемъ и другое толкованіе. «Ἴσος τοιγαροῦν κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον ὑπάρχων ὁ Υἱὸς

однако же и тѣ изъ нихъ, которые допускали такое толкованіе, относились крайне осторожно къ самой формулѣ: „Отецъ больше Сына“. „Хочу назвать Отца бо́льшимъ, потому что отъ Него равные Ему (Сынъ и Св. Духъ) имѣютъ и бытіе и то, что Они равны Ему, и однако боюсь, какъ бы не сдѣлать начала началомъ меньшихъ“ [1]). Въ этихъ словахъ можно видѣть и нормальное, наиболѣе утонченное выраженіе субординаціонизма по ипостаси, его высшую форму, единственную, въ которой онъ мирится съ православнымъ сознаніемъ, и вмѣстѣ урокъ отношенія къ этому воззрѣнію.

Изъ сказаннаго ясно, какъ слѣдуетъ относиться къ слѣдамъ субординаціонизма въ сочиненіяхъ древнихъ церковныхъ писателей: прежде всего нужно опредѣлить, подъ какую форму субординаціонизма подходятъ эти сомнительныя выраженія, и, игнорируя какъ неважныя тѣ, въ которыхъ высказывается или случайное или ипостасное подчиненіе Сына Отцу, останавливаться лишь на тѣхъ, въ которыхъ просвѣчиваетъ субординаціонизмъ по существу.

Въ сочиненіяхъ св. Іустина отмѣчаютъ довольно много мѣстъ съ оттѣнкомъ субординаціонизма. Такъ божественныя Лица различаются между Собою по мѣсту и чину; Сынъ представляется второю по Отцѣ силою, называется „служителемъ“ воли Отца и въ этомъ смыслѣ „подчиненнымъ“ Ему; Отецъ называется Господомъ Господа (Сына); принципомъ бытія Сына представляется иногда воля Отца. Но что касается первыхъ двухъ мѣстъ, то сами по себѣ они не заключаютъ даже и оттѣнка субординаціонизма: Отецъ во всякомъ случаѣ логически предшествуетъ Сыну [2]). Выраженіе:

τῷ Πατρὶ καὶ ὅμοιος κατὰ πάντα, μείζονα αὐτόν φησιν ὡς ἄναρχον, ἔχων ἀρχὴν κατὰ μόνον τὸ ἐξ οὗ, εἰ καὶ σύνδρομον αὐτῷ τὴν ὕπαρξιν ἔχει. То же самое повторяется и на слѣд. страницѣ (p. 87. col. 144. D) λέγεται δὲ μείζων ὡς ἀρχὴ τοῦ συναϊδίου γεννήματος.

[1]) S. Gregorii Theol. orat. 40 in s. baptisma n. 43 p. 725 col. 420. Θέλω τὸν μείζω εἰπεῖν ἐξ οὗ καὶ τὸ ἴσοις εἶναι τοῖς ἴσοις ἐστὶ, καὶ τὸ εἶναι· τοῦτο γὰρ παρὰ πάντων δοθήσεται· καὶ δέδοικα τὴν ἀρχὴν, μὴ ἐλαττόνων ἀρχὴν ποιήσω... οὐ γὰρ κατὰ φύσιν τὸ μεῖζον, τὴν αἰτίαν δέ. Cfr. s. Hilarii pictav. de Trinitate. 9, 54 (l. c. ap. Dorner. I, 1063). Major Pater Filio est, et plane major, cui tantum donat esse, quantus ipse est; cui innascibilitatis (ἀγεννησίας) esse imaginem sacramento nativitatis impertit.

[2]) Apol. I. n. 13. (см. прим. 2 стр. 41) ibid. δευτέραν χώραν μετὰ τὸν ἄτρεπτον καὶ

„Сынъ есть служитель воли Отца“ можетъ принимать различные оттѣнки, опредѣляемые только субъективнымъ взглядомъ писателя, но само по себѣ оно „указываетъ лишь на то, что Сынъ есть органъ откровенія Отца“,—мысль, въ которой нѣтъ никакого подчиненія Отцу Сына; а если Онъ является подчиненнымъ Отцу какъ служитель, то ничто не препятствуетъ видѣть въ этомъ выраженіе только случайнаго субординаціонизма [1]). Отецъ есть Господь Господа, но, какъ разъясняетъ самъ св. Іустинъ, это выраженіе имѣетъ тотъ смыслъ, что Отецъ есть причина Сына, виновникъ и бытія и божественныхъ совершенствъ Его [2]); слѣдовательно, если въ этомъ

ἀεὶ ὄντα Θεόν... διδόναι (Христу). ibid n. 60. ibid. n. 32. ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν Πατέρα πάντων καὶ δεσπότην Θεὸν, καὶ Υἱὸς ὁ Λόγος ἐστίν. Относительно послѣдняго выраженія Дорнеръ (I, 425) замѣчаетъ, что его нѣтъ нужды истолковывать въ аріанскомъ смыслѣ (ist desshalb nicht nothwendig arianisirend), weil jedenfalls logisch in der Trinität der Vater dem Sohne vorangeht. Субординаціонизмъ вышеприведенныхъ цитатъ онъ (I, 426) оспариваетъ на томъ основаніи, что въ контекстѣ «рѣчь идетъ о литургической послѣдовательности» именъ. Это объясненіе можно признать излишнимъ: выраженіе: «Сынъ имѣетъ второе, а Св. Духъ—третье мѣсто (τάξιν) по Отцѣ» и въ догматическомъ смыслѣ настолько безукоризненно, что напр. св. Василій В. не считалъ нужнымъ отказываться отъ него даже въ полемикѣ съ аріанами, даже въ виду тѣхъ злоупотребленій, какимъ оно подвергалось въ аріанской діалектикѣ. Вышеприведенное мѣсто (стр. 47 пр. 3) направлено противъ словъ Евномія: τρίτον αὐτὸ (τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον) ἀξιώματι καὶ τάξει μαθόντες, τρίτον εἶναι καὶ τῇ φύσει πεπιστεύκαμεν, (n. 5) τρίτῃ χώρᾳ τιμώμενον. Василій В. отклоняетъ только выводъ, что изъ различія порядка слѣдуетъ заключать къ различію природы, но допускаетъ, что и Сынъ—второй по чину и достоинству и Св. Духъ подчиненъ Сыну (ὑποβέβηκε τὸν Υἱὸν) въ этомъ отношеніи.

[1]) Dial. c. Tr. n. 57. οὗτος ὁ τῷ Ἀβραὰμ ὀφθεὶς Θεὸς καὶ ὑπηρέτης ὢν τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων Θεοῦ. n. 126. δι' ὧν (рѣчь о богоявленіяхъ Моисею, Іакову и Аврааму) ἀποδέδεικται ὑπὸ τῷ Πατρὶ καὶ Κυρίῳ τεταγμένος, καὶ ὑπηρετῶν τῇ βουλῇ αὐτοῦ, οὗτος ὃς ὤφθη... τοῖς... πατριάρχαις... ἄγγελος παρὰ τοῦ Πατρὸς πεπεμμένος. n. 127. ἄγγελος ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ (τοῦ Πατρός). n. 128. Κύριος ὢν ὁ Χριστὸς, καὶ Θεὸς Θεοῦ Υἱὸς ὑπάρχων, καὶ δυνάμει φαινόμενος ὡς ἀνὴρ, καὶ ἄγγελος, καὶ ἐν πυρὸς δόξῃ. Таковъ кругъ представленій св. Іустина относительно этого пункта. Идея подчиненія Сына стоитъ въ тѣсной связи съ мыслію о Его служеніи; эта мысль сближается съ мыслію о посланничествѣ и явленіяхъ Сына въ видѣ различныхъ конечныхъ существъ. Какъ смотрѣлъ на «служеніе» Сына самъ св. Іустинъ, видѣлъ ли онъ въ самой возможности этого служенія признакъ умаленія Сына предъ Отцемъ, изъ приведенныхъ мѣстъ не выясняется. Поэтому объясненіе Дорнера (I, 426), что Сынъ потому называется «служителемъ», что «Онъ—органъ откровенія Отца», не имѣетъ противъ себя никакихъ данныхъ.

[2]) Dial. c. Tr. n. 129. δύο ὄντας ἀριθμῷ μηνύει ὁ λόγος ὁ προφητικὸς (Genes.

выраженіи и есть какой либо оттѣнокъ подчиненія Сына, то это субординаціонизмъ по ипостаси. Въ словахъ: „Сынъ раждается силою, волею, хотѣніемъ Отца“ видятъ „самое сильное субординаціанское выраженіе“ [1]) у св. Іустина, „рѣшительный субординаціонизмъ“ [2]); но въ сущности смыслъ ихъ совершенно неизвѣстенъ: мы видимъ, что́ ими св. Іустинъ утверждаетъ, но рѣшительно не знаемъ, что́ онъ ими отрицаетъ. Печальная извѣстность, которую получили эти слова въ эпоху аріанскихъ споровъ, всецѣло основана на томъ, что „рожденіе волею“ аріане противопоставили „рожденію изъ существа“, между тѣмъ какъ св. Іустинъ прямо утверждаетъ, что „Отецъ изъ Себя родилъ Сына“; а это выраженіе несравненно легче истолковать въ смыслѣ „рожденія изъ существа“, чѣмъ въ смыслѣ аріанскаго „рожденія по волѣ“. Такимъ образомъ ни одно изъ указанныхъ выраженій не даетъ права утверждать, что св. Іустинъ былъ сторонникомъ субординаціонизма по существу.

Но есть одинъ пунктъ, который не мирится съ мыслію о совершенномъ равенствѣ Сына съ Отцемъ: Сынъ представляется у св. Іустина не въ той мѣрѣ вездѣсущимъ и неограниченнымъ по пространству, въ какой Отецъ. Именно, относя всѣ ветхозавѣтныя богоявленія къ Сыну, св. Іустинъ рѣшительно высказывается противъ самаго предположенія, что патріархамъ могъ являться и Богъ Отецъ.

„Ни Авраамъ, ни Исаакъ, ни Іаковъ и никакой другой человѣкъ не видалъ Отца и неизреченнаго Господа всѣхъ вообще и Самого Христа въ частности“. Сынъ Божій,—это Онъ являлся въ видѣ огня Моисею и бесѣдовалъ съ нимъ изъ терноваго куста [1]).

19, 24), τὸν μὲν ἐπὶ γῆς ὄντα, τὸν δὲ ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχοντα· ὃς καὶ τοῦ ἐπὶ γῆς Κυρίου Κύριός ἐστιν, ὡς Πατὴρ καὶ Θεὸς, αἴτιός τε αὐτῷ τοῦ εἶναι καὶ δυνατῷ καὶ Κυρίῳ καὶ Θεῷ.

[1]) Dorner, I, 425. Dieser Ausdruck nun, dass auch die Zeugung des Logos Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses und Willens sey, ist der stärkste subordinatianische Ausdruck bei Justin. Что однако и по Дорнеру это выраженіе не имѣетъ рѣшающаго значенія, см. стр. 42 пр. 2.

[2]) Kurtz, I, 1, 335. Die Zeugung des Sohnes stellt er (Justinus) als ein Resultat des göttlichen Willens dar. So ist auch Justinus entschieden im Subordinationismus befangen.

[3]) Dial. c. Tr. n. 127. Οὔτε οὖν, Αβραὰμ... οὔτε ἄλλος ἀνθρώπων εἶδε τὸν Πα-

„Никто, у кого есть хоть немного ума, не осмѣлится сказать, что творецъ всего и Отецъ, оставивъ все, что̀ выше неба, явился въ небольшомъ пространствѣ земли“ [1]). „Не думайте, что Самъ нерожденный Богъ сходилъ откуда нибудь. Неизреченный Отецъ и Господь всего никуда не приходитъ, не ходитъ, не спитъ и не встаетъ... Недвижимъ Онъ, невмѣстимый даже въ цѣломъ мірѣ... И какимъ образомъ Онъ могъ бы говорить съ кѣмъ либо, или явиться кому нибудь, или открыться въ малѣйшемъ пространствѣ земли, когда народъ при Синаѣ не могъ взирать даже на славу посланнаго Имъ“? [2]).

Такая аргументація невозможна при ясно сознанной мысли о совершенномъ равенствѣ Сына Божія съ Отцемъ [3]). Вездѣприсут-

---

τέρα καὶ ἄῤῥητον Κύριον τῶν πάντων ἁπλῶς καὶ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ· ἀλλ' ἐκεῖνον τὸν κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου καὶ Θεὸν ὄντα Υἱὸν αὐτοῦ, καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ.

[1]) Dial. c. Tr. n. 60. οὐ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ Πατέρα καταλιπόντα τὰ ὑπὲρ οὐρανὸν ἅπαντα, ἐν ὀλίγῳ γῆς μορίῳ πεφάνθαι πᾶς ὁστισοῦν, κἂν μικρὸν νοῦν ἔχων, τολμήσει εἰπεῖν.

[2]) Dial. c. Tr. n. 127. μὴ ἡγεῖσθε αὐτὸν τὸν ἀγέννητον Θεὸν καταβεβηκέναι ἢ ἀναβεβηκέναι ποθέν. ὁ γὰρ ἄῤῥητος Πατὴρ καὶ Κύριος τῶν πάντων οὔτε ποι ἀφῖκται, οὔτε περιπατεῖ, οὔτε καθεύδει οὔτε ἀνίσταται, ἀλλ' ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ, ὅπου ποτὲ μένει (n. 56. τοῦ ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντος), ὀξὺ ὁρῶν... πάντα γινώσκει... οὔτε κινούμενος ὁ τόπῳ τε ἀχώρητος, καὶ τῷ κόσμῳ ὅλῳ, ὅς γε ἦν καὶ πρὶν τὸν κόσμον γενέσθαι (въ n. 57 также вводится это опредѣленіе (τὸν καὶ πρὸ ποιήσεως κόσμου ὄντα Θεόν), повидимому, въ томъ же смыслѣ, т. е. какъ элементъ, усиливающій невѣроятность іудейскаго мнѣнія, что Самъ Богъ (Отецъ) явился Аврааму). Πῶς ἂν οὖν οὗτος ἢ λαλήσειε πρός τινα, ἢ ὀφθείη τινὶ, ἢ ἐν ἐλαχίστῳ μέρει γῆς φανείη, ὁπότε γε οὐδὲ τὴν δόξαν τοῦ παρ' αὐτοῦ πεμφθέντος ἴσχυεν ὁ λαὸς ἰδεῖν ἐν Σινᾷ;

[3]) Въ основѣ этого воззрѣнія лежитъ неправильное представленіе объ условіяхъ богоявленій. Между тѣмъ какъ, по ученію церкви, Богъ, открываясь видимымъ образомъ въ извѣстномъ мѣстѣ всѣмъ существомъ Своимъ, въ тотъ же самый моментъ присутствуетъ всѣмъ существомъ Своимъ вездѣ и всюду: св. Іустинъ, опираясь на букву антропоморфическихъ выраженій св. писанія (напр. Быт. 7, 16; 11, 5; 17, 22; 19, 24. Псал. 23, 7), полагаетъ, что для того, чтобы явиться въ извѣстномъ пунктѣ земли, Богъ долженъ оставить мѣсто Своего пренебеснаго присутствія. Это представленіе осложняется еще тою правильною мыслію, что Богъ не можетъ быть пространственно присущъ міру и только міру, потому что Онъ существуетъ прежде міра (вѣроятно при этомъ предполагается, что если бы Богъ существовалъ въ условіяхъ земнаго пространства, то Онъ до сотворенія міра не могъ бы и существовать; ср. подобное воззрѣніе у Плотина; см. стр. 40 пр. 1), но отсюда дѣлается тотъ произвольный выводъ,

ствіе и непространственность—опредѣленія существа Божія и потому въ совершенно равной мѣрѣ и въ томъ же самомъ смыслѣ принадлежатъ и Отцу и единосущному съ Нимъ Сыну, а потому ограниченіе этихъ опредѣленій въ примѣненіи къ Сыну, послѣдовательно раскрытое, должно повести къ опаснымъ заключеніямъ [1]).

что поэтому Богъ и никогда не можетъ являться въ мірѣ. Но въ такомъ случаѣ, при единствѣ существа Отца и Сына, являться въ мірѣ столь же невозможно и для Сына, и однакоже Онъ является. Въ этомъ видятъ (Möhler, Kuhn, Schwane) очевидное противорѣчіе св. Іустина его собственнымъ словамъ: онъ учитъ что Сынъ существуетъ рѣшительно прежде всѣхъ твореній (Dial. c. Tr. n. 129 стр. 45 пр. 2), что Слово было и есть во всемъ (Apol. 2. n. 10. Λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὤν). Но уже Кунъ справедливо замѣчаетъ, что хотя Сынъ раждается и прежде всѣхъ твореній, но съ цѣлію творенія, и въ этомъ лежитъ основаніе возможности откровеній Сына въ мірѣ (op. cit. S. 139); по крайней мѣрѣ противорѣчіе въ словахъ св. Іустина этимъ до нѣкоторой степени ослабляется. Равно и мѣсто изъ Apol. 2. n. 10. не представляетъ столь рѣшительнаго свидѣтельства о Его присутствіи Слова, какое находятъ здѣсь Кунъ и Шване: въ контекстѣ рѣчь лишь о томъ, что Слово есть всеобщій учитель, говорившій въ пророкахъ, проповѣдавшій на землѣ по воплощеніи, познанный отчасти и Сократомъ.

[1]) Есть впрочемъ опыты соглашенія этого воззрѣнія съ ученіемъ о равенствѣ Сына съ Отцемъ. Д. Гусевъ, Ересь антитринитаріевъ III в. Казань. 1872. стр. 74. «Изъ этого мѣста (D. c. Tr. n. 127) можетъ быть только одинъ выводъ, что Богъ Отецъ есть принципъ или начало въ Божествѣ, и что *сводить Его съ неба на землю*» (какъ будто это необходимо для того, чтобы представить Отца Богомъ ветхозавѣтныхъ откровеній!) «значитъ сводить съ Нимъ *цѣлое Божество*» (какъ будто не тоже самое произойдетъ, если мы будемъ «сводить съ неба на землю» и Сына!), — «что было бы совершенно противно откровенной истинѣ. Но какъ изъ этого мѣста, такъ и вообще изъ всего ученія Іустина о богоявленіяхъ, вовсе не слѣдуетъ, что Богъ являемый и видимый, второе Лице св. Троицы, ниже по Своей природѣ Бога неявляемаго и невидимаго, перваго Лица Троицы, принципа Божества».—Маранъ (изъ конгрегаціи св. Мавра) въ своемъ изданіи твореній апологетовъ (1742) въ примѣчаніи къ разсматриваемому мѣсту пытается объяснить различіе между Богомъ невидимымъ и Богомъ являющимся только личнымъ отношеніемъ Отца и Сына: еслибы сходилъ и восходилъ Самъ Отецъ, то невозможно было бы указать въ объясненіе этого на то, что Онъ посланъ другимъ; между тѣмъ Сынъ посылается отъ Отца (Quidquid ergo discriminis Patrem inter et Filium ponit, hoc uno nititur quod memorati in scripturis ascensus et descensus cum divina immensitate et immutabilitate conciliari non possint, si Patri tribuantur; secus vero, si Filio. Cur enim Pater descenderit et ascenderit, illud causae afferri non potest, quod ab alio missus sit... Quæ de Filio dicta facile conciliantur cum natura divina, quia Filius a Patre mittitur). Это объясненіе слабо и въ историческомъ отношеніи (такъ какъ въ приведенныхъ словахъ св. Іустина нѣтъ ни одного

Но такъ какъ ничто не доказываетъ, что св. Іустинъ сознавалъ возможность подобныхъ выводовъ изъ его аргументаціи, то можно признать этотъ слабый пунктъ въ ученіи св. Іустина „удивительною непослѣдовательностью“ [1]), недосмотромъ съ его стороны, и, не отрицая всей справедливости того строгаго приговора [2]), который дѣлаютъ объ этомъ пунктѣ по его существу, насколько о немъ идетъ рѣчь какъ о богословскомъ воззрѣніи,—можно только заподозрить справедливость такой оцѣнки этого воззрѣнія, какъ историческаго факта. Въ этомъ ученіи просвѣчиваетъ конечно субординаціонизмъ существенный, послѣднимъ словомъ котораго можетъ быть только отрицаніе единосущія Отца и Сына, представленіе о Сынѣ какъ существѣ низшей природы, чѣмъ Отецъ; но приписывать это представленіе св. Іустину было бы несправедливо: оно есть только выводъ изъ его воззрѣнія и, какъ выводъ, не можетъ считаться его необходимою характеристикою [3]); логически правильный

слова о томъ, что необходимо, чтобы являющійся былъ посланъ) и въ догматическомъ (во многихъ богоявленіяхъ являющійся дѣйствуетъ отъ Своего имени; слѣдовательно и Самъ Отецъ могъ являться по Своему собственному хотѣнію и дѣйствительно открывался къ новозавѣтныхъ богоявленіяхъ). Впрочемъ и католическіе ученые не всѣ усиливаются соглашать это мѣсто съ ученіемъ о совершенномъ равенствѣ Сына съ Отцемъ. Швane (Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. Münster. 1862. S. 90) признаетъ, что здѣсь нѣтъ возможности объяснить все въ смыслѣ субординаціонизма только ипостаснаго, что св. Іустинъ выражается здѣсь по меньшей мѣрѣ не точно и не исключаетъ ясно (ausdrücklich) мысли о субординаціонизмѣ существенномъ.

[1]) «Seltsame Inconsequenz,—какъ называетъ это мнѣніе апологетовъ Томазіусъ (Origenes. S. 61).

[2]) Dionysius Petavius, de theolog. dogmat. t. 2. p. 21. Quae omnia demonstrant, Justinum inferioris cujusdam conditionis putasse Filium, etiam antequam homo fieret; ac minorem esse Deum, qui nec ubique esset, et spatio circumscriberetur aliquo, et paternae voluntati serviret.

[3]) Въ отношеніи къ св. Іустину это тѣмъ болѣе справедливо, что у него встрѣчаются и другія настолько неточныя выраженія, что формально правильный выводъ изъ нихъ былъ бы чистымъ аріанствомъ. Dial. c. Tr. n. 5. ὅσα γάρ ἐστι μετὰ τὸν Θεὸν ἢ ἔσται ποτὲ ταῦτα φύσιν φθαρτὴν ἔχειν καὶ οἷά τε ἐξαφανισθῆναι καὶ μὴ εἶναι ἔτι. Μόνος γὰρ ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ὁ Θεὸς, καὶ διὰ τοῦτο Θεός ἐστι· τὰ δὲ λοιπὰ πάντα μετὰ τοῦτον γεννητά καὶ φθαρτά (въ этомъ мѣстѣ идетъ рѣчь собственно о мірѣ). Apol. 2, n. 7. Полемизируя противъ стоическаго ученія о судьбѣ (εἱμαρμένη), св. Іустинъ говоритъ, что и ангелы и люди одарены свободою (αὐτεξούσιον) и въ этомъ лежитъ возможность ихъ паденій и наказаній. Γεννητοῦ (Engelhardt, op. cit. 116. «по всей вѣроятности, вмѣстѣ съ Отто, слѣ-

и неизбѣжный съ точки зрѣнія позднѣйшаго богослова, этотъ выводъ могъ и не быть такимъ для отца церкви II в. [1]).

Ученіе св. Іустина о Св. Духѣ очень не полно. Оно сводится къ слѣдующимъ немногимъ пунктамъ:

Духъ Св. есть источникъ вдохновенія священныхъ писателей; Онъ говоритъ въ св. писаніи; Онъ—пророческій Духъ.

Онъ имѣетъ третье мѣсто въ св. Троицѣ [1]).

дуетъ читать γενητοῦ») δὲ παντὸς ἥδε ἡ φύσις, κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικὸν εἶναι». По этому поводу Энгельгардтъ (S. 116) замѣчаетъ: «онъ (Іустинъ) могъ назвать Сына γενητὸν, хотя и сказалъ, что все происшедшее по своей природѣ воспріимчиво и ко злу; однако все это не исключаетъ и того, что онъ различаетъ Сына Божія по Его существу отъ всѣхъ тварей и это различіе Его существа объясняетъ особымъ образомъ Его происхожденія,—тѣмъ, что Онъ есть Сынъ и первое рожденіе (πρῶτον γέννημα) Божіе. Онъ не есть ни δεκτικὸς κακίας ни φθαρτός. Онъ—божескаго существа».

[1]) При оцѣнкѣ подобныхъ воззрѣній древнихъ христіанскихъ писателей имѣетъ руководственное значеніе слѣдующее замѣчаніе св. Василія Великаго (adv. Eunom. l. 1. n. 4. p. 211): πίστιν ἐκτίθεται (Εὐνόμιος) ἐξ ἁπλῶν καὶ ἀδιορίστων λέξεων συγκειμένην, ᾗ ἐχρήσαντο καί τινες τῶν πατέρων, οὐχὶ πρὸς ζητήσεις ὑποκειμένας ἀποτεινόμενοι, ἀλλ' ἁπλῶς οὕτως ἐφ' ἑαυτῶν ἐν ἁπλότητι καρδίας διαλεγόμενοι... καὶ Ἄρειος, ὡς φασι, σοφιζόμενος τὸν Ἀλέξανδρον, ταύτην αὐτῷ προετείνατο.

[2]) Apol. 1, n. 13. Πνεῦμα τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει... τιμῶμεν. cfr. n. 60. Эти слова на столько ясно опредѣляютъ мѣсто св. Духа, что ихъ не ослабляетъ то, что въ Apol. 1. n. 6. св. Іустинъ ставитъ Св. Духа, повидимому, на четвертомъ мѣстѣ. «Ἐκεῖνόν τε, καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ Υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα (возвышенному понятію о Богѣ) καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν Πνεῦμα τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν. Мысль, будто здѣсь Духъ Св. включается въ число сотворенныхъ духовъ, ангеловъ въ собственномъ смыслѣ, страдаетъ произволомъ, хотя и попытки отклонить этотъ выводъ нельзя отнести къ числу удовлетворительныхъ: предполагаютъ (напр. Шаффъ, 245), что τὸν στρατὸν здѣсь зависитъ не отъ σεβόμεθα, какъ Πνεῦμα,—а отъ διδάξαντα; но въ этомъ случаѣ конструкція предложенія становится очень искусственною. — Ясно высказанная мысль, что Св. Духъ имѣетъ третье мѣсто, а Сынъ—второе, имѣетъ значеніе и въ смыслѣ возраженія противъ мнѣнія, будто св. Іустинъ отождествляетъ Сына и Духа: ставить одно и тоже Лице на двухъ мѣстахъ весьма трудно послѣ того, какъ мы знаемъ, что Отецъ и Сынъ различаются между Собою не какъ существо и его неипостасное проявленіе, а какъ ἕτερος ἀριθμῷ и ἕτερος ἀριθμῷ. Основанія упомянутаго мнѣнія весьма слабы и сводятся къ двумъ пунктамъ: во пророкахъ говоритъ и пророческій Духъ (Dial. c. Tr. n. 56) и Слово (Apol. 2. n. 10); затѣмъ Духъ Св. и сила Всевышняго, осѣнившая св. Дѣву, отождествляется съ Словомъ (Apol. 1, 33. Τὸ Πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν Λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ Θεῷ ἐστι... τοῦτο, ἐλθὸν

Онъ называется ангеломъ и силою Божіею [1]). Нѣтъ основаній думать, что въ приложеніи къ Св. Духу эти имена имѣютъ другой смыслъ, чѣмъ въ приложеніи къ Сыну Божію; а потому въ нихъ можно видѣть указаніе на то, что Духъ Св. имѣетъ Свое самостоятельное (ипостасное) бытіе, какъ и Отецъ и Сынъ. А высокій авторитетъ богодухновенныхъ книгъ можетъ служить показателемъ (какъ argumentum ad hominem) божескаго достоинства Св. Духа.

За св. Іустиномъ философомъ слѣдуютъ его ученикъ Татіанъ († 170) [2]), Аѳинагоръ философъ (ок. 177 г. [3]) и св. Ѳеофилъ

ἐπὶ τὴν Παρθένον); но въ этомъ случаѣ Св. Духа отождествляетъ съ Словомъ и Тертулліанъ, который стоитъ выше всякихъ подозрѣній въ подобномъ смѣшеніи втораго и третьяго Лица св. Троицы (adv. Prax. c. 26. 27), т. е. онъ принимаетъ въ этомъ случаѣ названіе «Св. Духъ» не въ тѣсномъ смыслѣ третьяго Лица, а въ общемъ значеніи духовнаго существа божественной природы.—Это мнѣніе объ ученіи св. Іустина въ настоящее время, кажется, уже всѣми оставлено. Engelhardt, op. cit. 143. «Конечно мнѣніе, что Іустинъ отождествляетъ Св. Духа съ Словомъ, ошибочно».

[1]) Dial. c. Tryph. n. 116. καὶ ὁ ἄγγελος τοῦ Θεοῦ, τουτέστιν ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐπιτιμᾷ αὐτῷ (τῷ διαβόλῳ), καὶ ἀφίσταται ἀφ' ἡμῶν». Здѣсь о Св. Духѣ не говорится ясно, но Неандеръ (Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Gotha. 1864. Bd. 2. S. 353) и Шване (S. 98) полагаютъ, что подъ ангеломъ здѣсь разумѣется Св. Духъ. Энгельгардтъ (S. 144) вслѣдъ за Земишемъ оспариваетъ это на томъ основаніи, что Іустинъ нигдѣ не приписываетъ Св. Духу охраны христіанъ въ борьбѣ со зломъ и значенія принципа нравственной жизни. Но это едвали справедливо: въ самомъ фактѣ крещенія во имя Отца и Сына и Св. Духа есть уже моментъ принципіальнаго отношенія Св. Духа къ нравственной жизни возрожденнаго человѣка (см. Apol. 1. n. 61). А приведенный выше отрывокъ взятъ изъ такого мѣста, гдѣ св. Іустинъ въ примѣненіи къ пророчеству Захаріи (гл. 3) раскрываетъ ученіе, соприкасающееся съ идеею возрожденія. По волѣ Отца благодатію Іисуса Христа вѣрующіе въ Него отлагаютъ нечистыя одежды грѣха. Діаволъ старается привлечь увѣровавшихъ на свою сторону; ангелъ, посылаемый Христомъ, поддерживаетъ ихъ въ борьбѣ со зломъ, и наконецъ, очищенные нравственно, они облекаются въ одежды, уготованныя Христомъ, и удостоиваются вѣчнаго царства. Это отложеніе нечистыхъ одеждъ съ цѣлію облеченія въ новыя представляетъ аналогію съ отложеніемъ ветхаго человѣка и облеченіемъ въ новаго въ крещеніи. Отецъ и Сынъ упомянуты; естественно ввести и третье Лице.

[2]) Alzog, Grundriss der Patrologie. Freiburg im Breisgau. 1869. S. 72. Сочиненія древн. христ. апологетовъ, пер. свящ. Преображенскимъ. Москва. 1867. стр. 6. Здѣсь кончина Татіана полагается около 175 г.

[3]) Alzog, S. 76. Seine πρεσβεία wurde im Jahre 176 oder 177 den Kaisern

антіохійскій († 181). Ихъ соединяетъ въ одну группу не только время ихъ жизни, но и замѣчательное сходство ихъ основнаго воззрѣнія на Слово; и если первый слѣдъ этого воззрѣнія можно находить уже у св. Іустина, то ихъ по всей справедливости можно назвать его продолжателями.

Остановимся сначала на томъ, что̀ составляетъ хотя, можетъ быть, лишь случайное различіе между ними.

Св. Іустинъ говорилъ, что Сынъ раждается не чрезъ отсѣченіе [1]), но далѣе этого отрицательнаго опредѣленія не шелъ и не далъ никакого термина, прямо противоположнаго слову „отсѣченіе“. Въ поясненіе того, какъ возможно рожденіе Сына безъ количественнаго измѣненія въ существѣ Отца, св. Іустинъ ссылался на аналогичный фактъ произнесенія человѣческаго слова безъ измѣненія его полноты въ умѣ того, кто его произноситъ [2]). Татіанъ воспользовался этими мыслями своего учителя и создалъ положительный терминъ, котораго нѣтъ у св. Іустина. Этотъ терминъ — μερισμός, вѣроятно не „дѣленіе“, а „сообщеніе“; но объясненіе его довольно туманно [3]).

M. Aurelius u. Commodus übergeben. У о. Преображенскаго (стр. 63) время появленія «прошенія» полагается между 166 и 177 гг.

[1]) Dial. c. Tr. n. 128. οὐ κατὰ ἀποτομὴν, ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας.

[2]) Dial. c. Tr. n. 61. (стр. 42 пр. 1).

[3]) Tatiani Assyrii oratio adv. graecos (Migne, s. gr. t. 6) n. 5. γέγονε δὲ κατὰ μερισμὸν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν. Τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται· τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προσλαβὸν, οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὅθεν εἴληπται πεποίηκε. Слово «μερισμός» понимаютъ различно: Dorner (I. 438): Abtheilung, nicht Abschneidung; Daniel (l. c. ap. Dorner): Mittheilung; Kuhn (S. 143) и Alzog (S. 75): Theilhaftwerden, nicht Trennung; Преображенскій: сообщеніе. Слово «μερισθέν» Бауръ (Lehre v. d. Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes. Tübingen. 1841. I. 178) переводитъ: das als Theil unterschiedene. Наименѣе ясное мѣсто «οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προσλαβὸν» Бауръ переводитъ: «das durch freie Selbstbestimmung die Ökonomie, die Vielheit in der Einheit hinzunimmt», и такимъ образомъ экономіею считаетъ самое внутреннее откровеніе Божества; Дорнеръ понимаетъ слово «οἰκονομία» въ смыслѣ откровенія (die Offenbarung), Кунъ въ смыслѣ міроправленія (der Haushalt der Welt), о. Преображенскій въ смыслѣ служенія. Смыслъ выраженія: «происшедшее чрезъ сообщеніе не производитъ недостатка въ томъ, откуда оно получено» разъясняется самимъ Татіаномъ: οὕτω καὶ ὁ Λόγος, προελθὼν ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς δυνάμεως, οὐκ ἄλογον πεποίηκε

Въ „прошеніи о христіанахъ“ Аѳинагора философа намѣчена замѣчательно полная программа догматическаго трактата о Троицѣ. „Христіане стремятся къ тому только, чтобы познать Бога и Его Слово, и какое единеніе Сына съ Отцемъ, какое общеніе Отца съ Сыномъ, что̀ такое Духъ, въ чемъ единство и различіе соединенныхъ Духа, Сына и Отца“ [1]). Къ сожалѣнію, эта программа далеко не выполнена въ сочиненіи Аѳинагора (что̀ впрочемъ достаточно объясняется самымъ характеромъ и задачею „прошенія о христіанахъ“), и на поставленные вопросы здѣсь даны лишь короткіе отвѣты. „Единство Бога Отца, Бога Сына и Духа Святаго—въ единствѣ и силѣ духа, Ихъ различіе—въ порядкѣ“ [2]). Единство и нераздѣльность Отца и Сына болѣе останавливаютъ на себѣ вниманіе Аѳинагора, чѣмъ ихъ различіе [3]). О вѣчномъ бытіи Слова онъ говоритъ яснѣе, чѣмъ св. Іустинъ [4]).

Въ посланіи св. Ѳеофила къ Автолику въ первый разъ встрѣчается слово „Троица“ (Τριάς) [5]). Въ отличіе отъ Аѳинагора,

---

τὸν γεγεννηκότα. καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγὼ λαλῶ, καὶ οὐ δήπου... κενὸς ὁ προσομιλῶν λόγου γίνομαι.

[1]) Это и слѣд. мѣста приводятся въ переводѣ о. Преображенскаго. Athenagorae legatio pro christianis (Migne, t. 6) n. 12. ὃν ἴσως Θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ Λόγον εἰδέναι, τίς ἡ τοῦ Παιδὸς πρὸς τὸν Πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ Πατρὸς πρὸς τὸν Υἱὸν κοινωνία, τί τὸ Πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις, καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ Πνεύματος, τοῦ Παιδὸς, τοῦ Πατρός.

[2]) n. 10. λέγοντας Θεὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν Θεὸν καὶ Πνεῦμα ἅγιον, δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν. Слово τάξις—единственное, которымъ Аѳинагоръ пользуется для означенія различія въ Троицѣ; любопытно однако, что онъ, все различіе поставляя въ порядкѣ, не держался его строго въ перечисленіи именъ божескихъ Лицъ: въ приведенномъ выше мѣстѣ (n. 12) Они перечисляются въ обратномъ порядкѣ.

[3]) n. 10. ἑνὸς ὄντος τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ· ὄντος δὲ τοῦ Υἱοῦ ἐν Πατρὶ καὶ Πατρὸς ἐν Υἱῷ, ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος. Въ n. 18 Сынъ называется нераздѣльнымъ отъ Отца (ἑνὶ Θεῷ καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ Λόγῳ Υἱῷ νοουμένῳ ἀμερίστῳ πάντα ὑποτέτακται).

[4]) Между тѣмъ какъ св. Іустинъ для означенія вѣчности Слова не употребляетъ другаго, болѣе точнаго и сильнаго выраженія, чѣмъ «Слово прежде всѣхъ тварей» (Apol. 2. n. 6), Аѳинагоръ говоритъ слѣдующее (n. 10): πρῶτον γέννημα τῷ Πατρὶ, οὐχ ὡς γενόμενον (ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ Θεὸς, νοῦς ἀΐδιος ὤν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν Λόγον, ἀϊδίως λογικὸς ὤν).

[5]) S. Theophili ep. antioch. (Migne, t. 6) ad Autolyc. l. 3. n. 15. αἱ τρεῖς ἡμέραι τῶν φωστήρων (leg. πρὸ τῶν φωστήρων) γεγονυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς Τριάδος, τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦ Λόγου αὐτοῦ, καὶ τῆς Σοφίας αὐτοῦ.

Θеофилъ останавливается не на единствѣ, а на различіи трехъ Лицъ Троицы; но термина, соотвѣтствующаго позднѣйшимъ ὑπόστασις или πρόσωπον, для означенія той стороны, по которой Богъ триченъ, у Θеофила еще нѣтъ. Различіе между Отцемъ и Сыномъ доводится до тѣхъ же предѣловъ, какъ и у св. Іустина,—до нѣкотораго ограниченія вездѣприсутствія Сына [1]).

---

[1]) ad Autol. l. 2. n. 22. «Ты скажешь мнѣ: Богъ, по твоимъ словамъ, не долженъ ограничиваться мѣстомъ (τὸν Θεὸν ἐν τόπῳ μὴ δεῖν χωρεῖσθαι); но какъ же ты теперь говоришь, что Онъ ходилъ въ раю?—Послушай, что я тебѣ скажу: Богъ и Отецъ всего необъятенъ и не находится въ какомъ либо мѣстѣ, ибо нѣтъ мѣста успокоенія Его (ὁ μὲν Θεὸς καὶ Πατὴρ τῶν ὅλων ἀχώρητός ἐστι, καὶ ἐν τόπῳ οὐχ εὑρίσκεται· οὐ γάρ ἐστι τόπος τῆς καταπαύσεως αὐτοῦ). Слово же Его, чрезъ которое Онъ все сотворилъ..., принявъ видъ Отца и Господа всего,—Оно ходило въ раю и бесѣдовало съ Адамомъ (ὁ δὲ Λόγος αὐτοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκε..., ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς... οὗτος παρεγίνετο εἰς τὸν παράδεισον ἐν προσώπῳ τοῦ Θεοῦ, καὶ ὡμίλει τῷ Ἀδάμ)... Адамъ услышалъ голосъ. А что же другое голосъ, какъ не Слово Бога, которое есть и Его Сынъ? (φωνὴ δὲ τί ἄλλο ἐστὶν, ἀλλ' ἢ ὁ Λόγος ὁ τοῦ Θεοῦ, ὅς ἐστι καὶ Υἱὸς αὐτοῦ;)... Итакъ Слово, которое есть Богъ и рождено отъ Бога (Θεὸς οὖν ὢν ὁ Λόγος, καὶ ἐκ Θεοῦ πεφυκώς), Отецъ вселенной, когда хочетъ, посылаетъ въ какое либо мѣсто (πέμπει αὐτὸν εἴς τινα τόπον), и Оно,... когда посылается, бываетъ и слышимо и видимо и находится въ извѣстномъ мѣстѣ (ἐν τόπῳ εὑρίσκεται)». Маранъ (nota ad. h. loc.) опять пытается все объяснить только личнымъ отношеніемъ Слова къ Отцу. Pater ergo in loco inveniri non potest, quia non potest esse vox sive Verbum alterius personae, nec Deus ex Deo genitus (dici)... quia Pater mitti non potest. Это объясненіе вполнѣ раздѣляетъ и Кунъ (S. 151), который приписываетъ воззрѣнію св. Θеофила то высокое преимущество, что, между тѣмъ какъ св. Іустинъ, имѣя въ виду доказать самостоятельное бытіе Слова, какъ отличнаго отъ Отца, различіе между Богомъ явленій и Богомъ невидимымъ обосновываетъ на абсолютной возвышенности Отца всего надъ всѣмъ пространственнымъ, и такимъ образомъ придаетъ своей мысли субординаціанскую наружность, у св. Θеофила этотъ призракъ субординаціонизма вполнѣ разсѣевается, такъ какъ все различіе между Богомъ неявляемымъ и являемымъ обосновывается на томъ, что Богъ откровенія есть Слово (Indem er (Justin)... die Behauptung hinstellte: der Vater des All könne vermöge seiner Erhabenheit über alles Räumliche nicht erscheinen; so umgab er jene Wahrheit mit einem subordinatianischen Schein; indem er die Persönlichkeit des Logos aufhellte, verhüllte er seine Göttlichkeit. Erst Theophilus hat jenen Schein völlig zerstreut). Шване признаетъ объясненіе Марана неприложимымъ къ данному случаю. И дѣйствительно содержаніе этого отдѣла можно передать въ такой схемѣ: нѣтъ, Богъ Отецъ выше всякаго мѣста, не можетъ находиться и не находится въ какомъ либо пространствѣ; пространственно является не Онъ, а Его Сынъ—Слово. Что дѣйствительно Слово являлось Адаму, это доказывается уже тѣмъ, что онъ услышалъ голосъ, т. е. Слово. А если

Обращаемся къ общему всѣмъ тремъ писателямъ воззрѣнію, которое послѣдовательно ими развивается, такъ что жившій позднѣе пополняетъ своего предшественника.

Вотъ въ какихъ словахъ оно является у Татіана:

„Богъ былъ въ началѣ, а начало это — какъ мы приняли — есть сила разума. Господь всего, Самъ будучи основаніемъ всего, былъ одинъ, такъ какъ творенія еще не было; а такъ какъ Онъ Самъ былъ силою и основаніемъ видимаго и невидимаго, то съ Нимъ (было) все. Ибо съ Нимъ чрезъ разумную силу существовало и Само Слово, которое было въ Немъ. Волею Его простаго существа проявляется Слово. И Слово произошло не напрасно: Оно становится первороженнымъ дѣломъ Отца [1])... Слово, въ началѣ рожденное, въ свою очередь произвело нашъ міръ“.

Оно говорило какъ Богъ, являлось въ видѣ (ἐν προσώπῳ) Отца, то это и естественно: Слово дѣйствительно Богъ, потому что рождено отъ Бога. Такимъ образомъ тѣ выраженія, которыя подчеркиваетъ Маранъ,—что Сынъ есть Слово Отца и отъ Него рожденъ, доказываютъ только то, что Богъ, явившійся Адаму, былъ Сынъ, а не Отецъ, и вовсе не видно, чтобы въ нихъ заключалась и причина того, что Отецъ не является въ пространствѣ, а Сынъ является: это различіе между Отцемъ и Сыномъ указывается просто какъ фактъ, а его причины остаются неизвѣстны.

[1]) Orat. adv. n. 5. Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ· ἀρχὴν δὲ λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν. Ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὅλων, αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις, κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγενημένην ποίησιν, μόνος ἦν· καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν, σὺν αὐτῷ τὰ πάντα· σὺν αὐτῷ γὰρ διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς καὶ ὁ Λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ, ὑπέστησε. θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ Λόγος. ὁ δὲ Λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας ἔργον πρωτότοκον τοῦ Πατρὸς γίνεται. Τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν... n. 7. Λόγος γὰρ ὁ ἐπουράνιος, πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ Πατρὸς (n. 4. πνεῦμα ὁ Θεὸς), καὶ Λόγος ἐκ τῆς λογικῆς δυνάμεως (n. 5. ὁ Λόγος, προελθὼν ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς δυνάμεως), κατὰ τὴν τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν Πατρὸς μίμησιν, τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν. Въ этомъ не вполнѣ ясномъ изложеніи можно различать слѣдующіе главные моменты: Богъ есть духъ, и одно изъ важнѣйшихъ Его опредѣленій есть сила разума, δύναμις λογικὴ (n. 5, n. 7; n. 5 λόγου δύναμις). Въ началѣ—Онъ одинъ: міръ еще въ дѣйствительности не существуетъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Богъ и не одинъ: съ Нимъ все, потому что въ Его разумной силѣ и самый міръ уже существуетъ идеально, въ возможности (Богъ—πᾶσα δύναμις; Alzog: insofern Alles... potentialiter (und idealiter zugleich) in ihm seinen Grund hat.). Вслѣдствіе той же разумной силы Бога (διὰ λογικῆς δυνάμεως, хотя, можетъ быть, и не въ томъ же смыслѣ, въ какомъ все) съ Нимъ и въ Немъ существуетъ Его Логосъ. По волѣ Бога Логосъ выступаетъ изъ Него и творитъ міръ. Въ этотъ моментъ

„Сынъ Божій“, — пишетъ Аѳинагоръ,—есть Слово Отца, какъ идея и дѣйственная сила, ибо по Нему и чрезъ Него все произошло [1]), потому что Отецъ и Сынъ—одно, и Сынъ въ Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ по единству и силѣ духа; Сынъ Божій — умъ и Слово Отца. Если же вамъ желательно знать, что такое Сынъ [2]), то я скажу кратко: Онъ есть первое рожденіе Отца не потому, что Оно произошло,—(нѣтъ!) Богъ, какъ вѣчный умъ и вѣчно словесный, искони имѣлъ Самъ въ Себѣ Слово [3]),—но потому, что Онъ исшелъ (отъ Него), чтобы быть идеею и дѣйственною силою [4]) для всѣхъ матеріальныхъ вещей, которыя находились еще въ видѣ безкачественной природы“.

Наконецъ у св. Ѳеофила это воззрѣніе является съ тою терминологіею, которая навсегда осталась за нимъ въ наукѣ [5]).

Своего бытія, Логосъ исшедшій (προελθών), родившійся (n. 5. ἐν ἀρχῇ γεννηθείς. n. 7. γεννήσαντος), есть д у х ъ происшедшій отъ Бога, есть Логосъ ἐκ τῆς λογικῆς δυναμέως (не διὰ τῆς λογικῆς δυνάμεως). Онъ творитъ человѣка, п о д р а ж а я Своему Отцу. Словомъ, въ этотъ моментъ Логосъ характеризуется чертами, отличающими Его какъ особую ипостась, не тождественную съ Отцемъ. Отмѣтимъ еще одну особенность: Логосъ не называется нигдѣ Сыномъ, но Богъ въ отношеніи къ Нему называется Отцемъ съ замѣчательнымъ постоянствомъ съ того момента, какъ Логосъ выступаетъ изъ Бога, становится первороднымъ дѣломъ Отца. Всѣ эти черты напоминаютъ Тертулліана.

[1]) Legat. n. 10. ἔστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ Λόγος τοῦ Πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ. Πρὸς αὐτοῦ (fort. legend. αὐτὸν) γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ. См. стр. 57 пр. 3.

[2]) Παῖς.

[3]) См. стр. 57 пр. 4.

[4]) ὡς... ἰδέα καὶ ἐνέργεια εἶναι προελθών. Успѣхъ въ изложеніи ученія о Логосѣ у Аѳинагора обнаруживается на двухъ пунктахъ: бытіе Логоса самымъ яснымъ образомъ обосновывается на опредѣленіи Бога какъ ума, затѣмъ въ Самомъ Логосѣ отчетливо различаются двѣ стороны: Онъ — идея и энергія, т. е. носитель идеальнаго первообраза, по которому (πρὸς αὐτὸν γὰρ) сотворенъ міръ, и дѣйствующая сила, которою (δι' αὐτοῦ)онъ сотворенъ.

[5]) ad Autol. l. 2. n. 22. ὁ Λόγος ὁ τοῦ Θεοῦ, ὅς ἐστι καὶ Υἱὸς αὐτοῦ... ἀλήθεια διηγεῖται τ ὸ ν Λ ό γ ο ν, τὸν ὄντα διαπαντὸς ἐ ν δ ι ά θ ε τ ο ν ἐν καρδίᾳ Θεοῦ. Πρὸ γάρ τι γίνεσθαι, τοῦτον εἶχε σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα. Ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ Θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο (n. 10. ἔχων οὖν ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ Λ ό γ ο ν ἐ ν δ ι ά θ ε τ ο ν ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ Σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων), τοῦτον τὸν Λόγον ἐγεννησε π ρ ο φ ο ρ ι κ ὸ ν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ Λόγου, ἀλλὰ Λόγον γεννήσας, καὶ τῷ Λογῳ αὐτοῦ διαπαντὸς ὁμιλῶν (n. 10. οὐ γὰρ ἦσαν

„Прежде нежели что либо произошло, Богъ имѣлъ совѣтникомъ Слово, сокрытое въ сердцѣ Его,—Слово, которое есть Сынъ Его, — такъ какъ Онъ есть Его умъ и мысль. Когда же Богъ восхотѣлъ сотворить то, что́ Онъ опредѣлилъ: то, имѣя Свое внутреннее (ἐνδιάθετον) Слово въ собственныхъ нѣдрахъ, Онъ родилъ Его, проявивъ Его вмѣстѣ съ Своею Премудростію прежде всего,— Онъ родилъ это (т. е. ἐνδιάθετον) Слово, внѣ проявленное, (προφορικόν), перворожденное всей твари, но и Самъ не лишился Слова, но родилъ Слово и всегда бесѣдуетъ съ Своимъ Словомъ. Посему насъ учатъ священныя писанія и всѣ духоносцы, изъ коихъ Іоаннъ говоритъ: „въ началѣ было Слово, и Слово было у Бога“, показывая, что исперва былъ одинъ только Богъ и въ Немъ Слово [1]); потомъ говоритъ: „и Богъ было Слово; все произошло чрезъ Него“.

Такимъ образомъ всѣ разсматриваемые писатели различаютъ въ существованіи Слова два періода; приблизительнымъ пограничнымъ пунктомъ между ними является фактъ сотворенія міра. Въ отношеніи къ Слову это фактъ внѣшній, но въ тѣсной связи съ нимъ стоитъ фактъ внутренней жизни Самого Слова, — Его рожденіе отъ Отца: для того, чтобы сотворить міръ, Слово раждается отъ Отца. Изъ этого видно, что актъ рожденія Слова разсматриваемые писатели поняли не такъ, какъ другіе учители, воззрѣніе которыхъ признается единственно правильнымъ и церковнымъ. Два пункта, въ которыхъ обнаруживается разность между тѣмъ и другимъ воззрѣніемъ, уже намѣчены. Разсматриваемые древніе писатели представляютъ рожденіе Сына не какъ моментъ внутренняго самооткровенія Божества, необходимо предполагаемый самымъ существомъ Отца. Что Богъ по самому существу Своему, а не вслѣдствіе своего отношенія къ міру, долженъ имѣть Слово, это высказывается ясно (у Аѳинагора); но что Богъ родилъ бы Сына, еслибы даже не было никакого міра, что въ самомъ существѣ Бога, а не въ Его отношеніи къ міру, лежитъ основаніе рожде-

---

οἱ προφῆται ὅτε ὁ κόσμος ἐγίνετο, ἀλλὰ ἡ Σοφία ἡ ἐν αὐτῷ οὖσα ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ ὁ Λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ ὁ ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ).

[1]) n. 22. ὅτι ἐν πρώτοις ἦν ὁ Θεὸς μόνος καὶ ἐν αὐτῷ ὁ Λόγος.

нія Сына, эта мысль по меньшей мѣрѣ остается совершенно въ тѣни; напротивъ въ полномъ свѣтѣ выступаетъ другое представленіе: восхотѣлъ Богъ сотворить міръ — и родилъ Сына, и Онъ исшелъ отъ Отца, чтобы быть идеею и творческою силою, чтобы создать міръ. Кажется, этимъ сказано больше, чѣмъ сколько требуетъ практическое религіозное міровоззрѣніе, которое не задается представленіемъ о Богѣ внѣ Его отношенія къ міру: значеніе міра въ воззрѣніи разсматриваемыхъ писателей нѣсколько преувеличено, и сходство между ихъ взглядомъ и тѣмъ, какой проводила философія той эпохи, настолько замѣтно, что можно предполагать зависимость перваго отъ послѣдняго. Затѣмъ, по ихъ представленію, рожденіе Сына не есть актъ вѣчный, какъ самое бытіе Слова, это даже не первый логическій (исходный) моментъ Его существованія: прежде чѣмъ быть рожденіемъ Отца, Слово уже существуетъ въ Немъ. Но, вслѣдствіе этого, внутреннее значеніе акта рожденія Слова становится совершенно непонятнымъ. Этотъ актъ конечно не измѣняетъ ни тождества Слова съ Самимъ Собою — Λόγος προφορικός есть то самое Слово, которое уже существуетъ какъ Λόγος ἐνδιάθετος — ни Его отношенія къ Отцу, насколько оно уяснено этими писателями, — Отецъ не лишается Своего Слова и всегда бесѣдуетъ съ Нимъ, и Оно не разлучается отъ Отца. Но что́ всего замѣчательнѣе,—самое отношеніе Бога и Слова какъ Отца и Сына, повидимому, не ставится въ полную зависимость отъ факта рожденія Слова: по крайней мѣрѣ не видно, чтобы Аѳинагоръ и св. Ѳеофилъ называли Сыномъ только Λόγος προφορικός. Такимъ образомъ все, что́ обусловливается фактомъ рожденія, сводится къ тому, что Λόγος ἐνδιάθετος сталъ Λόγος προφορικός, т. е. Слово внутреннее, сокрытое, проявилось, стало въ отношеніе къ міру; но эта единственная понятная сторона факта лежитъ уже за предѣлами ученія о Троицѣ имманентной, а затѣмъ остается лишь простая перемѣна техническихъ названій. Словомъ, уяснить смыслъ различія между Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός внѣ факта откровенія Слова, внѣ Его отношенія къ міру, понять значеніе рожденія Слова во внутреннемъ бытіи Его, въ имманентной жизни троичнаго Бога,—кажется, нѣтъ возможности. Нѣтъ доста-

точно ясныхъ данныхъ и для рѣшенія глубоко важнаго вопроса о томъ, имѣлъ ли ипостасное бытіе Λόγος ἐνδιάθετος. Его не рѣшаетъ категорически въ положительномъ смыслѣ то, что у св. Θеофила Λόγος ἐνδιάθετος называется „совѣтникомъ Отца“ [1]); въ свою очередь и то, что Татіанъ, повидимому, не полагаетъ никакого различія между идеальнымъ существованіемъ міра до его сотворенія и бытіемъ Сына διὰ λογικῆς δυνάμεως до Его проявленія, не уполномочиваетъ на рѣшительное заключеніе, что для Татіана Λόγος ἐνδιάθετος реально и ипостасно существовалъ столь же мало, какъ и міръ до сотворенія [2]). То безспорно, что эти писатели въ своемъ ученіи о Словѣ отправляются отъ представленія о Немъ, какъ томъ свойствѣ духовной природы Отца, въ силу котораго Онъ есть существо разумное: отдѣлить отъ Бога Его Слово значитъ представить Бога существомъ неразумнымъ (ἄλογον). Слово, такимъ образомъ, есть свойство или дѣятельность (какъ φρόνησις) духовной природы Отца. Этимъ, повидимому, сказано и то, что Слово—неипостасно, безлично. Нельзя отрицать, что такое воззрѣніе на Слово не свободно отъ подобной опасности [3]). Но не забудемъ,

---

[1]) В. Снегиревъ, Ученіе о Лицѣ І. Христа. 1871. стр. 154. «Выраженіе «σύμβουλος», прилагаемое къ Слову, называемому у Θеофила ἐνδιάθετος, ясно показываетъ, что онъ представляетъ Сына существующимъ лично и предвѣчно рожденнымъ и раждающимся отъ Отца». Между тѣмъ Петавій (op. cit. p. 22) приходитъ къ совершенно противоположному заключенію и думаетъ, что Λόγος ἐνδιάθετος ipsa Dei est essentia, sive mens illius, unde habet, ut λογικὸς nominetur. И въ самомъ дѣлѣ въ словѣ «σύμβουλος» на первый планъ выдвигается не тотъ признакъ, что совѣтующій есть особая личность, не тождественная съ тѣмъ, кому онъ совѣтуетъ, а тотъ моментъ, что «совѣтникъ» есть «мысль и умъ» (см. стр. 60 пр. 5). Притомъ же то обстоятельство, что лишь Λόγος προφορικὸς называется Λόγος Θεός, а Λόγος ἐνδιάθετος только Λόγος ἐν Θεῷ (стр. 61. пр. 11), затемняетъ тотъ ясный смыслъ, какой усматриваютъ въ словѣ «σύμβουλος».

[2]) В. Снегиревъ, стр. 149. Можетъ быть, съ точки зрѣнія Татіана слѣдовало бы сказать, что идеальный міръ есть мыслимый объектъ разумной силы Отца, а Λόγος ἐνδιάθετος содержится въ ней какъ интегрирующій моментъ ея.

[3]) S. Athanasii M. c. arian. oratio 4, n. 1. 2. 4. Здѣсь Аѳанасій В. заключая отъ опредѣленія Бога какъ премудраго и разумнаго (λογικὸς) къ бытію Премудрости и Слова, предвидитъ и то, что Премудрость Божію могутъ почесть за неипостасное качество природы Самаго Отца (n. 4. εἰ δὲ φήσαιεν, ὡς ποιότητα εἶναι ἐν τῷ Πατρὶ τὴν σοφίαν. [n. 2. ὄνομα μόνον ἐστὶ—σοφία, οὐχ ὑφέστηκε δέ).

что и „отецъ православія“ Аѳанасій Великій стоялъ за это воззрѣніе и былъ ревностнымъ защитникомъ ипостаснаго бытія Слова [1]). Слѣдовательно предполагаемая опасная сторона этого воззрѣнія не составляетъ его необходимой принадлежности. Если же обратимся къ самимъ разсматриваемымъ писателямъ, то не найдемъ у нихъ ничего такого, что̀ приводило бы ихъ къ отрицанію ипостасности Слова въ первомъ моментѣ Его бытія. Мысль, что Λόγος προφορικός можетъ быть и ипостасію, представляется удобопріемлемою. Однако же и въ этотъ, вторичный моментъ Своего бытія Слово не перестаетъ быть въ Отцѣ какъ Его свойство: разумность природы Бога по прежнему ставится въ зависимость отъ присутствія въ Немъ Слова. Такимъ образомъ не видно, чтобы представленіе Слова какъ свойства божественной природы стояло въ діаметральной противоположности съ другимъ воззрѣніемъ на Слово, какъ на существующее для Себя. И если ипостасный характеръ въ Словѣ проявленномъ (προφορικός) выступаетъ яснѣе, чѣмъ въ Словѣ внутреннемъ (προφορικός); то еще нѣтъ основанія возводить эту разность въ противоположность, изъ различія градальнаго дѣлать генетическое и, приписывая ипостась Слову проявленному, отрицать ее въ Словѣ внутреннемъ.—Все это заставляетъ воздержаться отъ всякихъ рѣшительныхъ сужденій по данному вопросу. И рѣшительное утвержденіе и рѣшительное отрицаніе едвали будутъ умѣстны, когда рѣчь идетъ о мнѣніяхъ писателей, которые для выраже-

---

[1]) Orat. adv. c. arian. 4. n. 2. οὔτε γὰρ ὁ Λόγος κεχώρισται τοῦ Πατρὸς, οὔτε ὁ Πατὴρ ἄλογος πώποτε ἦν ἢ ἐστιν. n. 4. λεκτέον οὖν· ὁ Θεὸς σοφὸς καὶ οὐκ ἄλογός ἐστιν, ἢ τοὐναντίον ἄσοφος καὶ ἄλογος. Εἰ μὲν οὖν τὸ δεύτερον, αὐτόθεν ἔχει τὴν ἀτοπίαν· εἰ δὲ τὸ πρῶτον, ἐρωτητέον, πῶς ἐστι σοφὸς, καὶ οὐκ ἄλογος· πότερον ἔξωθεν ἐσχηκὼς τὸν Λόγον και τὴν Σοφίαν, ἢ ἐξ ἑαυτοῦ; Впрочемъ св. Аѳанасій несогласенъ съ тѣмъ, что премудрость есть качество Божіе: Богъ премудръ, но Онъ не премудрость, и не имѣетъ въ Себѣ премудрости какъ неипостаснаго свойства Своей природы; потому что это было бы несогласно съ высочайшею простотою существа Божія, къ которому качество (ποιότης) относилось бы какъ случайный признакъ (συμβεβηκός), и Богъ оказался бы сложеннымъ изъ сущности и качества (n. 2. εὑρεθήσεται γὰρ σύνθετος ὁ Θεὸς ἐξ οὐσίας καὶ ποιότητος... ἡ θεία μονὰς... σύνθετος... τεμνομένη εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηκός). Но такъ какъ Богъ, какъ премудрый, предполагаетъ бытіе премудрости и долженъ имѣть ее; то необходимо, чтобы это была Премудрость ипостасная, οὐσιώδης Σοφία, καὶ ἐνούσιος Λόγος, καὶ ὢν Υἱὸς.

нія понятія о бытіи—допустимъ—ипостасномъ не знаютъ другаго слова, кромѣ мало понятнаго „τάξις,“ которые самое сильное выраженіе этого понятія даютъ лишь въ формѣ аналогіи [1]).

Ученіе разсматриваемыхъ писателей о Св. Духѣ и неполно и неясно. У Татіана все болѣе важное въ этомъ отношеніи заключается въ одной фразѣ: „Души, отвергнувшія служителя пострадавшаго Бога“ (изъ предъидущаго ясно, что этотъ служитель—Св. Духъ) „показали себя болѣе богоборцами, нежели богочтителями“ [2]). Аѳинагоръ о Св. Духѣ говоритъ въ тѣхъ самыхъ выра-

---

[1]) См. стр. 57 пр. 5. Св. Ѳеофилъ продолжаетъ: τετάρτῳ δὲ τύπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεὴς τοῦ φωτὸς, ἵνα ᾖ Θεὸς, Λόγος, Σοφία, ἄνθρωπος. Διὰ τοῦτο καὶ τῇ τετάρτῃ ἡμέρᾳ ἐγεννήθησαν φωστῆρες.

[2]) Or. adv. graec. n. 13. αἱ μὲν πειθόμεναι (ψυχαὶ) ἐφείλκοντο Πνεῦμα συγγενὲς, αἱ δὲ μὴ πειθόμεναι καὶ τὸν διάκονον τοῦ πεπονθότος Θεοῦ παραιτούμεναι, θεομάχοι μᾶλλον ἢπερ θεοσεβεῖς ἀνεφαίνοντο. Въ общемъ ученіе о Св. Духѣ у Татіана имѣетъ весьма своеобразный характеръ. Есть два различные духа: міровой духъ, проходящій (διῆκον) чрезъ всю матеріальную природу, и духъ божественный, или Самъ Богъ (πνεῦμα ὁ Θεός. n. 4). Отъ Бога раждается Слово, которое есть также духъ (n. 7). Слово творитъ человѣка, въ которомъ два духа: душа, въ которой выражается связь человѣка съ матеріальною природою, и духъ, по которому онъ является существомъ высшимъ, чѣмъ матеріальное; этотъ духъ въ собственномъ смыслѣ есть носитель образа и подобія Божія въ человѣкѣ (n. 12. δύο πνευμάτων διαφορὰς ἴσμεν ἡμεῖς, ὧν τὸ μὲν καλεῖται ψυχή· τὸ δὲ μεῖζον μὲν τῆς ψυχῆς, Θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις. Ἑκάτερα δὲ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τοῖς πρώτοις ὑπῆρχεν, ἵνα τὸ μέν τι ὦσιν ὑλικοὶ, τὸ δὲ ἀνώτεροι τῆς ὕλης). Первый духъ тождественъ съ самою природою человѣка, второй не составляетъ ея неотъемлемой принадлежности: это — божественный Духъ, данный душѣ для нравственнаго руководства, и потому съ паденіемъ человѣка чрезъ непослушаніе, Духъ отдѣляется отъ души (n. 13. συζυγίαν κεκτημένη (ψυχὴ) τὴν τοῦ θείου Πνεύματος, ἀνέρχεται δὲ πρὸς ἅπερ αὐτὴν ὁδηγεῖ χωρία τὸ Πνεῦμα. Γέγονε μὲν οὖν συνδίαιτον ἀρχῆθεν τὸ πνεῦμα (такъ у Миня; но это различіе сдѣлано безъ достаточныхъ основаній, и потому слѣдовало бы, какъ и дальше, писать «τὸ Πνεῦμα») τῇ ψυχῇ· τὸ δὲ πνεῦμα ταύτην ἔπεσθαι μὴ βουλομένην αὐτῷ καταλέλοιπεν. n.7. καὶ ὁ μὲν κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ γεγονὼς, χωρισθέντος ἀπ' αὐτοῦ τοῦ Πνεύματος τοῦ δυνατωτέρου, θνητὸς γίνεται). Вся задача нравственной жизни падшаго человѣка, поэтому, состоитъ въ томъ, чтобы возстановить этотъ нарушенный, но нѣкогда существовавшій союзъ души съ духомъ, т. е. Св. Духомъ, и чрезъ Его посредство вступить въ общеніе съ Богомъ (n. 13 (ψυχὴ) ζητοῦσα τὸν Θεόν n. 15. καὶ χρὴ λοιπὸν ἡμᾶς ἅπερ ἔχοντες ἀπολωλέκαμεν, τοῦτο νῦν ἀναζητεῖν, ζευγνύναι τε τὴν ψυχὴν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ, καὶ τὴν κατὰ Θεὸν συζυγίαν πραγματεύεσθαι... κατοικεῖν ἐν αὐτῷ (τῷ ἀνθρώπῳ) βούλεται Θεὸς διὰ τοῦ πρεσβεύοντος Πνεύματος). Все это даетъ право не колеблясь заключить что для Татіана тотъ духъ человѣческій, въ которомъ отразился образъ Бо-

женіяхъ, противъ которыхъ полемизировалъ св. Іустинъ [1]). „Утверждаемъ, что и Самъ Духъ Святый, дѣйствующій въ пророкахъ есть истеченіе Бога,—истекаетъ и возвращается, какъ солнечный лучъ“ [2]). Если подъ этими выраженіями и не скрывается та мысль, которую опровергалъ св. Іустинъ,—отрицаніе самостоятельнаго бытія Св. Духа, то все же никакъ нельзя назвать ихъ и точными и удовлетворительными.—Наконецъ и св. Θеофилъ на этомъ пунктѣ отступаетъ отъ своей обычной точности: замѣнивъ названіе „Св. Духъ“ словомъ „Премудрость“, онъ однако же продолжаетъ называть Премудростію и Сына [3]). Духъ - Премудрость, какъ и Сынъ-Слово, существуетъ въ Богѣ и вмѣстѣ съ Сыномъ проявлена предъ сотвореніемъ міра [4]).

За св. Θеофиломъ († 181) по времени, но не по направленію въ ученіи о Словѣ, слѣдуетъ св. Ириней ліонскій († 202), написавшій „обличеніе и опроверженіе лжеименнаго гносиса“.

Образъ мыслей тѣхъ, съ которыми полемизировалъ св. Ириней, отрицательно отразился и на его собственномъ изложеніи ученія церкви о св. Троицѣ. Онъ имѣлъ дѣло съ людьми, которые съ большою своеобразностью воспользовались идеею о полнотѣ жизни Божества: они искали ея выраженія не въ трехъ ипостасяхъ, а въ рядѣ существъ, въ различной степени совершенныхъ, изли-

---

жій, представляется не нераздѣльною частью самаго человѣческаго существа, а Св. Духомъ, служителемъ пострадавшаго Бога, посредникомъ между Богомъ и душею человѣка, сроднымъ ей.

[1]) Dial. c. Tr. n. 128.

[2]) n. 10. καίτοι καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς ἅγιον Πνεῦμα ἀπόῤῥοιαν εἶναί φαμεν τοῦ Θεοῦ, ἀποῤῥέον καὶ ἐπαναφερόμενον, ὡς ἀκτῖνα ἡλίου.

[3]) ad Autol. l. 2. n. 10. οὗτος (ὁ Λόγος) οὖν, ὢν Πνεῦμα Θεοῦ (cfr. Tatian. adv. graec. n. 7), καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία, καὶ δύναμις Ὑψίστου κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας. n. 22. ὁ δὲ Λόγος αὐτοῦ, δύναμις ὢν καὶ σοφία, παρεγίνετο εἰς τὸν παράδεισον. Однако въ n. 10 и n. 15 (см. стр. 60 пр. 5), Премудрость—Духъ столь ясно отличается отъ Слова, что непонятно, какъ могъ Петавій (p. 23) подумать, что Θеофилъ Св. Духа слилъ съ Сыномъ. Если основываться на смѣшеніи названій, то пришлось бы сказать, что Аѳинагоръ и Отца сливаетъ съ Сыномъ и Духомъ, потому что Сынъ называется Λόγος и Св. Духъ—Πνεῦμα, а въ legat. n. 16 сказано: πάντα γὰρ ὁ Θεός ἐστιν αὐτὸς αὐτῷ, φῶς ἀπρόσιτον, κόσμος τέλειος, πνεῦμα, δύναμις, λόγος.

[4]) n. 10. см. стр, 60 пр. 5.

вающихся изъ единой божественной сущности, которыхъ гностики насчитывали цѣлые десятки и даже сотни. Далѣе, желая уяснить тайну этихъ порожденій, гностики употребили въ дѣло всѣ средства, которыя давало человѣческое воззрѣніе, и говорили, напр., о рожденіи Сына отъ Отца такъ рѣшительно, „какъ будто они сами были при этомъ акушерами [1])“. Эти особенности гностическихъ системъ на матеріальной сторонѣ ученія св. Иринея отразились тѣмъ, что онъ доказываетъ преимущественно единство Отца, Сына и Св. Духа, а не Ихъ дѣйствительное бытіе какъ трехъ самостоятельныхъ недѣлимыхъ, на формальной сторонѣ тѣмъ, что св. Ириней крайне недовѣрчиво смотритъ на человѣческое слово и избѣгаетъ употребленія выраженій съ характеромъ терминовъ, и, относясь отрицательно къ гностическимъ выраженіямъ, не даетъ въ замѣнъ ихъ положительныхъ формулъ церковнаго ученія.

По мысли св. Иринея слѣдуетъ благоговѣйно преклониться предъ такою высокою тайною вѣры, какъ догматъ о рожденіи Сына Божія, не пытаясь разслѣдовать, какимъ образомъ Сынъ родился отъ Отца (quomodo ergo Filius prolatus a Patre est?). Quomodo этого факта не знаетъ никто: ни ангелы, ни архангелы, ни начала, ни власти; знаетъ только родившій Отецъ и рожденный Сынъ, и всѣ человѣческія усилія постигнуть эту тайну, безполезны до глупости [2]). Назовемъ ли мы рожденіе Сына prolatio, или emissio, или nuncupatio, или adapertio, сущность дѣла останется та же: мы употребили новое слово, но воспользоваться его смысломъ для уясненія догмата, перенести этотъ смыслъ на рожденіе Сына, мы не имѣемъ права: точное и содержательное въ приложеніи къ человѣку, къ его сложной и страстной при-

---

[1]) adv. haeres. 2, 28, 6. Non ergo magnum quid invenerunt, qui emissiones excogitaverunt, neque absconditum mysterium, si id quod ab omnibus intelligitur, transtulerunt in Unigenitum Dei Verbum: et quem inenarrabilem et innominabilem vocant, hunc quasi ipsi obstetricaverint, primae generationis ejus prolationem et generationem enunciant, adsimilantes eum hominum verbo emissionis (προφορικῷ. Gieseler).

[2]) adv. haer. 2, 28, 6. quicunque nituntur generationes et prolationes enarrare non sunt compotes sui, ea quae inenarrabilia sunt, enarrare promittentes.

родѣ,—слово теряетъ свой смыслъ, когда оно прилагается къ Богу. Возьмемъ слово „emissio“. Оно возбуждаетъ мысль о существѣ сложномъ и тѣлесномъ, ведетъ къ представленію, что производящій отдѣляется отъ произведеннаго [1]). „Но Отецъ весьма далекъ отъ чувствъ и страстей, бывающихъ у людей: Онъ простъ, несложенъ, равночлененъ и весь Себѣ подобенъ и равенъ“ [2]). Далѣе „emissio“, по точному смыслу, есть обнаруженіе производимаго внѣ производящаго [3]), тѣсно связано съ представленіемъ о пространствѣ, въ которое производящій испускаетъ то, что онъ производитъ. „Но что́ существовало прежде Ума Божія, во что бы Онъ вышелъ? И какъ велико то мѣсто, которое вмѣстило бы Умъ Божій“ [4])? Словомъ, слѣдуетъ допустить одно изъ двухъ: или Богъ объятъ пустотою, если Онъ дѣйствительно производитъ (emittit) Свой Умъ, или же Умъ произведенъ не внѣ Отца (extra Patrem), но въ Самомъ Отцѣ (in ipso Patre). Но первое невозможно, а второе лишаетъ смысла самое слово „emissio“ [5]).

Столь же мало ведетъ къ цѣли и объясненіе рожденія Сына аналогіею съ произнесеніемъ слова. Кто не знаетъ, что человѣкъ иногда покоится и молчитъ, иногда говоритъ и дѣйствуетъ [6])? Кто не знаетъ, что слово раждается отъ мышленія (ex cogitatione) [7])? Все это справедливо, но лишь относительно человѣческой природы. Ея ограниченность обусловливаетъ то, что человѣческое слово не успѣваетъ слѣдить за быстрымъ полетомъ мысли и такимъ образомъ обнаруживается различіе человѣческаго логоса, какъ мыслящаго начала, отъ лого-

---

[1]) adv. h. 2, 13, 5. compositus est et corporalis intelligitur, ut sit separatim quidem qui emisit, Deus, separatim autem qui emissus est, sensus.

[2]) adv. h. 2, 13, 3. multum enim distat Pater ab his, quae proveniunt in hominibus affectionibus et passionibus; et simplex et non compositus et similimembrius et totus ipse sibimet ipsi similis et aequalis est.

[3]) adv. h. 2, 13, 6. emissio enim est ejus, quod emittitur, extra emittentem manifestatio.

[4]) adv. h. 2, 13, 5.

[5]) adv. h. 2, 13, 6.

[6]) adv. h. 2, 28, 4.

[7]) adv. h. 2, 28, 6.

са, какъ органа выраженія разума [1]), и устанавливается послѣдовательность слова за мыслію во времени [2]). Но подобное различіе между словомъ и разумомъ теряетъ свой смыслъ, когда его хотятъ перенести на Бога. „Богъ, будучи весь Умъ и весь Слово, то и говоритъ, что мыслитъ, и то мыслитъ, что говоритъ. Ибо Его мысль есть Его Слово, и Слово есть Умъ, и всеобъемлющій Умъ есть Самъ Отецъ [3])“. „Онъ—весь Умъ и весь Слово, и въ какомъ отношеніи есть Умъ, въ такомъ есть и Слово, и не имѣетъ въ Себѣ ничего древнѣйшаго или позднѣйшаго, ничего различнаго, но пребываетъ вполнѣ Себѣ равнымъ, одинаковымъ и единымъ, а потому въ Богѣ не имѣетъ мѣста произведеніе (Слова) въ такой постепенности“. Слово Божіе вѣчно (aeternum Verbum) и не имѣетъ начала и порядка произведенія. Иначе „чѣмъ же будетъ различаться Слово Божіе, или лучше Самъ Богъ, который есть Слово, отъ котораго Слово,—отъ слова человѣческаго, если Оно имѣетъ одинъ и тотъ же порядокъ рожденія“ [4])?

Такимъ образомъ критика понятія „emissio“ приводитъ къ заключенію, что рожденіе Сына чуждо пространственнаго характера, а критика представленій, вызываемыхъ воззрѣніемъ на Сына, какъ на Слово Божіе, даетъ тотъ результатъ, что Слово Божіе вѣчно, что Сынъ всегда существуетъ съ Отцемъ [5]). Еще никогда у предшествующихъ христіанскихъ писателей эти мысли не были

---

[1]) adv. h. 2, 28, 4.

[2]) adv. h. 2, 13, 8.

[3]) adv. h. 2, 28, 5. Deus autem totus existens mens et totus existens Logos (2, 13, 8. Deus, totus Nus et totus Logos quum sit), quod cogitat, hoc et loquitur, et quod loquitur cogitat. Cogitatio enim ejus Logos, et Logos mens, et omnia concludens mens est Pater.

[4]) adv. h. 2, 13, 8. totus ille sensus et totus verbum, et in quo sensus est in hoc et verbum... In eo (Deo)... nec aliud antiquius nec posterius, aut aliud alterius habente in se, sed toto aequali et simili et uno perseverante, jam non talis hujus ordinationis sequitur emissio... Et in quo distabit Dei Verbum, imo magis ipse Deus, quum sit Verbum (a quo Verbum), a verbo hominum, si eamdem habuerit ordinationem et emissionem generationis?

[5]) 2, 25, 3. Non infectus es, o homo, neque semper coëxistens sicut proprium ejus (Dei) Verbum. 2, 30, 9. Semper coëxistens Filius Patri... Verbum, i. e. Filius, semper cum Patre erat.

изложены съ такою полнотою, съ какою онѣ развиты въ сочиненіи св. Иринея: его предшественники, можно сказать, только высказываютъ то, что онъ доказываетъ. Кромѣ того, ученіе о вѣчности Слова въ изложеніи св. Иринея не затемняется представленіемъ о различіи Λόγος προφορικός отъ Λόγος ἐνδιάθετος; св. Ириней вполнѣ свободенъ отъ этого мнѣнія и даже подрываетъ его въ самомъ корнѣ, разоблачая его антропоморфическую подкладку. Къ сожалѣнію, эта свѣтлая сторона богословія св. Иринея не сдѣлалась общимъ достояніемъ послѣдующей христіанской литературы, и весьма видные ея представители возвращаются къ точкѣ зрѣнія Татіана, Аѳинагора и св. Ѳеофила, которая не вносила въ христіанское богословіе ничего кромѣ спутанныхъ понятій о рожденіи и даже самомъ существѣ Сына.

Въ ученіи св. Иринея о рожденіи Слова обращаетъ на себя вниманіе еще одинъ пунктъ высокой важности. Полемизируя противъ гностическаго представленія объ эонахъ, какъ существахъ, исходящихъ изъ одного божественнаго начала, но тѣмъ не менѣе весьма различныхъ между собою по степени ихъ совершенства и вѣдѣнія, св. Ириней твердо высказываетъ мысль, что рожденіе эоновъ, подъ какими бы разнообразными формами его ни представляли, можетъ быть только рожденіемъ изъ существа Отца, слѣдовательно эоны должны быть единосущны своему началу и обладать по крайней мѣрѣ основными чертами совершенствъ его природы [1]). Будемъ ли мы представлять рожденіе эоновъ аналогичнымъ съ рожденіемъ человѣка отъ человѣка, необходимо признать, что эоны или одного существа съ Отцемъ и слѣдовательно подобны Ему по своимъ свойствамъ, или же, если они несходны съ Нимъ, они другаго существа, чѣмъ Отецъ [2]), но въ такомъ

[1]) adv. h. 2, 17, 2. Quaeritur, quemadmodum emissi sunt... aeones? Et utrum ejusmodi substantiae exsistebant his, qui se emiserunt, an ex altera quadam substantia substantiam habentes? 2, 17, 7. Non enim ut compositum animal quiddam est omnium Pater praeter Nun... Sed Nus Pater, et Pater Nus. Necesse est itaque et eum, qui ex eo est Logos, immo magis autem ipsum Nun, quum sit Logos, perfectum et impassibilem esse; et eas quae ex eo sunt emissiones, ejusdem substantiae quum sint, cujus et ipse, perfectas et impassibiles et semper similes cum eo perseverare, qui eas emisit.

[2]) adv. h. 2. 17, 3. vel generationes Patris erunt ejusdem substantiae ei et

случаѣ возникаетъ неразрѣшимый вопросъ: какъ могло явиться въ плиромѣ это другое существо? Если же мы уподобимъ отношеніе эоновъ къ Отцу отношенію вѣтвей къ дереву или звѣздъ къ тому свѣту, изъ котораго онѣ образовались; то и тогда получится лишь количественное различіе, а не качественное и не субстанціальное,—не такое, которое давало бы право приписать Отцу безстрастность и неизмѣняемость, а эонамъ противоположныя свойства [1]). Согласимся наконецъ представлять происхожденіе эоновъ отъ Отца подъ образомъ возжженія свѣтовъ отъ свѣта, факеловъ отъ факела; но и это нисколько не измѣнитъ результата: эоны будутъ единосущны и подобны Отцу; факелы будутъ разниться лишь по времени возжженія, а эта разность нисколько не касается самой природы свѣта, тождественной во всѣхъ факелахъ [2]).

Спрашивается: можно ли смотрѣть на это воззрѣніе, такъ на-

---

similes generatori; vel si dissimiles parebunt, ex altera quadam substantia confiteri eas necesse est.

[1]) adv. h. 2. 17. 5. et si quis stellas dicat eos (aeones), nihilominus eadem universi apparebunt natura participantes. Etenim si stella a stella in claritate differt, sed non secundum qualitatem, nec secundum substantiam, secundum quam passibile aliquid vel impassibile est; sed aut universos, ex lumine quum sint paterno, naturaliter impassibiles et immutabiles esse oportet, aut universi cum paterno lumine apparebunt et passibiles et commutationum corruptionis capaces sunt. 2. 17. 6. Haec autem eadem ratio sequetur etsi velut ab arbore ramos dicant a Logo natam esse emissionem aeonum; quum Logos a Patre ipsorum generationem habeat: ejusdem enim substantiae omnes inveniuntur cum Patre tantum secundum magnitudinem, non secundum naturam differentes abinvicem, et magnitudinem complentes Patris, quemadmodum digiti complent manum.

[2]) adv. h. 2. 17. 4. si autem velut a lumine lumina accensa sunt aeones a Logo, Logos autem a No, et Nus a Bytho, veluti verbi gratia a facula faculae; generatione quidem et magnitudine fortasse distabunt abinvicem: ejusdem autem substantiae quum sint cum principe emissionis ipsorum, aut omnes impassibiles perseverant, aut et Pater ipsorum participabit passiones. Neque enim quae postea accensa est facula alterum lumen habebit, quam illud quod ante eam fuit. Quapropter et lumina ipsorum composita et unum, in principalem unitionem recurrunt, quum fiat unum lumen quod fuit et a principio. Quod autem juvenius et antiquius est, neque in ipso lumine intelligi potest (unum enim lumen est totum) nec in ipsis quae perceperunt lumen faculis (etenim ipsae secundum substantiam materiae id tempus habent; una enim et eadem est facularum materia), sed tantum secundum accensionem, quoniam altera quidem ante pusillum tempus, altera autem nunc accensa est.

стойчиво развиваемое въ полемикѣ св. Иринея съ гностиками, какъ на элементъ его собственнаго богословія? Можно ли утверждать, что и для него самого рожденіе Сына представимо только какъ рожденіе изъ существа Отца и, какъ такое, необходимо обусловливаетъ единосущіе Отца и Сына?

То фактъ, что св. Ириней не употребляетъ этихъ выраженій, когда говоритъ о рожденіи Слова въ чисто церковномъ смыслѣ; но, съ другой стороны, вѣрно и то, что Логосъ гностическихъ системъ и Логосъ церковнаго догмата не были для св. Иринея безусловно различны между Собою: онъ сопоставлялъ гностическое ученіе объ эманаціи Слова съ церковнымъ ученіемъ о рожденіи Слова Сына и опровергалъ первое не только путемъ чисто діалектическимъ, но и прямо на основаніи церковнаго догмата [1]). Поэтому вѣроятно и то, что въ данномъ случаѣ св. Ириней разсматриваетъ рожденіе эоновъ какъ происхожденіе изъ существа Отца не потому только, что этого требовали основныя начала опровергаемой системы, и не потому, что эта точка зрѣнія давала полемисту хорошія argumenta ad hominem, но и потому, что стать на эту точку зрѣнія обязывало св. Иринея ученіе церкви, и онъ не могъ бы говорить иначе и тогда, когда его ближайшею задачею было бы не опроверженіе гностиковъ, а положительное раскрытіе истины.

Этому предположенію нисколько не противорѣчатъ и другія выраженія св. Иринея о единствѣ Отца и Сына. „Одинъ и тотъ же Богъ Отецъ и Его Слово“ [2]). Сынъ и Св. Духъ, или, по обычному словоупотребленію св. Иринея, Слово и Премудрость

---

[1]) Напр. adv. h. 2, 28, 5. «Тотъ, кто приписываетъ Слову третье мѣсто въ происхожденіи отъ Отца (tertiam prolationem a Patre) — почему и не знаетъ Его величія—очень далеко отдѣляетъ Слово отъ Бога (porro et longe Logon a Deo separavit). Пророкъ говоритъ о Немъ: «кто повѣдаетъ рожденіе Его?» (Исаіи 52, 8) А въ слѣдующемъ (2. 28. 6) пунктѣ рѣчь идетъ о Сынѣ уже въ въ чисто церковномъ смыслѣ: св. Ириней говоритъ о единородномъ Словѣ Божіемъ, тогда какъ, по системѣ Валентина, изъ «Глубины» (Βυθός) раждаются «Умъ» (Νοῦς), который и называется «Единороднымъ» (Μονογενής), и «Истина» (Ἀλήθεια), и уже отъ этой пары (συζυγία) происходятъ «Слово» (Λόγος) и «Жизнь» (Ζωή), такъ что о «Единородномъ Словѣ» у валентиніанъ не могло быть и рѣчи.

[2]) adv. h. 4. 28. 2. unus et idem Deus Pater et Verbum ejus.

суть руки Отца, и Ихъ служеніе не нарушаетъ божественнаго преимущества самодостаточности, по которому Отецъ не нуждается въ служеніи постороннихъ органовъ; поэтому и можно сказать, что „Отецъ все сотворилъ Самъ, чрезъ Самого Себя, т. е. чрезъ Слово и Премудрость Свою“ [1]). Всѣ эти выраженія настолько ясны, что были бы вполнѣ умѣстны и въ такой системѣ, гдѣ идея единосущія Отца и Сына проводится систематически. О той же высотѣ природы Слова говоритъ и то, что въ Немъ измѣряется неизмѣримый Отецъ, потому что Сынъ есть мѣра Отца и вмѣщаетъ Его, такъ что Отецъ есть невидимое Сына, и Сынъ видимое Отца [2]); что ни Господь, ни Св. Духъ, ни апостолы никогда не назвали бы опредѣленно и безусловно Богомъ никого, кто не былъ бы по истинѣ Богъ; и Господомъ они не назвали бы отъ своего лица никого другого, кромѣ Того, кто надъ всѣмъ господствуетъ, т. е. кромѣ Бога Отца и Сына Его [3]).

Подобныя мѣста такъ ясно и энергично выражаютъ дѣйствительность единства Отца и Сына, что могутъ подать поводъ опасаться за дѣйствительность ипостаснаго различія Ихъ [4]), и эти

---

[1]) adv. h. 4, 20, 1. non ergo angeli fecerunt nos... nec alius quis praeter Verbum Domini, nec virtus longe absistens a Patre universorum. Nec enim indigebat horum Deus ad faciendum quae ipse apud se praedefiniebat fieri quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus. 2, 2, 5. Proprium est hoc supereminentiae Dei, non indigere aliis organis ad conditionem eorum quae fiunt; et idoneus est et sufficiens ad formationem omnium proprium ejus Verbum. 2, 30, 9. hic Pater, hic Deus, hic conditor... qui fecit ea (omnia) per semetipsum, hoc est, per Verbum et per Sapientiam suam.

[2]) 4. 8. bene qui dicit, ipsum immensum Patrem mensuratum in Filio; mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum (cfr. 4, 20, 1. (рѣчь о сотворенныхъ существахъ) igitur secundum magnitudinem non est cognoscere Deum, impossibile enim est mensurari Patrem. 4, 20, 5. incapabilis enim est Pater). 4, 14. invisibile Filii Pater, visibile Patris Filius.

[3]) adv. h. 3, 6, 1. Neque igitur Deus, neque Spiritus S., neque apostoli eum, qui non esset Deus, definitive et absolute Deum nominassent aliquando, nisi esset vere Deus; neque Dominum appellassent aliquem ex sua persona nisi qui dominatur omnium, Deum Patrem et Filium ejus.

[4]) Cp. Kurtz, op. cit. 342. Irenäus und Clemens v. Alex. hatten die kirchliche Entwickelung der Christologie fast bis zur Erfassung der absoluten Homousie gesteigert, — freilich aber um den Preis steigender Verdunkelung des

опасенія, повидимому, тѣмъ болѣе справедливы, что иногда св. Ириней Самого Бога называетъ Словомъ [1]). И, кажется, слѣдуетъ допустить, что ихъ нельзя разсѣять однимъ какимъ нибудь классическимъ мѣстомъ изъ св. Иринея, что нельзя указать цитата, который по ясности и энергіи выраженія ипостаснаго различія можно было бы сопоставить съ вышеприведенными свидѣтельствами о единствѣ Отца и Сына [2]). Съ бо́льшимъ успѣхомъ такимъ опасеніямъ можно противоставить непрямое доказательство: можно сослаться на то, въ какомъ неестественномъ свѣтѣ представятся многія изъ выраженій св. Иринея, если попытаться чрезъ все его ученіе о Словѣ послѣдовательно провести предположеніе, что онъ не признаетъ дѣйствительнаго различія между Отцемъ и Сыномъ. Пытались создать противовѣсъ слишкомъ сильнымъ выраженіямъ о единствѣ Отца и Сына и другимъ путемъ,—подчеркивая всѣ выраженія, въ которыхъ можно предположить оттѣнокъ субординаціонизма [3]); но едвали можно сказать, что эта попытка привить субординаціонизмъ къ богословію св. Иринея выполнена съ успѣхомъ: собранный матеріалъ слишкомъ скуденъ [4]), и даже болѣе

---

hypostatischen Unterschiedes, (S. 336) obwohl sie im Allgemeinen den Hypostasianismus entschieden festzuhalten bemüht sind.

[1]) adv. h. 2, 28, 5; 2, 13, 8. См. стр. 69 пр. 3. 4.

[2]) Вотъ нѣкоторыя изъ болѣе ясныхъ мѣстъ: adv. h. 4, 6, 7. ab omnibus accipiens testimonium, quoniam vere homo et quoniam vere Deus, a Patre, a Spiritu, ab angelis, ab ipsa conditione, ab hominibus,... ab inimico,... ab ipsa morte. Это мѣсто было бы рѣшающимъ, еслибы рѣчь была не о Христѣ Богочеловѣкѣ, а о Богѣ Сынѣ. 3, 6, 1. (Ps. 109, 1). Patrem enim collocutum Filio ostendit.—(Ps. 44, 7) utrosque enim Dei appellatione significavit Spiritus, et eum qui ungitur, Filium et eum qui ungit, i. e. Patrem.—3, 18, 3. in Christi nomine subauditur qui unxit, Pater,—et ipse qui unctus est,—Filius,—et ipsa unctio in qua unctus est,—Spiritus. Но въ 3, 9, 3. помазаніе относится уже къ человѣческой природѣ Христа: (Esai, 61, 1) nam secundum id quod Verbum Dei homo erat ex radice Jesse et filius Abrahae... ungebatur ad evangelizandum.

[3]) L. Duncker, Des h. Irenäus Christologie. Göttingen. 1843. S. 54. 55. Здѣсь Дункеръ указываетъ восемь мѣстъ съ оттѣнкомъ субординаціонизма. Sie zerstören jeden Schein, als ob unser Kirchenvater die Realität des Unterschiedes in Gott geläugnet (S. 56).

[4]) Вотъ самое существенное въ мѣстахъ, собранныхъ Дункеромъ. adv. h. 4, 6, 7. Filius revelat... Patrem, quibus vult... Pater. 3, 16, 7. Praecognita quidem

замѣчательное мѣсто не ведетъ прямо къ цѣли. По поводу словъ Спасителя: „о днѣ же томъ и часѣ никто не знаетъ, ни даже Сынъ, но одинъ только Отецъ“ [1]) св. Ириней замѣчаетъ: „Если Сынъ не постыдился приписать знаніе того дня только Отцу, но сказалъ истину; то и мы не должны стыдиться предоставить Богу высшіе вопросы“. „Ибо, если кто будетъ искать причины, почему Господь сказалъ, что Отецъ, во всемъ имѣющій общеніе съ Сыномъ, одинъ только знаетъ день и часъ суда, то не найдетъ теперь другой болѣе годной, приличной и безопасной причины, какъ то, чтобы мы научились чрезъ Него, что Отецъ выше всего. Ибо „Отецъ“,—говоритъ Онъ,—„больше Меня“. И Отцу приписано Господомъ нашимъ превосходство относительно знанія для того, чтобы и мы поколику пребываемъ въ образѣ сего міра предоставили Богу совершенное знаніе“. Такія слова, очевидно, не представляютъ прочной опоры для субординаціонизма: въ какомъ отношеніи

---

omnia a Patre, perficiuntur autem a Filio. 4, 20, 7. Verbum dispensator paternae gratiae. 3, 6, 2. Patre testimonium perhibente Filio et Filio annuntiante Patrem. Такъ какъ субординаціонизмъ этого мѣста неуловимъ для невооруженнаго глаза, то приводимъ и слова Дункера: und wenn er den Vater verkündigt, erhält er von diesem Zeugniss. 4, 6, 3. mittit Pater, mittitur autem Filius. 3, 6, 1. Filius dominium accepit a Patre. 5, 18, 2. Pater conditionem simul et Verbum suum portans... ipse (Pater) est caput Christi. 2, 28, 8. et secundum agnitionem itaque praepositus esse Pater annunciatus est a Domino nostro. Это мѣсто приводится въ текстѣ. Самъ Дункеръ объ этихъ выраженіяхъ говоритъ слѣдующее (S. 53): kommt er (Irenäus) in manchen seiner Aeusserungen zu der ausdrücklichen Behauptung eines wirklichen Subordinationsverhältnisses des Sohnes zum Vater, das streng genommen die gleichfalls von ihm vertheidigte Einheit beider aufheben müsste. Иначе смотритъ Дорнеръ (S. 473). Am leichtesten wäre freilich sein Gegensatz gegen das Sabellianische zu erweisen, wenn man eine Subordination des Sohnes fände. Allein was man dafür anführen kann, nämlich dass Irenäus dem Sohn nicht Allwissenheit zuschreibt, beweist nichts, da die Stelle auf den Menschgewordenen sich bezieht oder doch beziehen kann. Столь же несостоятельными Дорнеръ считаетъ и такія данныя, какъ выраженія: Filius manus Patris (Бауръ (S. 178 f.)видѣлъ въ названіи Сына и Духа manus Patris и progenies et figuratio выраженіе подчиненія Ихъ Отцу) или: Filius administrans Patri. Что касается «ministerium Filii», то нужно замѣтить, что оно даже по самому термину отличается отъ служенія ангельскаго (4, 7, 4): Сынъ служитъ (ministrat) Отцу, но владычествуетъ (principatum tenet) надъ ангелами, и тѣ работаютъ (serviunt) Сыну. Cfr. 4, 20, 2.

[1]) Мр. 13, 32.

Отецъ больше Сына, это по крайней мѣрѣ ясно не опредѣляется, и словамъ Спасителя придается главнымъ образомъ назидательный смыслъ [1]).

О Св. Духѣ богословіе св. Иринея говоритъ большею частію въ связи съ ученіемъ о Сынѣ: Они оба—руки Отца [2]), служатъ Ему [3]), и однако же такъ, что міръ, Ими сотворенный, сотворенъ Самимъ Богомъ Отцемъ [4]). Figuratio Patris, Его Премудрость, Св. Духъ такъ же совѣченъ Отцу, какъ и Его progenies, Сынъ-Слово [5]).

Наконецъ можно задаться вопросомъ: въ чемъ св. Ириней полагалъ принципъ троичнаго бытія въ Богѣ? Предшествующіе писатели не сказали ничего, что препятствовало бы искать основанія троичности въ самомъ существѣ Божіемъ, но теорія различія Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός предрасполагала ихъ видѣть этотъ принципъ въ волѣ Отца и даже частнѣе—въ волѣ творца міра. Св. Ириней, отрѣшившись отъ этой теоріи и весьма близко стоя къ ученію о рожденіи изъ существа, естественно предрасположенъ въ существѣ Божіемъ видѣть принципъ троичности и усматривалъ его, кажется, въ понятіи о Богѣ какъ существѣ вседовольномъ: Богъ не имѣетъ нужды ни въ мірѣ ни въ человѣкѣ, потому что Онъ отъ вѣчности имѣетъ Сына [6]).

---

[1]) adv. h. 2, 28, 6. 8. Осторожное сужденіе Дорнера, что это мѣсто относится или по крайней мѣрѣ можетъ относиться къ вочеловѣчившемуся Сыну, справедливѣе всякаго отзыва болѣе рѣшительнаго. Если указаніе на то, что данный отвѣтъ есть наилучшій для настоящаго времени, когда мы пребываемъ во образѣ міра сего, и даетъ нѣкоторое право заключать по аналогіи, что и Христосъ лишь потому, что находился въ образѣ міра сего приписывалъ одному Отцу знаніе дня кончины міра: то можно ли сказать, что съ этой точки зрѣнія становится понятнымъ то опасеніе, какое испытываетъ св. Ириней, утверждая, что дѣйствительно этотъ день знаетъ только Отецъ? Если эти слова Спасителя относятся только къ Его человѣческой природѣ, то какъ объяснить ссылку на то, что Отецъ во всемъ имѣетъ общеніе съ Сыномъ (in omnibus Pater communicans Filio)?

[2]) adv. h. 4, 20, 1. (см. стр. 73 пр. 1). 5, 6, 1; 5, 1, 3.

[3]) adv. h. 4, 7, 4. ministrat ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, i. e. Filius et Spiritus, Verbum et Sapientia.

[4]) adv. h. 2, 30, 9. см. стр. 73 пр. 1.

[5]) adv. h. 4, 17; 2, 30, 9. quoniam autem et sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum (Patrem) ante omnem constitutionem, per Solomonem ait: Dominus sapientia fundavit terram etc.

[6]) adv. h. 4, 14, 1. igitur initio non quasi indigens Deus hominis

Послѣдніе годы жизни св. Иринея († 202) совпадаютъ съ дѣятельностію въ званіи катехета александрійскаго училища Тита Флавія Климента († ок. 217). Его значеніе въ исторіи христіанской мысли безспорно высоко; но нельзя того же сказать о томъ положеніи, которое онъ занимаетъ въ частной исторіи догмата о Троицѣ. Характеръ ученія Климента о Словѣ скорѣе философскій, чѣмъ богословскій. Знаменитый катехетъ все свое вниманіе отдаетъ тѣмъ проблеммамъ, которыя ставила александрійская философія въ пунктахъ своего соприкосновенія съ христіанскимъ ученіемъ, но какъ будто и не замѣчаетъ того спеціально богословскаго движенія мысли, которое породило ереси θеодотіанъ, артемонитовъ и праксеянъ; по крайней мѣрѣ не видно, чтобы онъ чѣмъ нибудь отозвался на него [1]).

Богословствованіе Климента богато разсужденіями гносеологическаго характера. Это вполнѣ естественно: Климентъ спеціально занятъ вопросомъ объ истинномъ гносисѣ. Слово въ ученіи Климента даже прямо называется учителемъ и воспитателемъ человѣчества [2]). Этотъ видъ посредническаго служенія Христа имѣетъ

---

plasmavit Adam... Non enim solum ante Adam, sed et ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo, et ipse a Patre glorificabatur.

[1]) Между сочиненіями Климента (Migne, S. G. t. 8—9) есть «Excerpta ex scriptis Theodoti» (Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί). Въ этомъ Θеодотѣ Неандеръ и Дорнеръ (I, 505) узнаютъ Θеодота мѣнялу, но Леммеръ (Laemmer, Clementis alex. de Λόγῳ doctrina. Lips. 1855. p. 10) пишетъ: de Theodoto isto nihil certi traditum est; liber ipse continet Valentini et Basilidis opiniones gnosticas.

[2]) Paedag. l. 3. c. 12. p. (edit. Potteri) 310. ὁ μόνος διδάσκαλος, ἀγαθοῦ Πατρὸς ἀγαθὸν βούλημα, σοφία γνήσιος, ἁγίασμα γνώσεως... Πάντα ὁ Λόγος καὶ ποιεῖ, καὶ διδάσκει, καὶ παιδαγωγεῖ. Paed. 1, 7, 132. παιδαγωγὸς τῆς ἀνθρωπότητος. Вдаваясь въ изложеніе ученія Климента о Логосѣ въ Его отношеніи къ міру, мы конечно отступаемъ отъ своей программы, въ которую входитъ обозрѣніе ученія только о Троицѣ имманентной. Эта непослѣдовательность имѣетъ свое оправданіе въ томъ, что Климентъ былъ учителемъ Оригена и притомъ такимъ, вліяніе котораго внѣ спора, такъ какъ нѣкоторые пункты ученія Климента повторяются Оригеномъ; слѣдовательно ученіе перваго должно быть изложено съ возможною полнотою. Далѣе ученіе Климента о Логосѣ открывающемся содержитъ въ себѣ такіе элементы, которые вѣроятно должны характеризовать и Его онтологическую сторону; но выдѣлить ихъ изъ ученія объ откровеніи Слова и сгруппировать въ ученіе о Троицѣ имманентной едвали возможно.

твердую точку опоры въ представленіи Климента о Богѣ. Первопричина всего существующаго, Богъ, есть предметъ вѣры, а не логическаго познанія [1]). Для человѣка непознаваемо начало всякаго предмета и тѣмъ болѣе самое первоначало. Причина этого лежитъ въ самой природѣ человѣческаго мышленія: оно отправляется отъ даннаго прежде, между тѣмъ не можетъ быть ничего прежде нерожденнаго [2]). Онъ выше всѣхъ категорій, въ которыхъ вращается человѣческая мысль: Онъ не только выше мѣста и времени, но и не родъ, и не видъ, и не индивидуумъ, не акциденція и не то, къ чему что либо относится, какъ акциденція, не часть и не цѣлое [3]); Онъ безконеченъ не потому, что такимъ Онъ представляется для человѣческаго разума, а потому что дѣйствительно не имѣетъ предѣла [4]). Въ немъ нѣтъ ни вида ни отношеній. Словомъ, Онъ всегда какъ бы ускользаетъ отъ человѣческаго познанія, и люди не могутъ надѣяться разсѣять своими средствами тотъ таинственный мракъ, который Его окружаетъ [5]). Онъ выше имени и выше мысли. Его должно чтить въ молчаніи соединенномъ съ священнымъ ужасомъ [6]). Человѣческая мысль приписываетъ конечно

---

[1]) Strom. 4, 25, 635. (p. ed. Paris. 537). ὁ μὲν οὖν Θεὸς, ἀναπόδεικτος ὤν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός.

[2]) Str. 5, 12, 695. ναὶ μὴν ὁ δυσμεταχειριστότατος περὶ Θεοῦ λόγος, οὗτός ἐστιν. Ἐπεὶ γὰρ ἀρχὴ παντὸς πράγματος δυσεύρετος, πάντως που ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος, ἥτις καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν αἰτία τοῦ γενέσθαι καὶ γενομένους εἶναι. Ibid. 696. οὐδὲ ἐπιστήμῃ λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται, τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προυπάρχει.

[3]) Str. 5, 11, 689. οὔκουν ἐν τόπῳ τὸ πρῶτον αἴτιον, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου, καὶ χρόνου, καὶ ὀνόματος, καὶ νοήσεως. Str. 5, 12, 695. πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥητὸν, ὃ μήτε γένος ἐστὶ, μήτε διαφορὰ, μήτε εἶδος, μήτε ἄτομον, μήτε ἀριθμός· ἀλλὰ μήτε συμβεβηκός τι, μηδὲ ᾧ συμβέβηκέ τι; Οὐκ ἂν δὲ ὅλον εἴποι τις αὐτὸν ὀρθῶς· ἐπὶ μεγέθει γὰρ τάττεται τὸ ὅλον, καὶ ἔστι τῶν ὅλων πατήρ. Οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον· ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν· διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξήτητον. (leg. ἀδιεξήγητον) νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρας.

[4]) Str. 5, 12, 695. ἀσχημάτιστος. Τὰ γὰρ λεγόμενα ἢ ἐκ τῶν προσόντων αὐτοῖς ῥητά ἐστιν, ἢ ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως· οὐδὲν δὲ τούτων λαβεῖν οἷόν τε περὶ τοῦ Θεοῦ. Ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμῃ λαμβάνεται κ. τ. λ.

[5]) Str. 2, 2, 431. ἀνάγει ἡ μάθησις... ἐπὶ τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντὸς, δυσάλωτόν τι χρῆμα καὶ δυσθήρατον, ἐξαναχωροῦν ἀεὶ καὶ πόρρω ἀφιστάμενον τοῦ διώκοντος... Εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν φωνὴ τοῦ Θεοῦ, εἰσελθεῖν βιάζεται (ὁ Μωυσῆς), τουτέστιν, εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας.

[6]) Str. 7, 1, 829. τὸν Πατέρα τῶν ὅλων... οὐκ ἔτι φωνῇ παραδιδόμενον (Str. 5,

Богу различныя названія, напр. единое, благое, умъ, самосущее, Отецъ, Богъ, Господь, творецъ, но это не имена Божіи въ собственномъ смыслѣ, а лишь названія, лучше которыхъ ничего не знаетъ мысль человѣка и потому на нихъ останавливается; и всѣ они вмѣстѣ указываютъ лишь на силу Вседержителя [1]).

Но то, чего не можетъ достигнуть человѣкъ своими средствами, подаетъ ему Богъ, открывая Себя чрезъ Слово. Слово-Сынъ есть премудрость, вѣдѣніе, истина, идея, мысль Божія [2]). Въ характеристикѣ Слова есть одна черта, которою Климентъ, повидимому, пытается объяснить, почему Оно можетъ быть предметомъ познанія, тогда какъ Богъ не познаваемъ: въ Словѣ нѣтъ той безусловной простоты, какою характеризуется Отецъ. Въ Сынѣ приводятся къ единству всѣ силы духа. Поэтому Сынъ не есть ни безусловно единое, ни многое въ смыслѣ сложеннаго изъ частей, но Онъ есть „все единое“ и потому „все“. Ибо Онъ—кругъ всѣхъ объединенныхъ въ Немъ силъ, и потому алфа и омега, начало и конецъ [3]).

12, 695. ἀνωνόμαστον), σεβάσματι δὲ καὶ καὶ σιγῇ μετὰ ἐκπλήξεως ἁγίας σεβαστὸν, καὶ σεπτὸν κυριώτατα.

[1]) Str. 5, 12, 695. κἂν ὀνομάζωμεν αὐτό ποτε οὐ κυρίως· καλοῦντες ἤτοι ἕν, ἢ ταγαθὸν, ἢ νοῦν, ἢ αὐτὸ τὸ ὄν, ἢ Πατέρα, ἢ Θεὸν, ἢ δημιουργὸν, ἢ Κύριον, οὐχ ὡς ὄνομα αὐτοῦ προφερόμενοι λέγομεν, ὑπὸ δὲ ἀπορίας ὀνόμασι καλοῖς προσχρώμεθα, ἵν' ἔχῃ ἡ διάνοια, μὴ περὶ ἄλλα πλανωμένη, ἐπερείδεσθαι τούτοις· οὐ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον μηνυτικὸν τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἀθρόως ἅπαντα ἐνδεικτικὰ τῆς τοῦ παντοκράτορος δυνάμεως.

[2]) Str. 5, 11, 689. ἡ μὲν ζήτησις ἀόρατος, ἡ χάρις δὲ τῆς γνώσεως παρ' αὐτοῦ διὰ τοῦ Υἱοῦ. 5, 12, 696. λείπεται δὴ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ Λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν. Str. 4, 25, 635. ὁ δὲ Υἱὸς σοφία τέ ἐστι καὶ ἐπιστήμη, καὶ ἀλήθεια, καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ. Str. 7, 2, 831. ὅλος νοῦς. Str. 5, 3, 654. ἡ δὲ ἰδέα ἐννόημα τοῦ Θεοῦ· ὅπερ οἱ βάρβαροι Λόγον εἰρήκασι τοῦ Θεοῦ.

[3]) Str. 4, 25, 635. (p. Paris. 537) ὁ μὲν οὖν Θεὸς οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός· ὁ δὲ Υἱὸς σοφία τέ ἐστι κ. τ. α. καὶ δὴ καὶ ἀπόδειξιν ἔχει, καὶ διέξοδον· πᾶσαι δὲ αἱ δυνάμεις Πνεύματος, συλλήβδην μὲν ἕν τι πρᾶγμα γενόμεναι, συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτὸ, τὸν Υἱόν· ἀπαρέμφατος δέ ἐστι τῆς περὶ ἑκάστης αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἐννοίας. Καὶ δὴ οὐ γίνεται ἀτεχνῶς ἓν ὡς ἕν, οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ Υἱὸς, ἀλλ' ὡς πάντα ἕν· ἔνθεν καὶ πάντα· κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἰλουμένων καὶ ἑνουμένων· διὰ τοῦτο καὶ «Α καὶ Ω» ὁ Λόγος εἴρηται· οὗ μόνου τὸ τέλος ἀρχὴ γίνεται. Въ этомъ воззрѣніи есть черты, напоминающія Плотина; впрочемъ непосредственнымъ источникомъ этого взгляда для Климента могъ служить и Платонъ. Plotin. 5, 1, 8; 1, 105. ὁ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ ἀπ' ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἕν, ὃ κυριώτερον ἕν, καὶ δεύτερον ἕν

Процессъ познанія Климентъ описываетъ такимъ образомъ: представимъ себѣ какой нибудь матеріальный предметъ и отвлечемъ отъ него какъ физическія его свойства, такъ и геометрическія (три пространственныя измѣренія). Оставшаяся послѣ этого точка есть единица, но — такъ сказать — имѣющая положеніе. Отвлечемъ отъ нея это положеніе, и мы будемъ мыслить единицу (въ безусловномъ смыслѣ). Такъ, отрѣшившись отъ представленія о всемъ тѣлесномъ и такъ называемомъ безтѣлесномъ, мы повергнемъ себя предъ величіе Христа, а отсюда дойдемъ до представленія о Всемогущемъ, познавъ не то, что̀ Онъ есть, но то, что̀ Онъ не есть [1]). Здѣсь мы встрѣчаемся съ отраженіемъ тѣхъ самыхъ философскихъ идей, которыя нашли свое завершеніе въ системѣ Плотина.

Исходнымъ пунктомъ въ представленіи о Богѣ какъ творцѣ служитъ опредѣленіе Его какъ благой монады [2]). Богъ потому есть Богъ (Θεός) и потому единый, что въ Немъ есть непреложное свойство всегда быть источникомъ благъ [3]). Благой — это наиболѣе чистое, безъотносительное опредѣленіе Бога, логическій предшествующее Его опредѣленію какъ творца [4]). Онъ потому и вос-

---

πολλὰ λέγων καὶ τρίτον ἓν καὶ πολλά. На этомъ своеобразномъ взглядѣ на Логосъ какъ объединяющее начало Климентъ строитъ оригинальное опредѣленіе вѣры и невѣрія: вѣра—единство, невѣріе—рознь. Str. 4, 25, 635 (537). Διὸ δὴ καὶ τὸ εἰς αὐτον (τὸν Λόγον) καὶ δι' αὐτοῦ πιστεῦσαι μοναδικόν ἐστι γενέσθαι, ἑνούμενον ἐν αὐτῷ· τὸ δὲ ἀπιστῆσαι διστάσαι ἐστὶ, καὶ διαστῆναι, καὶ μερισθῆναι. Этотъ практическій выводъ изъ опредѣленія Логоса показываетъ, что оно имѣетъ немаловажное значеніе для Климента.

[1]) Str. 5, 11, 689. ἐπὶ τὴν πρώτην νόησιν προχωροῦντες δι' ἀναλύσεως... ἀφελόντες μὲν τοῦ σώματος τὰς φυσικὰς ποιότητας, περιελόντες δὲ τὴν εἰς τὸ βάθος διάστασιν· εἶτα, τὴν εἰς τὸ πλάτος· καὶ ἐπὶ τούτοις τὴν εἰς τὸ μῆκος. Τὸ γὰρ ὑπολειφθέν ἐστι σημεῖον μονὰς, ὡς εἰπεῖν, θέσιν ἔχουσα· ἧς ἐὰν περιέλωμεν τὴν θέσιν, νοεῖται μονάς. Εἰ τοίνυν ἀφελόντες πάντα ὅσα πρόσεστι τοῖς σώμασι καὶ τοῖς λεγομένοις ἀσωμάτοις, ἀπορρίψωμεν ἑαυτοὺς εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ· κἀκεῖθεν εἰς τὸ ἀχανὲς ἀγιότητι προϊοιμεν, τῇ νοήσει τοῦ Παντοκράτορος ἀμηγέπη προσάγοιμεν, οὐχ ὅ ἐστιν, ὃ δὲ μὴ ἔστι γνωρίσαντες.

[2]) Cohort. ad gent. c. 9. p. 72. ἡ ἀγαθὴ μονάς.

[3]) Str. 4, 23, 633. ἑνὸς ὄντος τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴν ἀμετάτρεπτον τοῦ ἀεὶ «θεῖν» τὰ ἀγαθὰ ἕξιν. Str. 6, 16, 813. ἀγαθὸς γὰρ ὤν, εἰ παύσεταί ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ Θεὸς εἶναι παύσεται· ὅπερ οὐδὲ εἰπεῖν θέμις.

[4]) Paed. 1, 9, 150. ἀγαθὸς μὲν ὁ Θεὸς δι' ἑαυτὸν, δίκαιος δὲ ἤδη δι' ἡμᾶς· καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός... πρὶν γὰρ κτίστην γενέσθαι, Θεὸς ἦν, ἀγαθὸς ἦν· καὶ διὰ τοῦτο καὶ δημιουργὸς εἶναι καὶ πατὴρ ἠθέλησεν.

хотѣлъ быть творцемъ и Отцемъ, что Онъ благъ, и въ самой благости Своей Онъ свободенъ, не подлежитъ физической необходимости [1]).

Прежде сотворенія міра совѣтникомъ Отца было Его Слово и Премудрость [2]). Чрезъ Слово же сотворенъ и міръ [3]). Оно—безначальное начало и начатокъ существующаго. Слово произошло и стало виновникомъ творенія [4]). Это Слово—не Λόγος προφορικός, но откровенная премудрость и благость Божія, вседержавная и поистинѣ божественная сила, воля Вседержителя [5]).

Чрезъ Слово Богъ сотворилъ міръ и управляетъ имъ. По Своему существу Богъ далекъ отъ міра, потому что рожденное не можетъ приблизиться къ нерожденному; но Онъ близокъ къ міру

---

[1]) Str. 7, 7, 855. οὔτε γὰρ ὁ Θεὸς ἄκων ἀγαθός, ὅν τρόπον τὸ πῦρ θερμαντικόν· ἑκούσιος δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν μετάδοσις αὐτῷ.

[2]) Str. 7, 2, 832. τοῦ Θεοῦ, τοῦ πρὸ καταβολῆς κόσμου συμβούλου γενομένου τοῦ Πατρός. Αὕτη γὰρ ἦν σοφία... δύναμις γὰρ τοῦ Θεοῦ ὁ Υἱός.

[3]) Str. 5, 14, 710. Υἱὸς... δι' οὗ πάντα ἐγένετο κατὰ βούλησιν τοῦ Πατρός.

[4]) Str. 7, 1, 829. τὸ πρεσβύτερον ἐν γενέσει, τὴν ἄχρονον καὶ ἄναρχον ἀρχήν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων, τὸν Υἱόν. 7, 2, 832. ἀνάρχως γενόμενος... ὁ Υἱὸς ἅτε πρὸ πάντων τῶν γενομένων ἀρχικώτατος Λόγος τοῦ Πατρὸς καὶ σοφία αὐτοῦ 6, 16, 810. πρὸ πάντων τῶν ὄντων τῷ Παντοκράτορι γεγονέναι τὴν σοφίαν. 6, 7, 769. ἓν μὲν τὸ ἀγέννητον, ὁ παντοκράτωρ Θεὸς, ἓν δὲ καὶ τὸ προγεννηθὲν, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. Str. 7, 3, 837 (708). Λόγος αἰώνιος. Таковы наиболѣе возвышенныя выраженія Климента о вѣчности Слова; въ доказательство совѣчности Слова Отцу ссылаются (Томазіусъ) на выраженіе еще болѣе сильное. Str. 5, 1, 643. οὐ μὴν οὐδὲ ὁ Πατὴρ ἄνευ Υἱοῦ· ἅμα γὰρ τῷ Πατὴρ Υἱοῦ Πατήρ. Возможно конечно, что Климентъ соединялъ съ этими словами и онтологическій смыслъ; но въ контекстѣ рѣчь идетъ только о познаніи. l. c. ἤδη δὲ οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως, οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως. Οὐ μὴν κ. τ. λ. καὶ ἵνα τις πιστεύσῃ τῷ Υἱῷ, γνῶναι δεῖ τὸν Πατέρα, πρὸς ὃν καὶ ὁ Υἱός... ἐκ πίστεως γὰρ εἰς γνῶσιν διὰ Υἱοῦ Πατήρ. Что рожденіе Слова не имѣетъ пространственнаго характера, объ этомъ Климентъ нигдѣ не говоритъ прямо, но это предполагается само собою, такъ какъ Логосъ выше пространственныхъ опредѣленій. Str. 7, 2, 831. ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ· οὐ μεριζόμενος, οὐκ ἀποτεμνόμενος, οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον, πάντῃ δὲ ὢν πάντοτε, καὶ μηδαμῆ περιεχόμενος.

[5]) Str. 5, 3, 654. προελθὼν δὲ ὁ Λόγος, δημιουργίας. αἴτιος. Str. 7, 2, 833. πρωτουργὸς κινήσεως. Str. 5, 1, 647. ὁ γὰρ τοῦ Πατρὸς τῶν ὅλων Λόγος οὐχ οὑτός ἐστιν ὁ προφορικός, σοφία δὲ καὶ χρηστότης φανερωτάτη τοῦ Θεοῦ, δύναμίς τε αὖ παγκρατὴς καὶ τῷ ὄντι θεία· θέλημα παντοκρατορικόν. Изъ этихъ словъ ясно, что Климентъ полемизируетъ не съ тѣмъ представленіемъ о Λόγος προφορικός, какое встрѣчается у апологетовъ.

Своею силою [1]). Кажется, въ этихъ словахъ Климентъ высказываетъ основаніе, по которому онъ непосредственное управленіе міромъ приписываетъ Слову: сила Вседержителя есть именно Слово [2]).

Характерно отношеніе между благостію и правосудіемъ по представленію Климента. Благость есть изначальное свойство Бога: Онъ благъ Самъ въ Себѣ (δι' ἑαυτόν); напротивъ правосудіе обусловливается уже отношеніемъ Бога къ міру: правосуденъ Богъ уже ради насъ (δι' ἡμᾶς). Поэтому, хотя и благость и правосудіе приписываются какъ Отцу, такъ и Слову, однако же преимуществен-

---

[1]) Str. 7, 2, 833. ἔστι δὲ τὸ ὡς ἀληθῶς ἄρχον τε καὶ ἡγεμονοῦν ὁ θεῖος Λόγος... ἡ τούτου πρόνοια. Ibid. 831. ἢ τὰ πάντα διατάσσεται κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς, καὶ τὸ πᾶν ἄριστα οἰακίζει. Ibid. 832. ὁ πάντων Κύριος, καὶ μάλιστα ἐξυπηρετῶν τῷ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ παντοκράτορος θελήματι Πατρὸς. Str. 2, 2, 431. ὁ δὲ αὐτὸς, μακρὰν ὢν, ἐγγυτάτω βέβηκε, θαῦμα ἄῤῥητον. Θεὸς ἐγγίζων ἐγὼ, φησὶ Κύριος (Jerem. 23, 23)· πόῤῥω μὲν κατ' οὐσίαν· πῶς γὰρ ἂν συνεγγίσαι ποτὲ τὸ γεννητὸν ἀγεννήτῳ; Ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει, ἢ τὰ πάντα ἐγκεκόλπισται. καὶ δὴ πάρεστιν ἀεὶ τῇ τε ἐποπτικῇ, τῇ τε εὐεργετικῇ, τῇ τε παιδευτικῇ ἁπτομένη ἡμῶν δυναμει δύναμις τοῦ Θεοῦ.

[2]) Cfr. Str. 5, 1, 647, (стр. 81 пр. 5). Str. 7, 2, 833. δύναμις οὖν πατρικὴ ὑπάρχων, ῥᾳδίως περιγίνεται ὧν ἂν ἐθέλῃ, οὐδὲ τὸ μικρότατον ἀπολείπων τῆς ἑαυτοῦ διοικήσεως ἀφρόντιστον. Ibid. πᾶσα δὲ ἡ τοῦ Κυρίου ἐνέργεια ἐπὶ τὸν παντοκράτορα τὴν ἀναφορὰν ἔχει, καὶ ἔστιν, ὡς εἰπεῖν, πατρική τις ἐνέργεια ὁ Υἱός. Сродство этого воззрѣнія съ философскими представленіями очевидно. Сынъ есть πατρικὴ ἐνέργεια, Νοῦς у Плотина называется ἡ πρώτη ἐνέργεια. Богъ, по Филону, не имѣетъ отношенія къ чему нибудь и воздѣйствуетъ на міръ чрезъ посредство силъ Своихъ (δυνάμεις). См. стр. 36 пр. 3; стр. 12 пр. 1. То значеніе, которое Климентъ придаетъ различію происшедшаго (рожденнаго) и нерожденнаго, также напоминаетъ Филона (см. стр. 12 пр. 1) и вмѣстѣ съ тѣмъ заставляетъ предполагать, что Климентъ не безъ цѣли опредѣляетъ Логосъ не только какъ безначальное начало (ἀρχή), но и какъ начатокъ всего существующаго (ἀπαρχὴ τῶν ὄντων Str. 7, 1, 829); можетъ быть, съ точки зрѣнія Климента, это—подробность, поясняющая посредническое служеніе Слова. Но если это предположеніе и справедливо, то все же не легко рѣшить, насколько преднамѣренны такія выраженія Климента, какъ (Str. 5, 14, 699) «ἡ σοφία ἡ πρωτόκτιστος τῷ Θεῷ», (in epist. 1. Ioh. adumbr. p. 999) «hae namque primitivae virtutes (Filius et S. Spiritus) ac primo creatae (πρωτόκτιστοι?) immobiles exsistentes secundum substantiam et cum subjectis angelis et archangelis, cum quibus vocantur aequivoce, diversas operationes efficiunt». Cfr. Redepenning, I, 110. Photii cod. 109. τὸν Υἱὸν εἰς κτίσμα κατάγει (sc. Clemens). Впрочемъ Климентъ тамъ же говоритъ и то, что «Verbum, h. e. Filius Dei secundum aequalitatem substantiae unum cum Patre consistit, sempiternum est et infectum»; но эти слова можно считать вставкою (doctrina purificata) переводчика Кассіодора. Vid. Migne, Patrol. s. gr. t. 9. col. 730.

нымъ носителемъ правосудія является Слово, а Отецъ называется благимъ [1]).

Таковы выдающіяся черты ученія Климента о Богѣ и Словѣ въ Ихъ отношеніи къ міру. Что касается вопроса объ Ихъ имманентномъ отношеніи между Собою, то Климентъ предлагаетъ мало новыхъ данныхъ. Нѣкоторые частные пункты ученія его о Словѣ высоки, но общіе, основные вопросы не разрѣшаются достаточно отчетливо. Слово называется собственнымъ Сыномъ Отца, Словомъ совершеннымъ, происшедшимъ изъ совершеннаго Отца [2]). Слово исходитъ отъ Отца для творенія міра, но, кажется, Климентъ не считаетъ этого момента рожденіемъ Слова Сына, и въ этомъ отношеніи Λόγος προελθών Климента дѣйствительно отличается отъ Λόγος προφορικός апологетовъ [3]).

О божественной природѣ Слова свидѣтельствуютъ такія выраженія, какъ „очевиднѣйшій Богъ поистинѣ, равный Владыкѣ всѣхъ“, „совершеннѣйшая, святѣйшая,... самая царственная и благодѣтельная природа, ближайшая къ единому Вседержителю“ [4]).

[1]) Paed. 1, 9, 150. ὥστε ἀγαθὸς μὲν ὁ Θεὸς δι' ἑαυτὸν, δίκαιος δὲ ἤδη δι' ἡμᾶς· καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός. Τὸ δίκαιον δὲ ἡμῖν διὰ τοῦ Λόγου ἐνδείκνυται τοῦ ἑαυτοῦ ἐκεῖθεν ἄνωθεν, ὅθεν γέγονε πατήρ· πρὶν γὰρ κτίστην γενέσθαι,... ἀγαθὸς ἦν καὶ διὰ τοῦτο καὶ δημιουργὸς εἶναι καὶ πατὴρ ἠθέλησεν· καὶ ἡ τῆς ἀγάπης ἐκείνης σχέσις, δικαιοσύνης γέγονεν ἀρχή. Ibid. καὶ ὁ αὐτὸς δίκαιος καὶ ἀγαθὸς, ὁ ὄντως Θεός. Paed. 1, 8, 142. καταφανὲς τὸ συμπάντων Θεὸν ἕνα μόνον εἶναι, ἀγαθὸν, δίκαιον, δημιουργὸν, Υἱὸν ἐν Πατρί. Ibid. 140. ὁ γὰρ ἱστὰς τοὺς μὲν ἐκ δεξιῶν, τοὺς δὲ ἐξ εὐωνύμων, καθὸ μὲν Πατὴρ νοεῖται, ἀγαθὸς ὤν, αὐτὸ μόνον κέκληται ἀγαθός· καθὸ δὲ Υἱός, ὢν ὁ Λόγος αὐτοῦ, ἐν τῷ Πατρί ἐστι, δίκαιος προσαγορεύεται ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα (судя потому, что Богъ — δίκαιος δι' ἡμᾶς, можно было бы ожидать здѣсь слова «ἄλλα», и тогда мысль текста была бы понятнѣе) σχέσεως· ἀγάπης ἰσότητι μεμετρημένον ὄνομα δυνάμεως.

[2]) Str 5. 13, 697. τοὺς εἰς προφητείαν κεχρισμένους, τοὺς μὲν παίδας Θεοῦ ἀνηγορευμένους, τὸν δὲ Κύριον, υἱὸν ὄντα γνήσιον. Paed. 1, 5, 112. ὦ τοῦ μεγάλου Θεοῦ, ὦ τοῦ τελείου παιδίου. Paed. 1, 6, 113. τὸν Λόγον τέλειον ἐκ τελείου φύντα τοῦ Πατρός.

[3]) См. стр. 81 пр. 5.

[4]) Cohort. ad gent. c. 10. p. 86. ὁ θεῖος Λόγος, ὁ φανερώτατος ὄντως Θεὸς, ὁ τῷ Δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς· Str. 7, 2, 831. κράτιστον μὲν ἐν γῇ ἄνθρωπος ὁ θεοσεβέστατος, κράτιστον δὲ ἐν οὐρανῷ ἄγγελος, τὸ πλησιαίτερον κατὰ τόπον καὶ ἤδη καθαρώτερον τῆς αἰωνίου καὶ μακαρίας ζωῆς μεταλαγχανων. Τελειωτάτη δὴ καὶ ἁγιωτάτη... καὶ βασιλικωτάτη, καὶ εὐεργετικωτάτη ἡ Υἱοῦ φύσις, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη. Αὕτη ἡ μεγίστη ὑπεροχὴ, ἣ τὰ πάντα διατάσσεται κ. τ. λ.

Но заключать изъ послѣдняго мѣста о единствѣ природы Отца и Сына мы не имѣемъ права уже и потому, что самъ Климентъ полагаетъ между природою Сына и Отцемъ нѣкоторое различіе [1]). Значеніе этого свидѣтельства ослабляется еще тѣмъ, что здѣсь Климентъ говоритъ о градальномъ превосходствѣ однихъ существъ надъ другими, ангеловъ надъ людьми, Слова надъ ангелами. Если Сынъ называется Богомъ, то и это названіе не можетъ имѣть рѣшающаго значенія въ виду того широкаго объема, какой получило понятіе „Богъ“ въ системѣ Климента [2]). Но вообще у Климента, подобно св. Иринею, ученіе о единствѣ Отца и Сына выражено сильнѣе, чѣмъ мысль о различіи Ихъ. „Даруй, сказано въ молитвѣ къ „Воспитателю“, чтобы мы могли благодарить единаго Отца и Сына, Сына и Отца, воспитателя и учителя Сына, со Св. Духомъ [3]). Въ другомъ мѣстѣ сказано, что Отецъ и Слово—„оба едино Богъ [4]). Мысль о дѣйствительномъ различіи Отца, Сына и Св. Духа можно выводить лишь изъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ Климентъ называетъ рядомъ всѣ три Лица. Напр. говоря о воплощеніи Слова, онъ восклицаетъ: „таинственное чудо! Отецъ всѣхъ одинъ, Слово всѣхъ одно и Св. Духъ одинъ и тотъ же всюду, и одна матерь Дѣва“ [5]). Въ другомъ мѣстѣ Климентъ называетъ Отца первымъ, Сына—вторымъ и Св. Духа—третьимъ [6]). При такомъ состояніи

---

[1]) Лэммеръ (p. 60) замѣчаетъ впрочемъ: caeterum natura maxime regia, principalis, perfectissima et sanctissima nonne Deo ipsi non solum propinquissima est, verum etiam eadem atque illius? Credo.

[2]) Dorner, I, 443. Anmerk. Den Namen Θεός hat er (Λόγος) unzähligemale bei Clemens, der freilich nicht ganz sparsam mit diesem Worte umgeht. Jedoch wenn Geschöpfe ihm Götter heissen, heissen sie so nur um der Theilnahme am Logos willen. Str. 7, 2, 831. τούτῳ (τῷ Λόγῳ) πᾶσα ὑποτέτακται στρατιὰ ἀγγέλων τε καὶ θεῶν.

[3]) Paed. 3, 12, 311. αἰνοῦντας εὐχαριστεῖν τῷ μόνῳ Πατρὶ καὶ Υἱῷ, Υἱῷ καὶ Πατρὶ, παιδαγωγῷ καὶ διδασκάλῳ Υἱῷ, σὺν καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.

[4]) Paed. 1, 8, 135. οὐδὲν ἄρα μισεῖται ὑπὸ τοῦ Θεοῦ. ἀλλ' οὐδὲ ὑπὸ τοῦ Λόγου· ἓν γὰρ ἄμφω, ὁ Θεός· ὅτι εἶπεν, Ἐν ἀρχῇ ὁ Λόγος ἦν ἐν τῷ Θεῷ· καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Cfr. Paed. 1, 8, 142 (см. стр. 83 пр. 1).

[5]) Paed. 1, 6, 123. εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων Πατήρ· εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων Λόγος. καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἓν, καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ· μία δὲ μόνη γὰρ μήτηρ παρθένος.

[6]) Str. 5, 14, 710. Въ словахъ Платона (epist. 2. ad Dionys): «περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντα ἐστὶ. δεύτερον δὲ, περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα»

ученія о Словѣ у Климента, естественно, если о Св. Духѣ можно сдѣлать тотъ лишь выводъ, что и Св. Духъ едино со Отцемъ и Сыномъ и имѣетъ самостоятельное бытіе, и этотъ выводъ будетъ состоятеленъ лишь настолько, насколько и заключеніе о Сынѣ.

Счастливую противоположность Клименту составляетъ его знаменитый западный современникъ, основатель африканской школы и отецъ церковной латинской литературы, Квинтъ Септимій Флоренсъ Тертулліанъ († 220—240). Человѣкъ другаго склада ума, чѣмъ его знаменитый александрійскій современникъ, Тертулліанъ весьма мало цѣнилъ,—чтобы не сказать—презиралъ философію и потому ничуть не заботился о томъ, какъ отнесется содержаніе христіанскаго догмата къ ея принципамъ и формамъ и если готовъ былъ пользоваться ея средствами, то лишь для того, чтобы полнѣе, отчетливѣе, выпуклѣе изложить содержаніе догмата во всей его простотѣ, не смягчая—по крайней мѣрѣ сознательно—и не закрывая тѣхъ пунктовъ, въ которыхъ оно расходилось съ кругомъ философскихъ воззрѣній и которые для самого Тертулліана, кажется, были тѣмъ привлекательнѣе.

Этотъ „антигностическій духъ“ Тертулліана сдѣлалъ его писателемъ церковнымъ по преимуществу. Онъ пишетъ, имѣя въ виду потребности церковной жизни его времени, принимаетъ вопросъ въ той самой постановкѣ, какую дала ему эта жизнь, освѣщаетъ въ догматѣ именно тѣ стороны, которыя выдвинуло на первый планъ и сдѣлало вопросомъ ея теченіе. Конецъ II в. отмѣченъ въ церковной исторіи такъ называемымъ монархіанскимъ движеніемъ. Оно направлялось—если можно такъ выразиться—противъ самаго центра догмата о св. Троицѣ, а не касалось его только стороною. Программа монархіанъ была проста и логична; лучшіе ихъ представители переносили свои операціи въ область, которая была мало раскрыта предшествующею христіанскою литературою. Полемика съ монархіанами обѣщала поэтому, богатые результаты для изложенія догмата. Ее повелъ Тертулліанъ и въ своемъ трактатѣ „противъ

Климентъ видитъ указаніе на св. Троицу. Οὐκ ἄλλως ἐγώγε ἐξακούω ἢ τὴν ἁγίαν Τριάδα μηνύεσθαι· τρίτον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἅγιον Πνεῦμα· τὸν Υἱὸν δὲ δεύτερον.

Праксея" далъ изложеніе ученія о св. Троицѣ настолько полное, многостороннее, въ общемъ—отчетливое и связное, что его трудъ составляетъ эпоху въ исторіи этого догмата [1]). Можно даже сказать, что лишь съ Тертулліана христіанская литература начинаетъ раскрывать ученіе о св. Троицѣ: предшествующіе писатели только касаются этого догмата и касаются обыкновенно лишь настолько, насколько это необходимо для изложенія ученія о Словѣ, и вовсе не входятъ во сколько нибудь подробное изложеніе самой существенной стороны догмата, ученія объ отношеніи троичности къ единству Божества.

Въ своемъ трактатѣ Тертулліанъ задается тремя существенными вопросами: существуетъ ли Сынъ, кто Онъ и какъ Онъ существуетъ? Отвѣчая на нихъ, Тертулліанъ слѣдитъ генезисъ Сына, начиная отъ предвѣчнаго состоянія, или настроенія Божія, до самаго рожденія Сына [2]).

„Прежде всего [3]) Богъ былъ одинъ, будучи Самъ для Себя

---

[1]) Kurtz. KG. I. 1. 334 (см. стр. 41 пр. 1).

[2]) adv. Prax. (Migne, Patr. s. lat. t. 2. Tertull. opp. t. 2) c. 5 col. 159. Sed quia duos unum volunt esse, ut idem Pater et Filius habeatur, oportet et totum de Filio examinari, an sit, et qui sit, et quomodo sit; et ita res ipsa formam suam scripturis et interpretationibus earum patrocinantibus vindicabit. Aiunt quidem et Genesim in hebraico ita incipere: «In principio Deus fecit sibi Filium». Hoc ut firmum non sit, alia me argumenta deducunt ab ipsa Dei dispositione, qua fuit ante mundi constitutionem, adusque Filii generationem.

[3]) adv. Prax. c. 5 col. 160. Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia (cfr. c. 16 col. 175. Pater ille Altissimus, in quo omnis locus, non ipse in loco; qui universitatis extrema linea est). Solus autem, quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Caeterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet. Rationalis etiam Deus, et ratio in ipso prius; et ita, ab ipso omnia. Quae ratio sensus ipsius est (Dorner: «Diese Vernunft ist seine Intelligenz». Meier, I, 84. «Sein Sinn, als Princip seiner Innerlichkeit und Persönlichkeit; Gott ist nicht blosses Sein, sondern wesentlich Selbstbewusstsein»). Hanc graeci Λόγον dicunt, quo vocabulo etiam sermonem appellamus. Ideoque jam in usu est nostrorum, per simplicitatem interpretationis, sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse; cum magis rationem competat antiquiorem haberi; quia non sermonalis a principio, sed rationalis Deus etiam ante principium; et quia ipse quoque sermo ratione consistens, priorem eam ut substantiam suam ostendat. Tamen et sic, nec (*al.* nihil) interest. Nam etsi Deus nondum sermonem suum

и міромъ и мѣстомъ и всѣмъ. Онъ былъ одинъ потому, что не было ничего другаго внѣ и кромѣ Его. Впрочемъ даже и тогда Онъ не былъ одинъ: Онъ имѣлъ съ Собою тотъ именно Свой Разумъ, который имѣлъ въ Самомъ Себѣ; и Богъ—существо разумное, и въ Немъ—Разумъ прежде (всего), и такимъ образомъ отъ Него все". Такое представленіе болѣе отвѣчаетъ дѣйствительности, чѣмъ другое сходное, но не тождественное съ нимъ,—чѣмъ то воззрѣніе, что въ Богѣ прежде всего Логосъ какъ Слово: Разумъ, какъ смыслъ, какъ принципъ сознательнаго существованія (sensus), предшествуетъ слову, своему обнаруженію; слово имѣетъ свое основаніе (substantiam) въ разумѣ; такимъ образомъ Богъ есть существо прежде всего разумное, а не словесное. Впрочемъ между тѣмъ и другимъ опредѣленіемъ различіе незначительно: „Богъ и тогда, когда еще не произнесъ Своего Слова, уже имѣлъ Его внутри Самого Себя съ самымъ Разумомъ и въ самомъ Разумѣ, когда молча Самъ съ Собою обдумывалъ и предначертывалъ то, что вскорѣ (mox) имѣлъ сказать чрезъ Слово; потому что, размышляя и предначертывая съ Своимъ Разумомъ, Онъ самый Разумъ полагалъ какъ (efficiebat) Слово, приводя Его (Разумъ) въ движеніе Словомъ". Для уясненія тайны этого настроенія Божія Тертулліанъ отсылаетъ человѣка,—существо, созданное по образу и подобію Божію, „одушевленное даже изъ субстанціи Божіей",—къ его собственному психическому опыту [1]). Разумъ и слово отзываются въ человѣкѣ на

---

miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semet ipsum habebat, tacite cogitando et disponendo secum quae per sermonem mox erat dicturus. Cum ratione enim sua cogitans atque disponens, sermonem eam efficiebat, quam sermone tractabat (Dorner: «in Bewegung setzte»).

[1]) Ibid. Idque quo facilius intelligas, ex te ipso ante recognosce, ut ex imagine et similitudine Dei (Gen. 1, 26), quam habeas et tu in temet ipso rationem, qui es animal rationale, a rationali scilicet artifice non tantum factus; sed etiam ex substantia ipsius animatus. Vide cum tacitus tecum ipse congrederis, ratione hoc ipsum agi intra te, occurrente ea tibi cum sermone ad omnem cogitatus tui motum, et ad omnem sensus tui pulsum. Quodcunque cogitaveris, sermo est; quodcunque senseris, ratio est. Loquaris illud in animo necesse est; et dum loqueris, conlocutorem pateris sermonem, in quo inest haec ipsa ratio, qua cum eo cogitans loquaris, per quem loquens cogitas. Ita secundus quodammodo in te est sermo, per quem loqueris cogitando, et per quem cogitas loquendo. Ipse sermo alius est.

всякое движеніе его мысли, на всякое мановеніе его сознанія (sensus); онъ необходимо мыслитъ посредствомъ словъ даже и тогда, когда молча углубляется самъ въ себя; въ своемъ словѣ онъ находитъ внутри себя собесѣдника, отличнаго отъ самого себя.

Это поясненіе имѣетъ въ тоже время значеніе доказательства, что такое состояніе въ Богѣ — дѣйствительный фактъ. Если это явленіе бываетъ въ человѣкѣ, то насколько полнѣе оно должно совершаться въ его первообразѣ Богѣ?

Итакъ и до сотворенія міра Богъ не былъ одинокимъ: Онъ въ Себѣ Самомъ имѣлъ Разумъ-Слово, или Премудрость, какъ нѣчто второе, не тождественное съ Самимъ Богомъ. Мысля и предначертывая съ Словомъ и чрезъ Слово будущую вселенную, Богъ полагалъ Свое Слово вторымъ по отношенію къ Самому Себѣ, раждалъ и творилъ Свою Премудрость, но только въ Своемъ сознаніи (sensu) и ad cogitatum; но это рожденіе Слова не было совершеннымъ: лишь тогда, когда Отецъ восхотѣлъ дать дѣйствительное бытіе, бытіе въ родѣ и субстанціи, всему, изъ чего слагается вселенная,—лишь тогда Онъ произнесъ прежде всего Свое Слово-Разумъ-Премудрость, чтобы чрезъ Него сотворить предначертанную въ Немъ вселенную [1]).

Quanto ergo plenius hoc agitur in Deo, cujus tu quoque imago et similitudo censeris, quod habeat in se etiam tacendo rationem, et in ratione sermonem? Possum itaque non temere praestruxisse, et tunc Deum ante universitatis constitutionem solum non fuisse, habentem in semetipso proinde rationem, et in ratione sermonem, quem secundum a se faceret agitando se.

[1]) О двухъ формахъ рожденія Слова Тертулліанъ говоритъ подъ-рядъ дважды и потому не совсѣмъ отчетливо. adv. Pr. c. 6 col. 161. Haec vis et haec divini sensus dispositio, apud scripturas etiam in sophiae nomine ostenditur... Itaque sophiam quoque exaudi, ut secundam personam conditam. Primo, *Dominus creavit me initium viarum in opera sua... ante omnes colles generavit me* (Prov. 8, 22), in sensu suo scilicet condens et generans. Dehinc assistentem eam ipsa separatione cognosce. *Cum pararet,* inquit, *coelum, aderam illi simul... ego eram cum illo compingens; ego eram ad quam gaudebat: quotidie autem oblectabar in persona ipsius.* Nam ut primum Deus voluit ea quae cum sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas, rationem et sophiam, ut per ipsum fierent universa, per quem erant cogitata atque dispo-

Только въ этотъ моментъ Слово раждается и ad effectum; только тогда, когда Богъ сказалъ: „да будетъ свѣтъ!“ Его Слово получило Свой видъ и украшеніе, Свой звукъ и голосъ; лишь теперь Оно является дѣйствительно сосуществующимъ Богу, стоитъ подлѣ Него въ

---

sita; imo et facta jam, quantum in Dei sensu. Hoc enim eis deerat, ut coram quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur. c. 7. Tunc igitur etiam ipse Sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit Deus: *Fiat lux!* Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo procedit; conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine sophiae: *Dominus condidit me initium viarum.* Dehinc generatus ad effectum: *cum pararet coelum, aderam illi simul.* Exinde eum parem sibi faciens, de quo procedendo Filius factus est, *primogenitus* (Coloss. 1, 15), ut ante omnia genitus; et *unigenitus* (Ioh. 1, 18), ut solus ex Deo genitus: proprie de vulva cordis ipsius, secundum quod et Pater ipse testatur: *Eructavit cor meum sermonem optimum* (Ps. 44, 2). Ad quem deinceps gaudens proinde gaudentem in persona illius (Ps. 2, 7): *Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Et: *ante luciferum genui te*». На основаніи этихъ словъ можно установить слѣдующіе твердые пункты: 1) Nativitas perfecta Слова есть заключительный моментъ Его рожденія, когда Слово изъ Бога исходитъ. 2) Filiatio Слова (какъ выражается Дорнеръ), или въ собственномъ смыслѣ рожденіе Его отъ Отца, тождественно съ nativitas perfecta. 3) Опредѣленія Слова, какъ sermo generatus ad effectum, sermo procedendo Filius factus, gaudens in persona illius (sua? cap. 7), равно какъ и sophia ipsa separatione assistens Patri, creans, sophia, quae oblectabatur in persona Patris (cap. 6),—относятся къ одному и тому же, вторичному моменту Его существованія, характеризуютъ Его въ состояніи сыновства (общій этимъ опредѣленіямъ внѣшній признакъ—частица dehinc, равно какъ exinde и deinceps, и слова: «когда Онъ уготовлялъ небо, Я съ Нимъ была»). 4) Выраженія: «sermo conditus ad cogitatum (c. 7)» и «sophia quae generatur in sensu Patris (c. 6)» опредѣляютъ Слово также въ одинъ моментъ бытія Его (внѣшняя ихъ отмѣта—«primo» и «primum», равно какъ и слова: «Господь создалъ Меня началомъ путей Своихъ»). Остается рѣшить вопросъ: полагать ли этотъ послѣдній моментъ, какъ и названный выше,—послѣ «совершеннаго рожденія» Слова? Буква текста (c. 7) требуетъ, повидимому, утвердительнаго отвѣта: «haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo procedit: conditus ab eo primum ad cogitatum». Но,—не говоря уже о томъ, что это самое «primum», «сперва», не благопріятствуетъ отождествленію этого момента со вторичнымъ,—это «conditio ad cogitatum in sensu Patris» слишкомъ сильно напоминаетъ другія выраженія Тертулліана, напр. «universa per ipsum (sermonem)... erant cogitata atque disposita (c. 6); «cogitans... sermonem... secundum a se faceret agitando se» (c. 5); а эти выраженія опредѣляютъ Слово въ Его домировомъ существованіи въ Отцѣ, въ первичномъ моментѣ, предшествующемъ Его исхожденію изъ Отца. Поэтому, кажется, правильнѣе понимать всѣ выраженія начиная съ «conditus ab eo primum» внѣ грамматической связи съ предложеніемъ «ex Deo procedit».

самой раздѣльности отъ Него, творитъ по волѣ Его вселенную, радуется предъ лицемъ Его, и лишь теперь Богъ становится Отцемъ Слова, а Слово—единороднымъ Сыномъ.

Въ этомъ разсужденіи Тертулліана мы встрѣчаемся съ ученіемъ о Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός въ болѣе развитой формѣ, чѣмъ у всѣхъ предшествующихъ писателей. Черта, раздѣляющая два момента въ бытіи Слова, проведена глубже. Слову внутреннему противоставляется не только Слово произнесенное, но Сынъ. Предшествующіе писатели называли, правда, актъ, въ которомъ Слово вступаетъ въ новый моментъ Своего бытія, „рожденіемъ“; но такъ какъ они усвояли Слову и въ первый моментъ Его бытія названіе Сына, а Богу имя Отца, то внутренній смыслъ самаго акта рожденія затемнялся; повидимому, онъ не установлялъ никакого новаго отношенія между Богомъ и Словомъ во внутренней Ихъ жизни, и выраженіе: „Слово раждается“ въ этомъ случаѣ значило тоже, что „Слово посылается въ міръ“. Тертулліанъ удерживаетъ за моментомъ „рожденія“—насколько это было возможно—его специфическое значеніе: съ этого момента Богъ и Слово вступаютъ между Собою въ отношеніе Отца и Сына [1]). Тертулліанъ не только поставилъ на видъ это различіе между Словомъ и Сыномъ—съ одной стороны и Богомъ и Отцемъ — съ другой и держался своей терминологіи весьма послѣдовательно [2]), но предусмотрѣлъ и тѣ логическіе выводы, къ которымъ вела его эта новая точка зрѣнія: онъ прямо заявилъ, что имя „Богъ“ относится къ субстанціи, а имя „Отецъ“ выражаетъ лишь привходящее отношеніе Бога къ Сыну, а потому имя „Отецъ“ не есть столь же

---

[1]) Тертулліанъ называетъ впрочемъ и первичный моментъ бытія Слова «рожденіемъ» c. 6. in sensu suo scilicet condens et g e n e r a n s; но это выраженіе совершенно одиноко и не ослабляетъ того положенія, что, говоря о рожденіи, Тертулліанъ логическое удареніе ставитъ именно на моментѣ исхожденія Сына изъ Отца. См. предшествующее примѣчаніе; cfr. c. 7 col. 162 A. qui Filius factus est Dei, de quo p r o d e u n d o g e n e r a t u s est.

[2]) adv. Prax. c. 7 col. 162. ita capiat (Filius) secundus a Deo constitutus duos efficere, Patrem et Filium, Deum et Sermonem. c. 8. col. 163. profiteor me duos dicere, D e u m e t S e r m o n e m e j u s, P a t r e m e t F i l i u m ipsius. c. 13. col. 170. quam Deum et Sermonem ejus, quam Patrem et Filium.

вѣчное опредѣленіе Бога, какъ самое названіе „Богъ“; было время, когда не было Сына, чрезъ котораго Богъ сталъ Отцемъ [1]).

Слово, какъ Сынъ, есть несомнѣнно то, что́ впослѣдствіи обозначали терминомъ „ὑπόστασις“. На вопросъ: „итакъ ты допускаешь, что Слово есть субстанція?“ Тертулліанъ отвѣчаетъ рѣшительнымъ „да“. Субстанціальность Сына для Тертулліана не подлежитъ никакому сомнѣнію по двумъ основаніямъ. Во первыхъ Сынъ сотворилъ міръ полный субстанцій, и сказать, что тѣмъ не менѣе Самъ Сынъ не имѣетъ субстанціи, значитъ допустить такой абсурдъ, какъ происхожденіе бытія изъ абсолютнаго „ничто“. Во вторыхъ Сынъ произошелъ отъ Отца, т. е. существа несомнѣнно и абсолютно реальнаго; и если міръ, созданный не изъ существа Бога, а только по волѣ Его, состоитъ изъ субстанцій видимыхъ и невидимыхъ, то тѣмъ болѣе Сынъ, происшедшій изъ самаго существа Божія, не можетъ быть безъ субстанціи [2]). Итакъ Сынъ имѣетъ

---

[1]) adv. Hermogen. c. 3 col. 199. 200. Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum, et in semetipso, Dominum vero non semper: diversa enim utriusque conditio: Deus substantiae ipsius nomen, i. e. divinitatis; Dominus vero non substantiae, sed potestatis; substantiam semper fuisse cum suo nomine, quod est Deus; postea Dominus, accedentis (*al.* accidentis) scilicet rei mentio... Quia et Pater Deus est, et judex Deus est; non tamen ideo Pater et judex semper, quia Deus semper. Nam nec Pater potuit esse ante Filium, nec judex ante delictum. Fuit autem tempus, cum et delictum et Filius non fuit, quod judicem, et qui Patrem Deum faceret.

[2]) adv. Prax. c. 7. col. 162. «Ergo, inquis, das aliquam substantiam esse Sermonem, spiritu et sophiae traditione constructam?»—Plane... «Quid est enim, dices, sermo, nisi vox et sonus oris, et... aër offensus, intelligibilis auditu, caeterum vacuum nescio quid, et inane, et incorporale?»—At ego nihil dico de Deo inane et vacuum prodire potuisse, utnon de inani et vacuo prolatum; nec carere substantia, quod de tanta substantia processit, et tantas substantias fecit... Quale est ut nihil sit ipse, sine quo nihil factum est? ut inanis solida, et vacuus plena et incorporalis corporalia sit operatus? Nam etsi potest aliquando quid fieri diversum ejus per quod fit, nihil tamen fieri potest per id quod vacuum et inane est... Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis sua effigie. Sed et invisibilia illa quaecumque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt; quanto magis, quod ex ipsius substantia missum est, sine substantia non erit!

субстанцію, есть „res“ [1]) и притомъ „res substantiva“; только при этомъ предположеніи Онъ можетъ быть разсматриваемъ какъ второй [2]), какъ другой, чѣмъ Отецъ [3]). Эту субстанцію Слова-Сына Тертулліанъ и называетъ лицемъ (persona) и въ этомъ смыслѣ отличаетъ отъ субстанціи, какъ природы, общей и единой въ Отцѣ и Сынѣ [4]).

Такимъ образомъ объ ипостасномъ бытіи Слова, какъ Сына, какъ Премудрости, „соприсущей Отцу въ самой отдѣльности отъ Него [5])“, Тертулліанъ выражается очень точно. Но такъ какъ существованіе Слова, какъ Сына есть—по Тертулліану—вторичный моментъ въ бытіи Слова, то слѣдуетъ спросить: какъ существовало Слово до тѣхъ поръ, какъ Оно стало Сыномъ, было ли Оно ипостасію и до Своего „совершеннаго рожденія?“ Категорическаго отвѣта на этотъ интересный вопросъ не даетъ и Тертулліанъ. Данныя для рѣшенія его въ утвердительномъ смыслѣ—нельзя не сознаться—не многочисленны. Можно указать на то, что Разумъ въ доміровомъ моментѣ бытія уже называется „субстанціею“ въ отношеніи къ Слову. Но въ томъ ли смыслѣ, о которомъ идетъ рѣчь, употреблено это слово въ приведенномъ мѣстѣ, это, по крайней мѣрѣ, неочевидно. Можетъ быть Разумъ называется такъ потому, что Онъ предшествуетъ Слову, которое изъ Него развивается [6]).

Далѣе Богъ „Своею дѣятельностію полагалъ Слово вторымъ отъ Себя“. Но нѣчто подобное Тертулліанъ говоритъ и о человѣческомъ словѣ. „Твое слово есть нѣчто (quodammodo) второе въ

---

[1]) adv. Pr. c. 13 col. 170. duas res... numerabo... Patrem et Filium.

[2]) Ibid. c. 7 col. 162. Non vis enim eum (Sermonem) substantivum habere in re per substantiae proprietatem, ut res et persona quaedam videri possit, et ita capiat secundus a Deo constitutus duos efficere, Patrem et Filium, Deum et Sermonem. c. 16 col. 189. Deus Dei tanquam substantiva res.

[3]) Ibid. c. 12 col. 168. habes duos, alium dicentem ut fiat, alium facientem.

[4]) c. 7 col. 162. quaecumque ergo substantia Sermonis fuit, illam dico personam, et illi nomen Filii vindico; et dum Filium agnosco, secundum a Patre defendo. c. 12 col. 168. alium autem quomodo accipere debeas professus sum; personae, non substantiae nomine.

[5]) Ibid. c. 6 col. 161. dehinc assistentem eam (Sophiam) ipsa separatione cognosce (см. стр. 88 пр. 1).

[6]) См. стр. 86 пр. 3.

тебѣ". „Само слово есть (тотъ) другой (собесѣдникъ), съ которымъ ты ведешь разговоръ" [1]).

Затѣмъ о Премудрости сказано, что „Она создана какъ второе Лице. Во первыхъ, Господь сотворилъ Меня началомъ путей въ дѣла Свои... прежде всѣхъ холмовъ Онъ родилъ Меня, т. е. создавая и раждая въ мысли Своей". Но Тертулліанъ продолжаетъ: „затѣмъ Она существуетъ съ Нимъ какъ отдѣльная отъ Него. „Когда Онъ уготовалъ небо, Я съ Нимъ была" [2]). А потому нельзя утверждать рѣшительно, что Премудрость стала Лицемъ именно въ первый, а не во второй моментъ бытія Своего [3]).

Данныя противоположнаго характера—слѣдующія:

До Своего рожденіи Слово не исходило отъ Отца [4]) и не стояло въ самой отдѣльности отъ Него.

До этого момента Богъ раждалъ и творилъ Свое Слово въ мысли Своей; но и самый міръ, поскольку онъ былъ опредѣленъ къ бытію мышленіемъ Бога, былъ уже сотворенъ въ мысли Его, и

---

[1]) См. стр. 87 пр. 1.

[2]) См. стр. 88 пр. 1.

[3]) Нельзя конечно и указывать какъ на положительныя инстанціи на выраженія въ родѣ «habebat secum, quam habebat in semetipso, rationem (c. 5)». Они теряютъ всякую цѣну, если сопоставить ихъ съ слѣд. выраженіями: «eum (Sermonem) cum ipsa et in ipsa ratione habebat (c. 5); cfr. c. 6. «(Sermonem) habentem in se individuas suas, rationem et sophiam». Ясно, что у Тертулліана предлогъ «cum» имѣетъ смыслъ слишкомъ эластичный и иногда указываетъ только на мысленное, абстрактное различіе въ одномъ и томъ же предметѣ, а потому представляетъ слишкомъ шаткую почву для заключенія о реальномъ различіи. Кунъ (op. cit. 190) находитъ, что уже въ самыхъ словахъ: «rationalis etiam Deus» сказано больше, чѣмъ то, что Разумъ есть свойство Божіе: заявленіе, что Богъ—существо разумное, не представляется ли излишнимъ до странности? (Dass dies nicht in dem eigenschaftlichen Sinne gemeint sei, ist unzweifelhaft. Wie abgeschmackt wäre doch die ausdrückliche Bemerkung, dass Gott gleich von vorneherein (ne tunc quidem solus) vernünftig gewesen!). Это замѣчаніе имѣетъ свою вѣрную сторону, но все же слишкомъ тонко для того, чтобы данныя, на которыя оно опирается, можно было считать вѣскими доказательствами особенно въ виду своеобразныхъ психологическихъ взглядовъ Тертулліана. Впрочемъ Кунъ не думаетъ утверждать, чтобы Λόγος ἐνδιάθετος Тертулліана былъ Лицемъ. Взглядъ Куна см. стр. 94 пр. 3.

[4]) adv. Prax. c. 7. haec est nativitas perfecta Sermonis, dum ex Deo procedit. cfr. c. 5. Deus nondum sermonem suum miserat. См. стр. 89 пр.; стр. 86 пр. 3.

однако же въ этотъ моментъ міру недоставало объективнаго (coram) существованія въ видахъ и субстанціяхъ. И Само Слово получило Свой видъ и украшеніе, звукъ и голосъ, лишь тогда, когда Богъ изрекъ: „да будетъ свѣтъ“! [1]). Противъ этого можно замѣтить только то, что Тертулліанъ о Словѣ говоритъ, что Оно „получило Свой видъ“,—но не прибавляетъ: „и Свою субстанцію“, тогда какъ міръ съ того времени начинаетъ существовать „въ видахъ и субстанціяхъ“.

Наконецъ только Слову-Сыну приписывается такой признакъ самостоятельнаго духовнаго существованія, какъ радость [2]).

Эти отрицательныя данныя вѣски, но не настолько, чтобы поставленный вопросъ можно было считать рѣшеннымъ въ отрицательномъ смыслѣ. Можно думать, что, исходя изъ своего представленія, что въ Богѣ внутреннее различіе между Его „Я“ и Его Разумомъ должно обнаруживаться несравненно полнѣе, чѣмъ въ душѣ человѣка, и что Богъ есть полнота субстанціальности,—Тертулліанъ могъ бы признать субстанціею и Слово внутреннее, но не дошелъ до яснаго представленія такого результата: потому что тогда невозможно было бы такъ послѣдовательно проводить различіе между Сыномъ и Словомъ [3]).

---

[1]) c. 6. Nam ut primum Deus voluit etc. См. стр. 88 пр. 1. Cfr. adv. Prax. c. 12 col. 168. primum quidem, n o n d u m F i l i o a p p a r e n t e, *Et dixit Deus: Fiat lux, et facta est:* i p s e s t a t i m S e r m o, l u x v e r a, q u a e i l l u m i n a t h o m i n e m... et per illum mundialis quoque lux. Exinde autem, in Sermone Christo a s s i s t e n t e et administrante Deus voluit fieri...

[2]) c. 6. ad quem deinceps gaudens proinde gaudentem in persona illius: *Filius meus es tu.* См. стр. 89 пр.

[3]) Ср. Kuhn, op. cit. S. 192. Diese Unterscheidung des Ich von seinem Logos, die im Menschen nur q u o d a m m o d o stattfindet, hat ihre volle Wahrheit in Gott; ist sie dort eine b l o s s i d e e l l e, so ist sie hier eine r e e l l e (cap. 7); der göttliche Logos (ratio et sermo) ist keine blosse Eigenschaft in Gott, sondern w i r k l i c h e P e r s o n, zunächst (als ratio) zwar b l o s s p o t e n t i e l l, so lange er noch in Gott ist, sofort aber, aus Gott herausgesetzt als weltschöpferisches Wort, auch a c t u e l l e P e r s o n... Der Logos ergreift und erweist sich a l s s e l b s t s t ä n d i g e s P r i n c i p, insofern er die Welt denkt, oder Gott sie mit ihm und durch ihn denkt; er erweist sich a l s P e r s o n, sofern er das Universum... in Wirklichkeit setzt. Такимъ образомъ, по Куну, только Λόγος προφορικός Тертулліана есть дѣйствительное Лице; Λόγος ἐνδιάθετος не есть Лице въ дѣйствительности, но не есть и простое свойство существа Божія;

Сынъ есть Богъ [1]), но Тертулліанъ не думаетъ сказать этимъ, что Сынъ совершенно равенъ Отцу; напротивъ Тертулліанъ находитъ возможнымъ признать различіе между божествомъ Отца, Бога философовъ, и божествомъ Сына, какъ Онъ открылъ Себя: Отецъ невидимъ, неприступенъ, кротокъ; Сынъ былъ видимъ, былъ слышимъ, вочеловѣчился; къ Нему именно относится то, что философія считаетъ недостойнымъ Бога, немыслимымъ въ Немъ [2]). Тертулліанъ сознаетъ, что подобныя несвойственныя Божеству черты характеризуютъ собственно или человѣческую природу во Христѣ или же (въ ветхомъ завѣтѣ) принятую Имъ форму явленія,— что по Своему существу и Сынъ невидимъ и не ограничивается мѣстомъ, какъ вездѣсущій нераздѣльно со Отцемъ [3]); но тѣмъ не менѣе для Тертулліана эта видимость и пространственная ограниченность не есть черта безусловно внѣшняя и потому нисколько

Онъ самостоятеленъ только въ принципѣ,—Лице только въ возможности, однако же различное отъ Бога не только идеально (какъ наше «я» различно отъ нашего разума), но и реально. Здѣсь даны такіе элементы, которые весьма трудно поддаются синтезу. Не легко составить сколько нибудь отчетливое понятіе о Словѣ, которое реально отличается отъ Отца и тѣмъ не менѣе не есть Лице, если только не предполагать здѣсь мало вѣроятнаго сходства съ плотиновскимъ представленіемъ объ умѣ, который созерцалъ безсознательно. Вообще же эти разсужденія Куна едвали не грѣшатъ тѣмъ, что онъ старается представить какъ ясное и опредѣленное и формулировать то, что, повидимому, было не совсѣмъ ясно и для самого Тертулліана; особенно смѣло сказано, что для Тертулліана различіе «я» отъ разума въ человѣкѣ было будто бы только идеальнымъ и лишь въ Богѣ реальнымъ.

[1]) adv. Prax. c. 26. col. 189. hactenus Deus, quia ex ipsius Dei substantia. c. 12. col. 168. qui (Sermo) ipse Deus est.

[2]) adv. Marc. l. 2. c. 27. col. 317. quaecunque exigitis Deo digna, habebuntur in Patre invisibili, incongressibilique, et placido, et (ut ita dixerim) philosophorum Deo. Quaecunque autem ut indigna reprehenditis, deputabuntur in Filio, et viso, et audito, et congresso, arbitro Patris et ministro, miscente in semetipso hominem et Deum; in virtutibus, Deum, in pusillitatibus, hominem. adv Prax. c. 26. col. 190. Hic (Filius)... ignorans et ipse diem et horam ultimam soli Patri notam; disponens regnum discipulis, quomodo et sibi dispositum dicit a Patre... exclamans quod se Deus reliquisset, in Patris manibus spiritum ponens.

[3]) adv. Prax. c. 14. col. 171. 172. dicimus enim et Filium suo nomine eatenus invisibilem, qua Sermo et spiritus Dei ex substantiae conditione jam nunc, et qua Deus, et sermo, et spiritus: visibilem autem fuisse ante carnem... in visione, et somnio, et speculo, et aenigmate quia Sermo et spiritus nisi imaginaria forma, fideri non potest.

не характеризующая самой божественной природы Сына; напротивъ въ самомъ Лицѣ Сына полагается основа возможности для Него быть видимымъ, хотя бы то и „зерцаломъ и гаданіемъ“, между тѣмъ какъ въ Отцѣ не допускается этой возможности. Фактамъ, не свойственнымъ божеству Сына, не слѣдовало бы конечно вѣрить,—думаетъ Тертулліанъ,—еслибы о нихъ не говорило писаніе; но еслибы что нибудь подобное разсказывалось объ Отцѣ, то, можетъ быть, не слѣдовало бы вѣрить и писанію [1]). Что на землѣ является не Отецъ, а Сынъ, это Тертулліанъ ставитъ въ связь съ рожденіемъ Сына отъ Отца. „Въ самой экономіи (т. е. какъ внѣшнемъ, такъ и внутреннемъ откровеніи) Богъ восхотѣлъ, чтобы Сынъ являлся на землѣ“. Но эта воля вполнѣ соотвѣтствуетъ опредѣленіямъ самаго существа Сына [2]). На этомъ пунктѣ

---

[1]) adv. Prax. c. 16. col. 175. 176. scilicet haec nec de Filio Dei credenda fuisse, si scripta non essent; fortasse non credenda de Patre licet scripta.

[2]) Ibid. c. 23. col. 184. caeterum scimus Deum etiam intra abyssos esse, et ubique consistere, sed vi et potestate. Filium quoque ut individuum, cum ipso ubique. Tamen in ipsa oeconomia Pater voluit Filium in terris haberi, se vero in coelis... minoravit Filium modico citra angelos, ad terram demittendo... Ближайшимъ образомъ здѣсь имѣется въ виду фактъ вочеловѣченія; но слово «oeconomia» употребляется у Тертулліана въ болѣе широкомъ смыслѣ, указываетъ не только на фактъ откровенія (τρόπος τῆς ἀποκαλύψεως), но и на фактъ троичнаго существованія (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) Божества. Cfr adv. Prax. c. 13. col. 169. duos quidem definimus, Patrem et Filium, et jam tres cum Spiritu sancto secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum (cfr. c. 12. si te adhuc numerus scandalizat Trinitatis, quasi non connexae in unitate simplici, etc). c. 2. col. 157. et nihilominus custodiatur oeconomiae sacramentum, quae unitatem in Trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem, et Filium, et Spiritum s. Cfr. adv. Marcion. c. 27. col. 317. ipsum congressum cum patriarchis et prophetis, Filium creatoris, sermonem ejus, quem ex semetipso proferendo Filium fecit, et (*al.* ut) exinde (exinde у Тертулліана значитъ скорѣе «съ тѣхъ поръ», чѣмъ «потомъ», или — лучше — выражаетъ не послѣдовательность во времени, а логическую зависимость слѣдствія отъ причины; ср. c. 7 (стр. 89 пр.), гдѣ «exinde eum (Patrem) parem sibi faciens etc.» относится къ тому же моменту, къ которому и предъидущее «generatus ad effectum») omni dispositioni suae voluntatique praefecit, diminuens illum modico citra angelos...: qua diminutione in haec quoque dispositus est a Patre, quae ut humana reprehenditis, ediscens jam inde a primordio, jam inde hominem, quod erat futurus in fine. Взглядъ Тертулліана можно, такимъ образомъ, представить въ слѣдующихъ чертахъ: Богъ по волѣ Своей открылся Самъ въ Себѣ какъ троичный; но это внутреннее самооткровеніе Божества (Троица имманентная)

со всею ясностію выступаетъ на видъ все неудобство тертулліановскаго до вещественности наглядаго воззрѣнія на отношеніе между Отцемъ и Сыномъ. Различіе между Ними въ представленіи Тертулліана не рѣдко принимаетъ количественный характеръ. „Отецъ и Сынъ—не одно и тоже, но различаются между Собою modulo. Ибо Отецъ есть вся субстанція, а Сынъ—истеченіе и часть цѣлаго, какъ Онъ и Самъ свидѣтельствуетъ: Отецъ больше Меня“ [1]). „Слово Божіе есть Богъ, потому что Оно изъ субстанціи Самого Бога и какъ бы нѣкоторая часть цѣлаго“ [2]). На такомъ объемномъ отношеніи между Отцемъ и Сыномъ Тертулліанъ обосновываетъ мысль объ умаленіи Сына съ Отцемъ [3]). Существенно однород-

---

было не безъ отношенія къ откровенію во внѣ (къ Троицѣ экономической). Поэтому, раждая Сына, Отецъ въ самомъ рожденіи опредѣлилъ и отношеніе Сына къ міру. Вслѣдствіе Своего рожденія опредѣленный быть Богомъ откровенія, Сынъ съ этою цѣлію немного униженъ Отцемъ предъ ангелами уже въ самомъ рожденіи Своемъ, а не только въ моменты фактическаго откровенія Своего міру. Такимъ образомъ субординаціонизмъ Тертулліана непосредственно опирается на фактъ униженія Сына и посредственно, какъ на свое послѣднее основаніе, на фактъ рожденія Сына; и если это, по своимъ обнаруженіямъ,—субординаціонизмъ существенный, то обоснованъ онъ все таки на подчиненіи ипостасномъ.

[1]) adv. Prax. c. 9 col. 164. quia non sit idem Pater et Filius, vel modulo alius ab alio. Pater enim tota substantia est: Filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur, *Quia Pater major me est* (Joh. 14, 28). Относительно смысла слова «modulus» см. de anima, c. 37. simul crescunt, sed diversa ratione pro generum conditione, caro modulo, anima ingenio, caro habitu, anima sensu. Относительно значенія слова «portio» ср. index. latinit. Tertull. Schultzii (Migne, Patrol. s. lat. t. 2) s. v. «Portio», i. e. par, similis. Tertull. opp. t. I, 293. A. «Portio Neronis de crudelitate»: sic «edicti portio» (I, 326. A) pro «simili edicto». Но эти примѣры едвали могутъ убѣдить, что и въ вышеприведенныхъ мѣстахъ «portio» значитъ лишь «равный, подобный», а не «часть» въ противоположность «цѣлому».

[2]) adv. Prax. c. 26 col. 189. hactenus Deus, quia ex ipsius Dei substantia... et ut portio aliqua totius.

[3]) Вышеприведенное мѣсто c. 9 col. 164 продолжается такъ: a quo et minoratus canitur in psalmo (8, 6) *modicum quid citra angelos*. Sic et Pater alius a Filio, dum Filio major, dum alius qui generat, alius qui generatur, dum alius qui mittit, alius qui mittitur, alius qui facit, alius per quem fit. Кунъ (S. 187), опираясь на это мѣсто, замѣчаетъ: so erklärt Tertullian doch in so bestimmter Weise die Unterordnung des Sohnes als ausserhalb des Wesens in einem andern Momente begründet, dass eben diese Stelle (Joh. 14, 28) vielmehr einen neuen Beweis für die obige Auffassung liefert. Es ist die hypostatische

но съ этимъ и то основаніе, на которомъ уже непосредственно опирается мысль, что являться людямъ можетъ только Сынъ, а не Отецъ. „Богъ сдѣлался видимымъ не по полнотѣ божества, а по мѣрѣ человѣческой воспріимчивости, такъ что мы мыслимъ невидимымъ Отца по причинѣ полноты величія, а Сына признаемъ видимымъ вслѣдствіе мѣры истеченія,—подобно тому, какъ мы не въ силахъ смотрѣть на солнце, на самую его высочайшую субстанцію (въ ея цѣломъ), которая на небесахъ, тогда какъ нашъ глазъ переноситъ ту ограниченную мѣру свѣта, которая въ солнечномъ лучѣ достигаетъ до земли“ [1]).

Впрочемъ въ своемъ субординаціонизмѣ Тертулліанъ былъ не вполнѣ послѣдователенъ и однажды заявилъ даже, „что Сынъ не меньше Отца“ [2]).

Третій членъ въ Троицѣ—Духъ Святый. Тертулліанъ припи-

Unterordnung des Sohnes gemeint. Ebenso, wenn Tertullian... den Sohn als sichtbar bezeichnet, bezieht er diesen Unterschied wiederum nicht auf das Wesen, sondern auf den hypostatischen Charakter (adv. Prax. c. 14). Съ этимъ представленіемъ можно согласиться лишь настолько, насколько подчиненіе ипостасное здѣсь представляется только основаніемъ подобныхъ выраженій. Оно было исходнымъ пунктомъ; но болѣе чѣмъ сомнительно, что Тертулліанъ и въ самыхъ выводахъ удержался въ границахъ субординаціонизма ипостаснаго; по крайней мѣрѣ вовсе не видно, чтобы въ словахъ «dum Filio major» содержалось не болѣе, чѣмъ въ слѣдующихъ за ними: dum alius qui generat etc., а Кунъ понимаетъ ихъ именно въ такомъ смыслѣ. Впрочемъ Кунъ признаетъ (въ принципѣ) возможность смѣшенія этихъ двухъ формъ субординаціонизма. S. 123. So lange es nicht gelingt, das Wesensverhältniss von dem persönlichen rein abzusondern, erstreckt sich mit Nothwendigkeit die persönliche Subordination in das Wesensverhältniss hinein und lässt die Erkenntniss der absoluten Homousie nicht zu Stande kommen. So bei den Apologeten und den meisten vornicänischen Vätern.

[1]) adv. Prax. c. 14 col. 170. 171. visum quidem Deum secundum hominum capacitatem, non secundum plenitudinem divinitatis,... ut invisibilem Patrem intelligamus pro plenitudine majestatis, visibilem vero Filium agnoscamus pro modulo derivationis: sicut nec solem nobis contemplari licet, quantum ad ipsam substantiam summam (*al.* substantiae summam) quae est in coelis; radium autem ejus toleramus oculis pro temperatura portionis, quae ad terram inde porrigitur. Cfr. Apologet. c. 21. radius ex sole porrigitur, portio ex summa.

[2]) adv. Marcion. l. 4 c. 25 col. 422. omnia sibi tradita dicit (Christus) a Patre... qui non minori se tradidit omnia Filio creator, quae per eum condidit. Meier, I, 86. nach Bull. def. fid. 2, 7, 4.

сываетъ Ему ипостасное бытіе, какъ и Сыну, называетъ Лицемъ [1]). Бытіе свое Св. Духъ имѣетъ отъ Отца чрезъ Сына, и потому вполнѣ естественно занимаетъ третье мѣсто въ Троицѣ [2]). Но такъ какъ Самъ Сынъ получилъ бытіе лишь предъ сотвореніемъ міра, то къ этому времени естественно пріурочивается и исхожденіе Св. Духа. Приписывать Ему вѣчное бытіе можно лишь въ смыслѣ еще менѣе строгомъ, чѣмъ Сыну, такъ какъ Тертулліанъ, повидимому, не имѣлъ столько спекулятивной силы, чтобы логическую необходимость бытія Св. Духа указать въ самомъ предвѣчномъ настроеніи Бога.

Такимъ образомъ Отецъ, Сынъ и Св. Духъ дѣйствительно существуютъ какъ три res, три различныя другъ отъ друга Лица.

---

[1]) adv. Prax. c. 12. jam adhaerebat (при твореніи человѣка) illi (Patri) Filius, secunda persona, et tertia, Spiritus in Sermone.

[2]) adv. Prax. c. 4 p. 159. Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris... Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per Filium. c. 8. p. 164. protulit enim Deus Sermonem... sicut radix fruticem, et fons fluvium, et sol radium... secundus ubi est, duo sunt. Et tertius ubi est, tres sunt. Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice. Et tertius a fonte rivus ex flumine. Et tertius a sole apex ex radio. Такимъ образомъ Тертулліанъ формально дошелъ только до «per Filium», но не до «Filioque». Любопытно, что, несмотря на то, что вся конструкція этой тирады вела его къ выраженію «a Deo ex Filio»,—чтеніе «a Deo et Filio» есть единственное; никакихъ варіантовъ нѣтъ. Но насколько Тертулліанъ матеріально приблизился къ «Filioque»? Строгій Петавій находилъ, что въ этомъ текстѣ рѣчь идетъ не объ исхожденіи Св. Духа (non de Spiritus s. origine), но только о порядкѣ божескихъ Лицъ (de personarum ordine). Таковъ дѣйствительно буквальный смыслъ, такова ближайшая цѣль текста; но можно ли сказать, что онъ значитъ только это и ничего болѣе, что онъ ведетъ только къ этой цѣли и не далѣе? Контекстъ говоритъ противное: отношеніе стебля къ корню, рѣки къ источнику, луча къ солнцу, по намѣренію Тертулліана, должно представлять не только отношеніе Сына къ Отцу по порядку Ихъ Лицъ, но и по происхожденію, и было бы настоящимъ чудомъ, еслибы съ выраженіями: «плодъ изъ стебля», «потокъ изъ рѣки», «вершина изъ луча» Тертулліанъ вовсе не соединялъ представленія о подобномъ же отношеніи Св. Духа къ Сыну и по происхожденію. Поэтому западные справедливо утверждаютъ, что догма, заключающаяся въ словѣ «Filioque», не представляетъ важнаго различія отъ той, которую выражаетъ Тертулліанъ въ своемъ «per Filium» (Swete, History of the doctrine of the procession of the Holy Spirit. Cambridge. 1876. p. 58. The dogma which is meant to be conveyed by the Filioque is not appreciably different from the dogma which Tertullian expresses by his per Filium).

Сказать это значило констатировать фактъ полной несостоятельности въ самомъ основаніи той монархіанской теоріи, которую Тертулліанъ опровергаетъ, но тогда снова пробуждались всѣ тѣ опасенія за единство Божества, которыя вызвали и самое монархіанское движеніе. Въ отвѣтъ на нихъ Тертулліанъ предлагаетъ соглашеніе монархіи съ троичностію Лицъ, и это соглашеніе составляетъ лучшую часть его труда.

Монархія, говоритъ Тертулліанъ, есть не что иное, какъ единство власти [1]). При такомъ опредѣленіи этого понятія нужно не многое для того, чтобы удержать монархію во всей силѣ. Для Тертулліана не перестаетъ быть монархическимъ и то государство, въ которомъ отецъ раздѣляетъ свою власть съ сыномъ; правленіе утратило бы монархическій характеръ лишь въ томъ случаѣ, если бы въ него вмѣшалась, какъ соперница, другая власть, самостоятельная и своеобразная [2]). Божественная власть не перестаетъ быть монархіею, не смотря на то, что Богу предстоятъ тьмы темъ ангеловъ, исполняющихъ волю Его [3]); лишь дуализмъ гностическихъ системъ стоитъ въ противорѣчіи съ монархіею [4]). Между тѣмъ ученіе церкви предлагаетъ болѣе, чѣмъ сколько нужно для сохраненія божественной монархіи, предлагаетъ не только единство воли, но и реальное единство субстанціи трехъ Лицъ [5]); церковный догматъ чуждъ лишь того узкаго монизма, который требуетъ и единичности числа [6]).

[1]) adv. Prax. c. 3 col. 158. singulare et unicum imperium.

[2]) Ibid. eversio enim monarchiae illa est tibi intelligenda, cum alia dominatio suae conditionis et proprii status, ac per hoc aemula, superducitur.

[3]) Ibid. nec ideo unius esse desiit, ut desinat monarchia esse, quia per tanta millia virtutum procuratur.

[4]) Ibid. tunc male, cum plures, secundum valentinianos...; tunc in monarchiae eversionem, cum in creatoris destructionem, cum alius Deus infertur adversus creatorem.

[5]) Ibid. quale est, ut Deus divisionem et dispersionem pati videatur in Filio et in Spiritu s., secundum et tertium sortitis locum, tam consortibus substantiae Patris, quas non patitur in tot angelorum numero, et quidem tam a substantia alienorum?! Cfr. c. 4 col. 159. caeterum, qui Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris, nihil facientem sine Patris voluntate, omnem a Patre consecutum potestatem, quomodo possum de fide destruere monarchiam, quam a Patre traditam in Filio servo?

[6]) Ibid. c. 25 col. 188. numeri singularitatem.

Богъ единъ, и опираясь на этотъ догматъ, монархіане требуютъ тождества Отца, Сына и Св. Духа, какъ будто Они не едино всѣ и въ томъ случаѣ, когда всѣ Они изъ одного, именно вслѣдствіе единства субстанціи. Отецъ, Сынъ и Св. Духъ—три не по состоянію, но по степени, не по субстанціи, но по формѣ, не по власти, но по виду; Они—одной субстанціи, одного состоянія и одной власти, потому что одинъ Богъ, изъ котораго мыслятся происходящими эти степени, формы и виды, означаемые именемъ Отца, Сына и Св. Духа [1]). Каждый изъ Нихъ дѣйствительно отличается отъ другаго, но это различіе не есть еще раздѣленіе Ихъ субстанціи; ся единство есть дѣйствительный фактъ [2]). „Я не усумнился бы назвать Сына стеблемъ отъ корня, рѣкою изъ источника и лучемъ солнечнымъ; однако ни стебель не отдѣляется отъ корня, ни рѣка отъ источника, ни лучъ отъ солнца, равно какъ ни Слово отъ Бога. Итакъ я заявляю, что по аналогіи съ этими примѣрами и я говорю какъ о двухъ объ Отцѣ и Сынѣ Его. Ибо корень и стебель—два предмета, но соединенные, и источникъ и рѣка — два вида, но нераздѣльные, и солнце и лучъ—двѣ формы, но соприкасающіяся (cohaerentes). Все происходящее изъ другаго необходимо должно быть вторымъ по отношенію къ тому, изъ чего оно происходитъ; но отсюда еще не слѣдуетъ, что оно должно быть и отдѣленнымъ отъ него“... И въ Троицѣ видъ происходитъ, „но однако отнюдъ не отчуждается отъ родника, отъ котораго заимствуетъ свои свойства, и самый родникъ

---

[1]) Ibid. c. 2 col. 157. unicum Deum non alias putat (Praxeas) credendum, quam si ipsum eumdemque et Patrem et Filium et Spiritum s. dicat: quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem... Tres autem non statu, sed gradu; nec substantia, sed forma; nec potestate, sed specie: unius autem substantiae, et unius status, et unius potestatis; quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species, in nomine Patris et Filii et Spiritus s. deputantur.

[2]) Ibid. c. 9 col. 164. ecce enim dico alium esse Patrem, et alium Filium, et alium Spiritum (inseparatos ab alterutro... testor). Male accipit idiotes quisque aut perversus hoc dictum, quasi diversitatem sonet, et ex diversitate separationem protendat Patris et Filii et Spiritus... non tamen diversitate alium, sed distributione, nec divisione alium, sed distinctione (=dispositione). c. 25 col. 187. alium, sed jam praemisimus quomodo alium... Pater et Filius in sua proprietate distinguuntur. c. 2 sub fin. numerum sine divisione patiuntur.

остается цѣлымъ"... [1]) „Одна субстанція въ трехъ соприкасающихся", и всѣ Они—одинъ Богъ [2]). Каждаго изъ Нихъ, говоря о Немъ въ отдѣльности, я назову Богомъ, какъ назову солнцем и лучъ, когда говорю только о немъ, не упоминая о солнцѣ; но, говоря о Нихъ вмѣстѣ, я вовсе не буду говорить о Богахъ, какъ не сдѣлаю двухъ солнцъ изъ луча и солнца, говоря о нихъ обоихъ вмѣстѣ, но какъ Отца и Сына, такъ и солнце и лучъ перечислю какъ два предмета и два вида одной нераздѣльной субстанціи [3]). Такимъ образомъ Троица, нисходящая отъ Отца связ-

[1]) Ibid. c. 8 col. 163. nec dubitaverim Filium dicere et radicis fruticem, et fontis fluvium, et solis radium... nec frutex tamen a radice, nec fluvius a fonte, nec radius a sole discernitur, sicut nec a Deo Sermo. Igitur secundum horum exemplorum formam profiteor me duos dicere, Deum et Sermonem, Patrem et Filium ipsius. Nam radix et frutex duae res sunt, sed conjunctae. Et fons et flumen duae species sunt, sed indivisae. Et sol et radius duae formae sunt, sed cohaerentes. Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit ejus necesse est de quo prodit, non ideo tamen separatum (стр. 99 пр. 3)... Et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Apolog. c. 21. et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa, sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur: ita de spiritu spiritus, et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum: manet integra et indefecta matrix, etsi plures inde traduces qualitatum metueris: ita et quod de Deo profectum est, Deus est, et Dei Filius, et unus ambo: ita et... de Deo Deus: modulo alterum, non numero (sic); gradu, non statu fecit: et a matrice non recessit, sed excessit.

[2]) adv. Prax. c. 12 col. 168. ubique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus. c. 31 col. 196. Quod opus evangelii, quae est substantia novi testamenti... si non exinde Pater et Filius et Spiritus, tres crediti, unum Deum sistunt? Sic Deus voluit novare sacramentum, ut nove unus crederetur per Filium et Spiritum, ut coram jam Deus in suis propriis nominibus et personis cognosceretur... Cfr. Apolog. c. 21. et unus ambo. adv. Prax. c. 2. unus sit omnia.

[3]) adv. Pr. c. 13 col. 169. duos tamen Deos... nunquam ex ore nostro proferimus: non quasi non et Pater Dens, et Filius Deus et Spiritus s. Deus, et Deus unusquisque. Ibid. col. 170. itaque deos omnino non dicam, nec dominos; sed apostolum sequar, ut si pariter nominandi fuerint Pater et Filius, Deum Patrem appellem, et Jesum Christum Dominum nominem. Solum autem Christum potero Deum dicere, sicut idem apostolus (Rom. 1, 7) (cfr. s. Gregor. Naz. orat. 25 ad Heron. n. 15. ἕνα δὲ γεννητὸν Κύριον τὸν Υἱὸν Θεὸν μὲν, ὅταν καθ' ἑαυτὸν λέγηται προσαγορευόμενον, Κύριον δὲ, ὅταν μετὰ τοῦ Πατρὸς ὀνομάζηται, τὸ μὲν διὰ τὴν φύσιν, τὸ δὲ διὰ τὴν μοναρχίαν). Nam et radium solis seorsum solem vocabo; solem autem nominans cujus est radius, non statim et radium solem apellabo. Nam etsi soles duos non faciam, tamen et solem et radium ejus

ными степенями, и монархіи нисколько не противорѣчитъ, и условіямъ экономіи (oeconomiae statum) благопріятствуетъ [1]).

Въ пользу монархіанъ, повидимому, говорили всѣ тѣ мѣста въ писаніи, гдѣ единый Богъ противопоставляется всѣмъ другимъ, является какъ Богъ единственный. Такія свидѣтельства имѣли тѣмъ большую важность, что слова символовъ вѣры можно было толковать въ томъ смыслѣ, что единый Богъ есть Богъ Отецъ. Тертулліанъ попытался разрѣшить и эти затрудненія [2]). Онъ со-

---

tam duas res, et duas species unius indivisae substantiae numerabo, quam Deum et Sermonem ejus, quam Patrem et Filium.

[1]) adv. Pr. c. 8 col. 164. ita Trinitas (de pudic. c. 21. col. 1026. Trinitas unius divinitatis) per consertos et connexos gradus a Patre decurrens, et monarchiae nihil obstrepit, et oeconomiae statum protegit. Cfr. adv. Pr. c. 25 col. 188. ita connexus Patris in Filio, et Filii in Paracleto, tres efficit cohaerentes, alterum ex altero.

[2]) У предшествующихъ писателей нѣтъ ничего подобнаго, и вообще данныхъ по вопросу о формулѣ ученія о единомъ Богѣ очень мало. Напр. св. Іустинъ доказываетъ, что въ св. писаніи упоминается другой Богъ кромѣ Бога Отца всѣхъ; но какъ выразить ученіе о единствѣ Божества, чтобы эта формула удержала во всей полнотѣ сущность этого догмата и въ тоже время не оставляла въ сторонѣ и той истины, что Сынъ есть Богъ,—такого вопроса св. Іустинъ не ставитъ. Онъ усвояетъ названіе «единый Богъ» Отцу, но такъ, что изъ этого нельзя сдѣлать никакого вывода по отношенію къ Сыну. Apol. 1 n. 24. ἡμεῖς μετὰ τὸ τῷ Λόγῳ πεισθῆναι, ἐκείνων μὲν (δαιμόνων, т. е. ложныхъ боговъ) ἀπέστημεν, Θεῷ δὲ μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ διὰ τοῦ Υἱοῦ ἑπόμεθα... ἀγαθῷ καὶ ἀγεννήτῳ Θεῷ ἑαυτοὺς ἀνατεθεικότες. Отсюда ясно, что «μόνῳ» относится не къ «τῷ ἀγεννήτῳ», но къ «Θεῷ» и именно къ Тому Богу, который опредѣляется какъ нерожденный; но столь же ясно и то, что единый Богъ противопоставляется здѣсь не Сыну, а многимъ ложнымъ Богамъ. Ibid. n. 16. ὡς δὲ καὶ τὸν Θεὸν μόνον δεῖ προσκυνεῖν, οὕτως ἔπεισε (ὁ Χριστὸς), εἰπών· Marc. 12, 30... Ibid. n. 17 ὅθεν Θεὸν μὲν μόνον προσκυνοῦμεν. Эти выраженія также направлены только противъ политеизма, и если изъ контекста видно, что Богомъ здѣсь называется Отецъ, то все же неясно, насколько въ понятіе единаго Бога включается Сынъ.— Аѳинагоръ, особенно раскрывавшій ученіе о единствѣ Отца и Сына, единымъ Богомъ называетъ, однако же, Отца. legat. n. 10. τὸ μὲν οὖν ἄθεοι μὴ εἶναι, ἕνα τὸν ἀγέννητον... ὑφ' οὗ γεγένηται τὸ πᾶν διὰ τοῦ αὐτοῦ (*al.* δι' αὐτοῦ) Λόγου, Θεὸν ἄγοντες, ἱκανῶς μοι δέδεικται. Νοοῦμεν γὰρ καὶ Υἱὸν τοῦ Θεοῦ. ср. стр. 57 пр. 3. Такимъ образомъ и здѣсь догматъ о единствѣ Божества и божествѣ Сына не находитъ выраженія въ одной формулѣ. При всей высотѣ ученія св. Иринея о единствѣ Отца и Сына (adv. haer. 4, 28, 2. unus et idem Deus Pater et Verbum ejus), единымъ Богомъ у него называется Отецъ. adv. h. 2, 1, 1. quum sit solus Deus et solus Dominus, et solus conditor, et solus Pater et solus continens omnia. 3, 8, 3. ita ut is quidem, qui omnia fecit cum Verbo suo juste dicatur

глашается съ тѣмъ, что въ св. писаніи въ подобныхъ мѣстахъ разумѣется Богъ Отецъ и что, слѣдовательно, Онъ есть единый и единственный (unicus) Богъ [1]); но, какъ показываетъ ихъ контекстъ, Богъ противополагается здѣсь не Сыну, а ложнымъ богамъ [2]). И если въ подобныхъ случаяхъ единымъ Богомъ называется именно Отецъ, то это потому, что Онъ есть первое Лице. „Его имя и должно предшествовать имени Сына, потому что прежде познается Отецъ и послѣ Отца называется Сынъ“ [3]). Но и тамъ, гдѣ Отецъ разсматривается какъ единственный Богъ, Онъ мыслится не отрѣшенно отъ Сына, но вмѣстѣ съ Нимъ: насколько Сынъ неотдѣлимъ отъ Отца, настолько Онъ (Сынъ) подразумѣвается въ Отцѣ, хотя и не называется по имени. Такъ подразумѣвается лучъ, когда говорятъ только о солнцѣ [4]). И если бы оно сказало „я—

Deus et Dominus solus; quae autem facta sunt, non jam... juste id vocabulum sumere debere, quod est creatoris. Кунъ (S. 164) слова «cum Verbo suo» ставитъ въ зависимость отъ «juste dicatur»; смыслъ получается слѣдующій: Отецъ есть единый Богъ, но вмѣстѣ съ Словомъ Своимъ. Но если слова «cum Verbo suo» отнести не къ «dicatur», а къ предъидущему «fecit», то смыслъ этого мѣста, правда, не измѣнится, но нѣсколько затемнится. Во всякомъ случаѣ оно получаетъ весь свой смыслъ и значеніе только при ретроспективномъ взглядѣ на него, при освѣщеніи его на основаніи ученія Тертулліана. — Климентъ александрійскій называетъ единымъ Богомъ и одного Отца (Paed. 1, 9, 150. ὁ αὐτὸς δίκαιος καὶ ἀγαθὸς, ὁ ὄντως Θεός· ὁ ὢν αὐτὸς τὰ πάντα, καὶ τὰ πάντα ὁ αὐτός· ὅτι αὐτος Θεὸς, ὁ μόνος Θεός..., а ниже Богъ отличается отъ Слова) и Отца съ Сыномъ (Paed. 1, 8, 142. см. стр. 83 пр. 1).

[1]) adv. Prax. c. 18 col. 177. habet rationem (scriptura), et cum unicum Deum statuit, et cum duos Patrem et Filium ostendit; et sufficit sibi... Salvo enim Filio recte unicum Deum potest determinasse, cujus est Filius.

[2]) Ibid. igitur unus Deus Pater, et alius absque eo non est. Quod ipse inferens, non Filium negat, sed alium Deum: caeterum alius a Patre (*al. add.* Deus) Filius non est. Denique, inspice sequentia hujusmodi pronuntiationum, et invenies fere ad idolorum... cultores definitionem earum pertinere...

[3]) Ibid. non enim desinit esse qui habet Filium ipse unicus, suo scilicet nomine, quotiens sine Filio nominatur; sine Filio autem nominatur, cum principaliter determinatur ut prima persona, quae ante Filii nomen erat proponenda; quia Pater ante cognoscitur, et post Patrem Filius nominatur.

[4]) Ibid. unus Deus Pater... ut multitudinem falsorum deorum unio divinitatis expellat, habens tamen Filium quanto individuum et inseparatum a Patre, tanto in Patre reputandum, etsi non nominatum. Cfr. s. Basil. Magn. ep. 38 ad ad. Gregor. fratr. ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος ὁ τὸν Πατέρα νοήσας αὐτόν τε ἐφ' ἑαυτοῦ κατενόησε, καὶ τὸν Υἱὸν τῇ διανοίᾳ συμπαρεδέξατο... Οὐκ ἔστιν

солнце, и кромѣ меня нѣтъ другаго, за исключеніемъ луча моего", то это была бы безсодержательная, лишняя фраза [1]). Такимъ образомъ и Отецъ называетъ Себя Богомъ единственнымъ, но вмѣстѣ съ Сыномъ [2]).

Какъ высоко значеніе того, что Тертулліанъ сдѣлалъ для раскрытія и защиты церковнаго ученія о единомъ Богѣ въ Троицѣ, это можно видѣть изъ того, сколько твердыхъ догматическихъ пунктовъ имъ установлено.

1. Каждое изъ Лицъ св. Троицы есть Богъ [3]), но вмѣстѣ съ тѣмъ

οὖν... τὸν Πατέρα χωρὶς τοῦ Υἱοῦ νοηθῆναι. Cfr. adv. Prax. c. 31 col. 196. caeterum judaicae fidei ista res, sic unum Deum credere, ut Filium adnumerare ei nolis, et post Filium, Spiritum.

[1]) Ibid. atquin si nominasset illum (Filium), separasset, ita dicens: «Alius praeter me non est, nisi Filius meus». Alium enim etiam Filium fecisset, quem de aliis excepisset. Puta solem dicere: «Ego sol, et alius praeter me non est, nisi radius meus», nonne denotasses vanitatem, quasi non et radius in sole deputetur?

[2]) Ibid. qui se unicum, sed cum Filio ostendit, cum quo coelum solus extendit. Cfr. s. Irenaeus, adv. h. 3, 8, 3 (см. стр. 104 пр.). Въ этомъ смыслѣ Тертулліанъ понимаетъ и содержаніе церковнаго правила вѣры, и этотъ взглядъ считаютъ (Kuhn, S. 445 ff.) типомъ изложенія догмата о Богѣ единомъ у всѣхъ древнѣйшихъ церковныхъ писателей. adv. Prax. c. 2 col. 156. Nos vero et semper et nunc magis... unicum quidem Deum credimus: sub hac tamen dispensatione, quam oeconomiam dicimus, ut unici Dei sit et Filius Sermo ipsius etc. Христіане вѣруютъ во единаго Бога (Отца), но при этомъ необходимо подразумѣвается, что единый Богъ есть Отецъ Сына. Носитель единства Божества есть Отецъ, но не какъ одна Ипостась (первая), взятая въ Себѣ Самой, въ отличіе отъ второй и третьей, но какъ начало Божества, источникъ, самымъ своимъ существованіемъ предполагающій бытіе другихъ Ипостасей, происходящихъ отъ него, такъ что Отецъ, единый Богъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и носитель троичности, но какъ бы въ скрытомъ состояніи. Это воззрѣніе можно передать въ такой формулѣ: вѣруемъ въ единаго Бога Отца, слѣдовательно вѣруемъ и въ Сына и Св. Духа. Трудная для разсудочнаго усвоенія сторона этого воззрѣнія выступаетъ на видъ сама собою и въ значительной степени объясняетъ появленіе монархіанизма. Тертулліанъ противопоставлялъ ему и другую формулу догмата, которая съ полнотою разъяснена въ твореніяхъ послѣникейскихъ отцевъ церкви.

[3]) adv. Prax. c. 13 col. 169. et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus s. Deus, et Deus unusquisque,—выраженіе, возводящее насъ на высоту аѳанасіевскаго символа; но въ устахъ Тертулліана оно не могло заключать въ себѣ той глубины смысла, съ какою оно является у послѣдующихъ отцевъ церкви, напр.

2. и всѣ три Лица—одинъ Богъ [1]).

3. Они различаются между собою какъ Лица, но Ихъ существо одно и одно начало [2]).

4. Существо всѣхъ Лицъ нераздѣльно и цѣло, и Ихъ единство не отвлеченное, а конкретное [3]).

5. Преимущественный носитель троичнаго единства есть Отецъ [4]), но вмѣстѣ съ Сыномъ.

Что касается принципа троичнаго бытія въ Богѣ, то—если только можно считать этотъ вопросъ сколько нибудь предрѣшеннымъ въ нѣкоторыхъ выраженіяхъ Тертулліана—этотъ принципъ есть

св. Григорія Богослова (or. 40, in s. baptisma n. 41. ὅταν ἓν τῶν τριῶν φαντασθῶ, τοῦτο νομίζω τὸ πᾶν... καὶ τὸ πλεῖον διέφυγεν) или бл. Августина (de Trinit. l. 6 n. 12), которые ясно выражаютъ, что каждое изъ Лицъ св. Троицы есть Богъ всецѣло, и всѣ три Лица—не болѣе Богъ, чѣмъ каждое изъ Нихъ, мыслимое въ отдѣльности. Для Тертулліана, напротивъ, Pater tota substantia est: Filius vero totius portio (c. 9).

[1]) adv. Prax. c. 2. unus sit omnia. c. 31. tres crediti unum Deum sistunt. Это выраженіе прекрасно дополняетъ то воззрѣніе, по которому единый Богъ есть Отецъ. Cfr. s. Gregor. naz. or. 42 n. 15. τὰ δὲ καθ' ἕκαστον, ἄναρχον, καὶ ἀρχή, καὶ τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς, εἷς Θεός. Augustin. contr. serm. arian. c. 2 n. 4. l. c. ap. Meier. unus quippe Deus est ipsa Trinitas.

[2]) adv. Prax. c. 12. alium... p e r s o n a e, n o n s u b s t a n t i a e nomine.. una substantia in tribus cohaerentibus... c. 2. sic unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem.

[3]) Apolog. c. 21. manet integra et indefecta matrix... a matrice non recessit, sed excessit. Стремленіе яснѣе представить единство Божества какъ дѣйствительный фактъ завлекаетъ Тертулліана даже далѣе надлежащаго. adv. Pr. c. 2. unus Deus, ex quo... species in nomine P a t r i s et Filii et Spiritus s. deputantur. Здѣсь единый Богъ разсматривается какъ нѣчто болѣе первоначальное, чѣмъ Отецъ; Отецъ, Сынъ и Св. Духъ являются какъ бы понятіями одного порядка (notiones coordinatae), подчиненными (subordinatae) высшему (логически) понятію «единый Богъ». Это воззрѣніе имѣетъ однако свой дѣйствительный смыслъ съ точки зрѣнія Тертулліана (см. стр. 90. 91). Его стремленіе къ возможно болѣе конкретному представленію троичнаго единства находитъ свое выраженіе въ томъ, что три Лица не только u n u m s i n t, non unus (adv. Pr. c. 25 col. 188), но и omnia u n u s (c. 22). cfr. c. 2. unus etiam singularis numeri significatio videtur. Такимъ образомъ Тертулліанъ по меньшей мѣрѣ весьма близокъ къ ученію о такъ называемомъ нумерическомъ единствѣ въ отличіе его отъ единства рода (unitas specifica. Kuhn. S. 445).

[4]) Это воззрѣніе находится и у отцевъ церкви послѣникейскаго періода. Gregor. naz. or. 42 n. 15. φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, Θεός, ἕ ν ω σ ι ς δὲ ὁ Π α τ ὴ ρ, ἐξ οὗ, καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς, οὐχ ὡς συναλείφεσθαι, ἀλλ' ὡς ἔχεσθαι.

воля Отца [1]). Въ божественномъ домостроительствѣ столько именъ, сколько восхотѣлъ Богъ [2]). И дѣйствительно къ этому логическому выводу и долженъ былъ придти Тертулліанъ послѣ того, какъ онъ развилъ такъ послѣдовательно ученіе о Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός. Коль скоро Отецъ и Сынъ существуютъ лишь съ момента сотворенія міра и было время, когда не было Сына; Троица во всей полнотѣ начинаетъ существовать только отъ начала міра. Объяснить изъ самаго существа Божія, почему Богъ троиченъ лишь съ опредѣленнаго момента, нѣтъ никакой возможности.

Изъ этого очерка ученія Тертулліана видно, что онъ не былъ совершенно чистымъ органомъ церковной истины. Ничего не хотѣвшій знать объ Аѳинахъ и академіи, онъ, самъ того не замѣчая, примѣшалъ къ чистому церковному догмату именно философскую, а не церковную идею о различіи Слова внутренняго отъ Слова проявленнаго и раскрылъ ее съ ея темной стороны послѣдовательнѣе своихъ предшественниковъ. Субординаціонизмъ у Тертулліана, вслѣдствіе особенностей его изложенія, выступаетъ рѣзче, чѣмъ у предшествующихъ писателей, и—главное—въ первый разъ высказывается несомнѣнно сознательно и даже обосновывается. Но эти темныя стороны не имѣли вліянія на остальную часть полемическаго трактата Тертулліана. Каковы бы ни были недостатки его посылокъ, но изъ нихъ онъ вывелъ то заключеніе, что виды, формы, степени св. Троицы—дѣйствительныя Лица, и только этимъ выводомъ воспользовался при разрѣшеніи второй своей (гармонистической) задачи. Онъ соглашаетъ монархію съ троичностію Божества при совершенно ясномъ сознаніи всей дѣйствительности той и другой: не допускающая перетолкованій опредѣленность, съ какою онъ выражается объ единствѣ субстанціи, равняется лишь опредѣленности его выраженій о дѣйствительномъ различіи Лицъ. Самая терминологія этого перваго латинскаго писателя представляетъ замѣчательное явленіе: для означенія единства Божества Онъ поль-

[1]) adv. Pr. c. 23 (см. стр. 96 пр. 2).

[2]) Ibid. c. 4 col. 159. dispositio et dispensatio ejus (monarchiae) in tot nominibus constituta, in quot Deus voluit.

зуется и словомъ „substantia“; въ Богѣ три не „gradus“ или „species“ только, но и „personae“. Такимъ образомъ Тертулліанъ вводитъ въ христіанскую литературу термины, которые западная церковь удержала и тогда, когда догматъ о св. Троицѣ явился въ законченной формулѣ послѣникейской эпохи.

Младшій современникъ Тертулліана, св. Ипполитъ († ок. 235 [1]) обнаруживаетъ весьма значительное сходство съ нимъ въ выраженіи [2]). Свободный отъ нѣкоторыхъ недостатковъ [3]) своего предшественника, онъ не вполнѣ усвоилъ себѣ и его достоинства [4]),

---

[1]) Alzog. S. 102. По Иванцову-Платонову (Ереси и расколы. Москва. 1877. стр. 86. 128) Ипполитъ † ок. 257.

[2]) Напр. св. Ипполитъ вводитъ въ употребленіе слово «πρόσωπον» въ смыслѣ «persona». contra Noët. (Migne, Patrol. s. gr. t. 10) c. 14. δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεοὺς, ἀλλ' ἓν· πρόσωπα δὲ δύο. Ср. съ adv. Prax. c. 5 (см. стр. 86 пр. 3) contra Noët c. 10. Θεὸς μόνος ὑπάρχων... ἐβουλήθη κόσμον κτίσαι. Ὁ κόσμον ἐννοηθεὶς, θελήσας τε καὶ φθεγξάμενος ἐποίησεν... Οὐδὲν πλὴν αὐτὸς ἦν· αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν. οὔτε γὰρ ἄλογος, οὔτε ἄσοφος... Πάντα δὲ ἦν ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ ἦν τὸ πᾶν. ὅτε ἠθέλησε, καθὼς ἠθέλησεν (cfr. adx. Prax. c. 4; см. стр. 107 пр. 4 c. 6. см. стр. 88 пр. 1) ἔδειξε τὸν Λόγον αὑτοῦ καιροῖς ὡρισμένοις παρ' αὐτῷ (cfr. adv. Hermog. c. 3. fuit autem tempus etc. см. стр. 91 пр. 1). δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησεν.

[3]) Онъ, кажется, свободенъ отъ субординаціонизма по существу (cfr. c. Noët. c. 8. ᾧ (τῷ Λόγῳ) πάντα Πατὴρ ὑπέταξε παρεκτὸς ἑαυτοῦ καὶ Πνεύματος ἁγίου); изложеніе у Ипполита не страдаетъ, какъ у Тертулліана, отъ излишней наглядности; напр. Отецъ называется «всѣмъ» въ смыслѣ, по крайней мѣрѣ, близкомъ къ тертулліановскому «tota substantia», но для Сына нѣтъ названія, параллельнаго слову «portio». c. Noët. c. 14. ὡς φῶς ἐκ φωτὸς... ἢ ὡς ἀκτῖνα ἀπὸ ἡλίου (ἕτερον λέγω)· δύναμις γὰρ μία ἡ ἐκ τοῦ παντός· τὸ δὲ πᾶν Πατὴρ, ἐξ οὗ δύναμις Λόγος.

[4]) Единство Отца, Сына и Св. Духа Ипполитъ обосновываетъ преимущественно на томъ, что начало Божества одно, Отецъ. c. Noët. c. 3. πρότερον γὰρ ὄντως ἐστὶ διηγήσασθαι, ὅτι εἷς Θεὸς ὁ Πατὴρ, ἐξ οὗ κ. τ. λ. c. 8. εἷς γὰρ Θεός ἐστιν, ᾧ δεῖ πιστεύειν, ἀλλ' ἀγέννητος κ. τ. λ. c. 11. Πάντα δι' αὐτοῦ, αὐτὸς δὲ μόνος ἐκ Πατρός. Τίς τοίνυν ἀποφαίνεται πληθὺν θεῶν παραβαλλομένην κατὰ καιρούς; καὶ γὰρ πάντες ἀπεκλείσθησαν (valentiniani, marcionitae etc.) εἰς τοῦτο ἄκοντες εἰπεῖν ὅτι τὸ πᾶν εἰς ἕνα ἀνατρέχει. О происхожденіи Сына изъ существа Отца св. Ипполитъ говоритъ довольно ясно (Philosoph. (ex recens. Dunckeri et Schneidewini. Gottingae. 1859) l. 10. c. 33. p. 540 (p. ed. Milleri 336). τούτου ὁ Λόγος μόνος ἐξ αὐτοῦ· διὸ καὶ Θεός, οὐσία ὑπάρχων Θεοῦ· ὁ δὲ κόσμος ἐξ οὐδενός· διὸ οὐ Θεός), но для объясненія единства Отца и Сына совсѣмъ не пользуется ученіемъ объ Ихъ единосущіи, а возвращается къ такимъ неопредѣленнымъ выраженіямъ, какъ «сила», «расположеніе», «согласіе», «единомысліе»,

а нѣкоторые слабые пункты развилъ еще далѣе, чѣмъ Тертулліанъ. Раздѣляя съ нимъ точку зрѣнія на Слово, св. Ипполитъ намѣчаетъ уже не два (какъ Тертулліанъ), а три фазиса въ бытіи Слова: Его бытіе, какъ Слова мыслимаго Отцемъ, раждаемаго Имъ въ видѣ Λόγος ἐνδιάθετος, т. е. внутренней мысли Отца о всемъ [1]), бытіе Слова какъ Λόγος προφορικός (τέλειος Λόγος μονογενής) съ момента произнесенія перваго творческаго слова Отцемъ до момента воплощенія Слова (въ этомъ фазисѣ Λόγος былъ Сыномъ только въ предвѣдѣніи Отца [2]) и наконецъ бытіе Слова какъ со

и даже противопоставляетъ ихъ идеѣ единосущія. c. Noët. c. 14. δύο λέγεις θεούς; Δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεοὺς, ἀλλ' ἕνα· πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίᾳ (al. οἰκονομίαν) δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ Υἱός. τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον Πνεῦμα... οἰκονομία συμφωνίας (fort. leg. ex conj. Fabric. οἰκονομίας συμφωνία.; Swete. οἰκονομίᾳ συμφωνία) συνάγεται εἰς ἕνα Θεόν· ὁ γὰρ κελεύων Πατὴρ, ὁ δὲ ὑπακούων Υἱὸς, τὸ δὲ συνετίζον ἅγιον Πνεῦμα. Ibid. c. 7. τὸ γάρ ἐσμεν (Joh. 10, 30), οὐκ ἐφ' ἑνὸς λέγεται, ἀλλ' ἐπὶ δύο πρόσωπα ἔδειξε, δύναμιν δὲ μίαν. Αὐτὸς (ὁ Χριστὸς) δὲ αὐτὸ ἀπέλυσεν, εἰπὼν περὶ μαθητῶν πρὸς τὸν Πατέρα... ἵνα ὦσιν ἓν, καθὼς ἡμεῖς ἕν ἐσμεν (Joh. 17, 22). Τί πρὸς ταῦτα ἔχουσι λέγειν οἱ νοητιανοί; Μὴ πάντες ἓν σῶμά ἐστι κατ' οὐσίαν, ἢ τῇ δυνάμει καὶ τῇ διαθέσει ὁμοφρονίας ἓν γινόμεθα; Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὁ Παῖς ὁ πεμφθεὶς... ὡμολόγησεν εἶναι ἐν τῷ Πατρὶ δυνάμει καὶ διαθέσει. Εἷς γὰρ νοῦς Πατρὸς ὁ Παῖς. c. 8. καὶ τούτους εἶναι οὕτως τρία· Εἰ δὲ βούλεται μαθεῖν, πῶς εἷς Θεὸς ἀποδείκνυται, γινωσκέτω ὅτι μία δύναμις τούτου. Καὶ ὅσον μὲν κατὰ τὴν δύναμιν, εἷς ἐστι Θεός· ὅσον δὲ κατὰ τὴν οἰκονομίαν, τριχῆς ἡ ἐπίδειξις. Изъ вышеприведенныхъ мѣстъ выясняется и то, что ученіе Ипполита о Св. Духѣ не свободно отъ неопредѣленности: Онъ нигдѣ не называется πρόσωπον. (Redepenning, II, 84. Man sieht, Hippolytus will den h. Geist nicht πρόσωπον nennen. Swete, op. cit. p. 69. his allusions to the Person of the H. Spirit are few and meagre).

[1]) Philos. l. 10. c. 33. οὗτος οὖν μόνος καὶ κατὰ πάντων Θεός Λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ, οὐ Λόγον ὡς φωνὴν ἀλλ' ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν.

[2]) c. Noët. c. 10. τῶν δὲ γενομένων ἀρχηγὸν καὶ σύμβουλον καὶ ἐργάτην ἐγέννα Λόγον· ὃν Λόγον ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατόν τε ὄντα τῷ κόσμῳ ὁρατὸν ποιεῖ, προτέραν φωνὴν φθεγγόμενος καὶ φῶς ἐκ φωτὸς γεννῶν (cfr. Tertull. adv Prax. c. 6. 7. 12), προῆκε τῇ κτίσει Κύριον, τὸν ἴδιον νοῦν. Philos. l. 10. c. 33. ἅμα γὰρ τῷ ἐκ τοῦ γεννήσαντος προελθεῖν, πρωτότοκος τούτου γενόμενος φωνὴ, ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὰς ἐν τῷ Πατρὶ προεννοηθείσας ἰδέας, ὅθεν κελεύοντος Πατρὸς γίνεσθαι κόσμον... ἀπετελεῖτο. c. Noët. c. 11. καὶ οὕτως παρίστατο αὐτῷ ἕτερος. ἕτερον δὲ λέγων, οὐ δύο θεοὺς λέγω, ἀλλ' ὡς φῶς ἐκ φωτὸς κ. τ. λ... Οὗτος δὲ νοῦς, ὃς προβὰς ἐν κόσμῳ ἐδείκνυτο Παῖς Θεοῦ, c. 15. ἀλλ' ἐρεῖ μοί τις· Ξένον μοι φέρεις, Λόγον λέγων Υἱόν· Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει Λόγον... Ποῖον οὖν Υἱὸν ἑαυτοῦ ὁ Θεὸς διὰ τῆς σαρκὸς κατέπεμψεν, ἀλλ' ἢ τὸν Λόγον, ὃν Υἱὸν προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι; καὶ τὸ κοινὸν ὄνομα τῆς εἰς ἀνθρώπους φιλοστοργίας ἀναλαμβάνει ὁ Υἱὸς καλούμενος

вершеннаго Сына съ момента воплощенія. Это была, можетъ быть, уступка монархіанской терминологіи, но уступка излишняя, которая могла, правда, вести къ одухотворенному воззрѣнію на рожденіе Слова, но въ тоже время и затемняла понятіе „Сынъ Божій“ [1]).

Наконецъ ученіе о св. Троицѣ римскаго епископа Каллиста, извѣстное только [2]) въ тенденціозной передачѣ въ „Философуменахъ“, если и не даетъ рѣшительнаго права причислять самого Каллиста къ монархіанамъ, то во всякомъ случаѣ можетъ быть разсматриваемо только какъ шагъ назадъ въ выраженіи догмата о Троицѣ [3]).

(c. 3. καλούμενος ἀπ' ἀρχῆς Υἱὸς ἀνθρώπου διὰ τὸ μέλλον)· οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ Λόγος τέλειος ἦν Υἱὸς· καίτοι τέλειος Λόγος ὢν μονογενής· οὔθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ Λόγου ὑποστᾶναι ἠδύνατο διὰ τὸ ἐν Λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν· οὕτως οὖν εἷς Υἱὸς τέλειος Θεοῦ ἐφανερώθη.

[1]) Въ дополненіе къ тѣмъ даннымъ относительно ученія св. Ипполита о Св. Духѣ, которыя собраны выше (стр. 109 пр. 2 и 3), можно сказать лишь немногое: Ипполитъ не говоритъ опредѣленно объ образѣ исхожденія Св. Духа; тертулліановскаго рѣшительнаго «per Filium» мы не встрѣчаемъ. Въ какомъ отношеніи третье Лицо стоитъ въ монадѣ, это Ипполитъ не пытается разъяснять; но у него есть намекъ, который располагаетъ читателя соединять Св. Духа съ Отцемъ чрезъ Слово (Swete, op. cit. p. 70. How the existence of the third Person consists with the Unity, Hippolytus does not undertake to explain: but a hint is dropped which leads the reader to connect the H. Spirit with the Father through the Word). c. Noët. c. 11. 12. δύναμις Λόγος... οὗτος δὲ ἔδωκεν νόμον καὶ προφήτας καὶ δοὺς διὰ Πνεύματος ἁγίου ἠνάγκασε τούτους φθέγξασθαι, ὅπως τῆς πατρῴας δυνάμεως τὴν ἀπόπνοιαν λαβόντες τὴν βουλὴν... τοῦ Πατρὸς καταγγείλωσιν. Ἐν τούτοις τοίνυν πολιτευόμενος ὁ Λόγος ἐφθέγγετο περὶ ἑαυτοῦ. Но если здѣсь τῆς πατρῴας δυνάμεως ἡ ἀπόπνοια и относится къ Св. Духу, — что вполнѣ вѣроятно, — то смыслъ рѣчи достаточно объясняется тѣмъ, что Сынъ посылаетъ Св. Духа; а исходитъ ли Онъ чрезъ Сына, это совершенно неизвѣстно (the words however are obscure).

[2]) Свидѣтельство Θеодорита (haer. fab. comp. l. 3. c. 3. ταύτης (τῆς αἱρέσεως) μετὰ τὸν Νοητὸν ὑπερήσπισε Κάλλιστος, ἐπιθήκας τινὰς καὶ οὗτος ἐπινοήσας τῇ δυσσεβείᾳ τοῦ δόγματος) слишкомъ кратко для того, чтобы его поставить въ число источниковъ, предполагая тождество этого Каллиста съ римскимъ епископомъ.

[3]) По Philos. l. 9 p. 438 (Mill. 278) Κάλλιστος μίξας τὴν Κλεομένους μαθητοῦ Νοητοῦ καὶ Θεοδότου αἵρεσιν, ἑτέραν καινοτέραν αἵρεσιν συνέστησε [l. 9 c. 12 p. 458 (M. 289) ποτὲ μὲν εἰς τὸ Σαβελλίου δόγμα ἐμπίπτων, ποτὲ δὲ εἰς τὸ Θεοδότου οὐκ αἰδεῖται]. Каллистъ говорилъ (l. 9 c. 11 p. 450 M. 285): «ἐγὼ οἶδα ἕνα Θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γεννητὸν καὶ παθητόν», а иногда утверждалъ (ποτὲ δὲ λέγων), что οὐκ ὁ Πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ Υἱός. Основныя

На ряду съ трудами этихъ церковныхъ писателей во II в. сдѣлано было нѣсколько попытокъ уяснить ученіе о Троицѣ, или точнѣе о Богѣ въ Его отношеніи ко Христу, въ иномъ направленіи.

черты его ученія слѣдующія (l. 9 c. 12 p. 458): τὸν Λόγον αὐτὸν εἶναι Υἱὸν, αὐτὸν καὶ Πατέρα, ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον. οὐκ ἄλλο εἶναι Πατέρα, ἄλλο δὲ Υἱόν, ἓν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν· l. 10 c. 21 p. 530 M. 330. οὐσιᾷ δὲ [ἓν] εἶναι· Πνεῦμα γάρ, φησίν, ὁ Θεὸς οὐκ ἕτερόν ἐστι παρὰ τὸν Λόγον ἢ ὁ Λόγος παρὰ τὸν Θεόν. ἓν οὖν τοῦτο πρόσωπον, ὀνοματι μὲν μεριζόμενον, οὐσιᾷ δὲ οὔ. Τοῦτον τὸν Λόγον ἕνα εἶναι Θεὸν ὀνομάζει καὶ σεσαρκῶσθαι λέγει (l. 9 c. 12 p. 458. καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν Πατέρα, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό). Καὶ τὸν μὲν κατὰ σάρκα ὁρώμενον καὶ κρατούμενον (l. 9 c. 12. ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος) Υἱὸν εἶναι θέλει, τὸν δὲ ἐνοικοῦντα (l. 9 c. 12. τὸ δὲ ἐν τῷ Υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν) Πατέρα· l. 9. c. 12. οὐ γάρ, φησὶν, ἐρῶ δύο θεοὺς, Πατέρα καὶ Υἱόν, ἀλλὰ ἕνα. Ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος Πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ, καὶ ἐποίησεν ἓν, ὡς καλεῖσθαι Πατέρα καὶ Υἱὸν ἕνα Θεὸν, καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν Πατέρα συμπεπονθέναι τῷ Υἱῷ· οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν Πατέρα πεπονθέναι καὶ ἓν εἶναι πρόσωπον... (пробѣлъ въ текстѣ) ἐκφυγεῖν τὴν εἰς τὸν Πατέρα βλασφημίαν. — На основаніи этихъ данныхъ одни изъ ученыхъ (Jacobi, Bunsen, Gieseler, Baur, Volkmar ap. Kurtz. S. 345 и Schaff) причисляютъ Каллиста къ монархіанамъ, другіе (Döllinger и Kuhn, на сторону которыхъ становится и самъ Куртцъ) per fas et nefas отстаиваютъ его православіе. Изъ приведеннаго изложенія ученія Каллиста ясно, что для первыхъ достаточно лишь принять это ученіе такъ, какъ оно дано въ его единственномъ источникѣ, между тѣмъ какъ послѣдніе должны многое отвергнуть, должны доказывать, что авторъ «Философуменъ» совершенно не понялъ Каллиста. Его доктрину эти ученые представляютъ въ такомъ видѣ: Отецъ и Сынъ—единый Богъ, одинъ духъ, одно существо (въ смыслѣ отцевъ IV в.); что Каллистъ допускалъ только номинальное различіе между Ними, это тенденціозное толкованіе автора «Философуменъ»; Каллистъ вовсе не отрицалъ реальнаго, ипостаснаго различія между Отцемъ и Сыномъ (дѣйствительно, трудно рѣшить, называлъ ли онъ Ихъ ἓν πρόσωπον) и отвергалъ только различіе Ихъ по существу; поэтому мысль, будто Самъ Отецъ воплотился, а Сыномъ называется Его человѣческая природа, приписана Каллисту несправедливо. Поэтому Кунъ (S. 271 ff.) характеризуетъ его ученіе какъ der höhere Standpunkt сравнительно со всѣми предшествующими писателями, а Куртцъ придаетъ ему столь высокое значеніе, что ставитъ имя Каллиста въ одномъ ряду съ именами Іустина, Тертулліана, Оригена, Діонисія римскаго и Аѳанасія. Значеніе Каллиста Куртцъ (S. 343) опредѣляетъ такъ: Kallistus glaubte auf beiden Seiten (и у монархіанъ и у ихъ несвободныхъ отъ субординаціонизма противниковъ) Wahrheit, aber auch auf beiden Seiten Irrthum zu erkennen. In dem Bestreben, die beiderseitige Wahrheit zu einigen und den beiderseitigen Irrthum auszuscheiden, stellte er die ersten Anfänge eines hypostatischen Homousianismus auf. Но остается недоказаннымъ самое главное,—что омоусіанизмъ Каллиста былъ ипостатическимъ, и самъ Куртцъ сознается, что er (Homousianismus) oft genug noch in das Gebiet des Modalismus hinüberschwankte.

Попытки довести до разсудочной ясности представленіе объ отношеніи троичности къ единству въ Божествѣ, или—другими словами — понять отношеніе догмата о Богѣ единомъ къ догмату о божествѣ Христа, кончались легко понятною неудачею. Но нѣкоторыхъ это приводило къ мысли, что эта тайна Божества потому и непостижима, что скрываетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, что отношеніе догмата о единствѣ Божества (монархіи) къ ученію о божествѣ І. Христа (экономіи) потому и неукладывается въ разсудочныя формы, что экономія есть скрытое отрицаніе монархіи. Дилемма казалась неразрѣшимою, и чтобы выдти изъ нея, необходимо было пожертвовать однимъ изъ ея членовъ. Выборъ между ними былъ нетруденъ: для людей философствующихъ его конечно рѣшало уже то одно, что собственно въ экономіи, въ троичности, кроется все затрудненіе, тогда какъ монархія есть такое воззрѣніе, до котораго возвысились и мыслящіе люди, стоявшіе внѣ сверхъестественнаго откровенія; для большинства, для людей простыхъ вопросъ рѣшался тѣмъ, что церковный символъ начинается непремѣнно словами: „вѣрую во единаго Бога,“ что именно этотъ догматъ стоитъ въ прямой противоположности съ языческимъ политеизмомъ. „Monarchiam tenemus,“ говорили люди этого образа мыслей, съ гордостію противопоставляя себя прочимъ христіанамъ [1]). Но, назвавъ себя монархіанами, они недумали совершенно отдѣлиться отъ христіанской церкви и не хотѣли отрицать экономіи вполнѣ и безусловно. Поэтому нужно было по крайней мѣрѣ прикрыть это отрицаніе, или удержать экономію въ иной формулѣ, въ другой постановкѣ,—дать ей такое толкованіе, чтобы она не стояла какъ возраженіе противъ монархіи.

Два пріема могли одинаково вести къ этой цѣли: отрицаніе божества І. Христа и отрицаніе Его личнаго, ипостаснаго различія отъ Отца. Скажутъ ли въ той или другой прикровенной фор-

[1]) Tertull. adv. Prax. c. 3 col. 157. 158. simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et Deum verum transfert, non intelligentes unicum quidem, sed cum sua oeconomia esse credendum, expavescunt ad oeconomiam... «Monarchiam, inquiunt, tenemus». Et ita sonum vocaliter exprimunt etiam latini...

мѣ, что І. Христосъ не есть Богъ, или же станутъ утверждать, что Онъ и есть именно Самъ единый Богъ,—монархія будетъ поставлена одинаково непререкаемо твердо. Монархіанское движеніе совершенно логично направилось по этимъ противоположнымъ путямъ [1]). Монархіанъ перваго класса называютъ динамистами, втораго—модалистами.

Представителями динамистическаго монархіанизма въ концѣ II в. были византіецъ Θеодотъ кожевникъ, Θеодотъ банкиръ и Артемонъ [2]), съ которыми преемственно ведутъ борьбу римскіе епископы Викторъ (192—202), Зефиринъ (202—217) и Каллистъ (217 — 223). Грубость пріемовъ, которыми эти монархіане выполнили свою программу, отвѣчала лишь ея внутреннему смыслу, въ которомъ было такъ мало христіанскаго: невозможно было облечь отрицаніе божества І. Христа въ форму болѣе прозрачную [3]).

І. Христосъ былъ простой (nudus, solitarius, ψιλός) человѣкъ, и, какъ такой, конечно не существовалъ до времени Своего явленія на землѣ,—не существовалъ по крайней мѣрѣ иначе, чѣмъ въ предопредѣленіи Божіемъ. Родился Онъ, правда, сверхъестественнымъ образомъ, отъ дѣвы при осѣненіи ея Св. Духомъ; но тѣмъ не менѣе родился только человѣкъ, и о какомъ либо воплощеніи въ Немъ Божества не можетъ быть и рѣчи: не сказано Маріи:

---

[1]) Origen. in Joh. t. 2 n. 2 p. 50. τὸ πολλοὺς φιλοθέους εἶναι εὐχομένους ταράσσον, εὐλαβουμένους δύο ἀναγορεῦσαι θεούς, καὶ παρὰ τοῦτο περιπίπτοντας ψευδέσι καὶ ἀσεβέσι δόγμασιν· ἤτοι ἀρνουμένους ἰδιότητα Υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ Πατρὸς, ὁμολογοῦντας Θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ' αὐτοῖς Υἱὸν προσαγορευόμενον· ἢ ἀρνουμένους τὴν θεότητα τοῦ Υἱοῦ, τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ Πατρός, ἐντεῦθεν λύεσθαι δύναται.

[2]) Движеніе алоговъ опускаемъ, какъ слишкомъ темное по своему смыслу.

[3]) Θеодота старшаго къ этому побуждалъ и личный мотивъ—полнѣе оправдать свое отреченіе отъ Христа. Epiphan. cypr. adv. haer. l. 2 haer. 54 n. 1. εἰς ἑαυτοῦ δὲ δῆθεν κακὴν ἀπολογίαν ἐπινενόηκε τουτὶ τὸ κενὸν δόγμα, φήσας, ὅτι Θεὸν ἐγὼ οὐκ ἠρνησάμην, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἠρνησάμην... Χριστὸν ἠρνησάμην ἄνθρωπον.—Повидимому, этихъ монархіанъ характеризуетъ Оригенъ (in ep. ad Tit. fragm. p. 695), говоря, что еретиками слѣдуетъ считать eos, qui primogenitum eum (J. Christum) negant, et totius creaturae Deum, et Verbum, et Sapientiam... ante saecula fundatam, sed hominem solum dicentes. Этихъ еретиковъ Оригенъ во всякомъ случаѣ отличаетъ отъ эвіонитовъ и валентиніанъ.

„Духъ Господень родится въ тебѣ“, но: „Духъ Господень найдетъ на тебя“ [1]). Высшее благочестіе,—вотъ что собственно отличало Христа отъ другихъ пророковъ [2]).

Впрочемъ,—дополнялъ эту общую всѣмъ названнымъ монархіанамъ схему Θеодотъ младшій, [3])—I. Христосъ не есть даже высочайшее явленіе въ исторіи. Выше Его стоитъ Его первообразъ священникъ Мельхиседекъ. Онъ выше Христа по своей природѣ: Христосъ былъ все-же человѣкъ, Мельхиседекъ же выше чѣмъ Христосъ облагодатствованная небесная сила; Христосъ родился,—хотя и отъ Дѣвы и сверхъестественнымъ образомъ,—а Мельхисе-

---

[1]) Лук. 1, 35. Epiph. haer. 54 n. 3.

[2]) Pseudo-Tertull. de praescr. haeret. c. 53 col. 72. accedit his Theodotus haereticus byzantius: qui posteaquam Christi pro nomine comprehensus negavit in Christum blasphemare non destitit. Doctrinam enim introduxit, qua Christum hominem tantummodo diceret (Theodoret. haer. fabul. comp. 2, 4. τὸν δὲ Χριστὸν ἄνθρωπον εἶπε (Ἀρτέμων) ψιλόν. Epiph. haer. 54 n. 1. ψιλὸν ἄνθρωπον φάσκοντες (θεοδοτιανοὶ) εἶναι τὸν Χριστόν. Philos. l. 10 c. 23 p. 526 (M. 328) de Theodoto byz. εἶναι τὸν Χριστὸν κοινὸν ἄνθρωπον πᾶσιν. Cfr. l. 7 c. 35 p. 406 M. 257), Deum autem illum negaret; ex Spiritu quidem sancto natum ex virgine (Philos. l. 10 c. 23. ἐν δὲ τούτῳ διαφέρειν, ὅτι... γεγένηται ἐκ παρθένου, ἐπισκιάσαντος τοῦ ἁγίου Πνεύματος), sed hominem solitarium atque nudum, nulla alia prae caeteris, nisi sola justitiae auctoritate (Philos. l. 7 c. 35. εὐσεβέστατον γεγονότα). Meier, I, 112. Christus ist... grösser als die Propheten (Theodoret. 2, 4 de Artem. haer. τὸν Χριστὸν... τῶν προφητῶν ἀρετῇ κρείττονα), ihnen also doch spezifisch gleich... Damit soll der grössere Einfluss Gottes nicht geleugnet werden, es ist aber nur der offenbarende (= die bedeutendere Inspirazion), wie er sich auch in den Propheten des A. T. findet, so dass Christo auch nur eine ähnliche Bedeutung bleiben kann.

[3]) de praescr. haer. c. 53 col. 73. 74. Alter post hunc (Theodotum byz.) Theodotus haereticus erupit, qui et ipse introduxit alteram sectam, et ipsum hominem Christum tantummodo dicit ex Spiritu s. ex virgine Maria conceptum pariter et natum; sed hunc inferiorem esse, quam Melchisedech (Epiph. haer. 55 n. 1. ὡς εἶναι αὐτὸν ἔτι ὑποδεέστερον τοῦ Μελχισεδέκ), eo quod dictum sit de Christo: *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech* (Ps. 109). Nam illum Melchisedech praecipuae gratiae coelestem esse virtutem (Philos. l. 7 c. 36 p. 406 M. 258. δύναμίν τινα τὸν Μελχισεδὲκ εἶναι μεγίστην. Theod. 2. 6. δύναμίν τινα καὶ θείαν καὶ μεγίστην): eo quod agat Christus pro hominibus, deprecator et advocatus ipsorum factus; Melchisedech facere pro coelestibus angelis atque virtutibus, nam esse illum usque adeo Christo meliorem (Epiph. h. 55 n. 1. μειζότερον τοῦ Χριστοῦ), ut apator sit, ametor sit, agenealogetus sit, cujus neque initium neque finis comprehensus sit aut comprehendi possit (Hebr. 7, 3).

декъ—„безъ отца, безъ матери, безъ родословія, не имѣетъ ни начала дней, ни конца жизни“. Мельхиседекъ выше Христа и въ другомъ отношеніи: Христосъ есть посредникъ между Богомъ и человѣками, тогда какъ Мельхиседекъ есть посредникъ между Богомъ и небесными силами.

Динамистическій монархіанизмъ, какъ онъ представленъ въ доктринѣ ѳеодотіанъ и артемонитовъ, былъ полнымъ унитаріанствомъ: онъ отрицалъ не только Троицу ипостасей, но, какъ кажется, не оставлялъ мѣста и Троицѣ откровенія, разрѣшалъ его троичность въ неопредѣленную множественность, и трудно понять, какой смыслъ для этихъ монархіанъ могли имѣть слова: „во имя Отца, и Сына, и Св. Духа“.

Вслѣдъ за этими монархіанами динамистами въ Римѣ же появляются и монархіане модалисты.

Рѣдко выступаютъ подъ однимъ знаменемъ партіи столь противоположныя, столь антипатичныя одна другой, какъ эти двѣ фракціи монархіанъ. Противоположность средствъ, которыми онѣ достигали общей цѣли въ сферѣ догмата, отвѣчала противоположности личнаго характера ихъ представителей. Динамистическій монархіанизмъ нашелъ своего перваго проповѣдника въ отступникѣ отъ Христа, монархіанизмъ модалистическій—въ исповѣдникѣ; монархіане перваго класса имѣли тенденцію доказать, что церковь славитъ Христа слишкомъ много, представители втораго находили, что она славитъ Христа слишкомъ мало [1]); доктрина первыхъ динамистовъ оскорбляла людей съ живымъ и глубокимъ религіознымъ чувствомъ, къ доктринамъ модалистическимъ они могли отнестись даже сочувственно. И въ самомъ дѣлѣ, если понять модалистическій монархіанизмъ какъ настойчивое требованіе точнаго выраженія совершеннаго равенства по божеству Сына съ Отцемъ, какъ реакцію противъ той ноты субординаціонизма, которая слы-

[1]) Ноэтъ говорилъ совѣту пресвитеровъ (Hippolyt. c. Noët. c. 2): τί κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Υἱόν; Модалистовъ вообще Оригенъ (in Matth. t. 17 n. 14 p. 789) описываетъ какъ τοὺς τὰ ψεύδη φρονοῦντας περὶ αὐτοῦ (τοῦ Χριστοῦ) φαντασίᾳ τοῦ δοξάζειν αὐτόν (in ep. ad Tit. p. 695) qui superstitiose magis, quam religiose... unam eamdemque subsistentiam Patris ac Filii asseverant.

шится иногда въ словахъ даже православныхъ писателей, то этотъ монархіанизмъ имѣетъ свою долю правды.

Первый исторически извѣстный представитель модалистическаго монархіанизма былъ Праксей.

Весь ветхій завѣтъ для этого человѣка сводился къ одному положенію: „Я Богъ, и нѣтъ другаго кромѣ Меня“, а слова Спасителя: „видѣвшій Меня видѣлъ и Отца“, „Я во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ“, „Я и Отецъ одно“ были сокращеніемъ всего новаго завѣта [1]). Но относительно смысла собственнаго ученія Праксея Тертулліанъ даетъ не одинаковыя показанія.

Праксей думалъ, что нельзя иначе вѣровать во единаго Бога, какъ предполагая совершенное тождество, считая за одно Лице Отца, Сына и Св. Духа [2]). Тотъ же самый Богъ—согласимся называть Его Отцемъ, какъ первое и единственное начало,—называется и Св. Духомъ и силою Всевышняго, такъ что Лук. 1, 35. значитъ то же, что „Богъ найдетъ на тебя и Всевышній осѣнитъ тебя“ [3]). Но является вопросъ: почему же Отецъ называется и Сыномъ и Св. Духомъ? Значитъ ли это лишь то, что Отецъ являлся, открывался вовнѣ и какъ Сынъ и какъ Св. Духъ, или же то, что Отецъ есть вмѣстѣ и Сынъ и Св. Духъ? Въ первомъ случаѣ эти имена указываютъ на фактъ исключительно внѣшній, относятся къ Троицѣ откровенія, въ послѣднемъ они характеризуютъ какую то сторону внутренней жизни единаго Отца.

Тертулліанъ дѣлаетъ догадку, которая говоритъ въ пользу послѣдняго предположенія: онъ какъ будто готовъ думать, что

---

[1]) adv. Prax. c. 20 col. 179. nam sicut in veteribus nihil aliud tenent quam, *Ego Deus, et alius praeter me non est* (Is. 45, 5), ita in evangelio responsionem Domini ad Philippum tuentur (citt. Joh. 10, 30; 14, 9. 11). His tribus capitulis totum instrumentum utriusque testamenti volunt cedere.

[2]) Ibid. c. 2 col. 157. unicum Deum non alias putat credendum, quam si ipsum eumdemque et Patrem et Filium et Spiritum s. dicat.

[3]) Ibid. c. 26 col. 189. «Nempe, inquiunt, Filius Dei Deus est, et virtus Altissimi Altissimus est»... Quem enim verebatur (Deus),—возражаетъ Тертулліанъ, — ut non aperte pronuntiaret: «Deus superveniet in te, et Altissimus obumbrabit te»?... Spiritus Dei Deus...

такія выраженія, какъ „сотворимъ человѣка“, Праксей объяснитъ тѣмъ, что Отецъ вмѣстѣ есть и Сынъ и Духъ [1]).

Кромѣ того сами праксеяне говорили, что Отецъ „Самъ Себя сдѣлалъ Своимъ Сыномъ“ и, въ объясненіе возможности такого факта, указывали на всемогущество Божіе [2]).

Далѣе, по поводу словъ, сказанныхъ Моисею: „не можетъ человѣкъ увидѣть лице Мое и остаться живъ“ праксеяне замѣчали: Если это Моисею говоритъ Сынъ, то Онъ Самъ назвалъ (бы) Свое лице невидимымъ, потому что невидимый Отецъ былъ (бы) въ Сынѣ. Изъ этихъ словъ, повидимому, слѣдуетъ, что праксеяне признавали Сына за проявленіе (modus) Отца, открывавшееся и прежде воплощенія, такъ что Сынъ есть Богъ откровеній вообще [3]).

Наконецъ праксеяне говорили: Сынъ Божій есть Богъ [4]).

Судя по этимъ даннымъ, Праксей дѣйствительно былъ модалистъ и видѣлъ въ имени „Сынъ“ указаніе на какой-то фактъ внутренней жизни Отца. Но въ такомъ случаѣ Тертулліанъ былъ не совсѣмъ правъ, называя систему Праксея патрипассіанствомъ, такъ какъ изъ нея не слѣдуетъ, что Самъ Отецъ вочеловѣчился и пострадалъ: съ точки зрѣнія модалиста, вочеловѣчился, правда, Отецъ, но не какъ Отецъ, а въ модусѣ Сына.

Но другія данныя заставляютъ сомнѣваться въ томъ, что ученіе Праксея было модализмомъ, такъ что названіе „патрипассіанство“,—насколько оно не предполагаетъ θεοπασχιτства,—точно выражаетъ смыслъ этого ученія.

Праксей думалъ, что І. Христосъ есть Сынъ не по божеству

---

[1]) Ibid. c. 12 col. 167. an quia ipse erat Pater, Filius, Spiritus, ideo pluralem se praestans, pluraliter sibi loquebatur?

[2]) Ibid. c. 10 col. 164. 165. «Ipse se, inquiunt (vanissimi isti monarchiani), Filium sibi fecit»... (c. 11 col. 166. porro qui eumdem Patrem dicis et Filium, eumdem et protulisse ex semetipso facis et prodiisse, quod Deus est)... «Ergo (post citt. Matth. 19, 26. 1 Cor. 1, 27), inquiunt, difficile non fuit Deo ipsum se et Patrem et Filium facere, adversus traditam formam rebus humanis, nam et sterilem parere, contra naturam, difficile Deo non fuit, sicut nec virginem».

[3]) Ibid. c. 14 col. 171. et illud adjiciunt ad argumentationem: Quod si Filius tunc ad Moysen loquebatur, ipse faciem suam nemini visibilem pronunti a r e t, quia scilicet ipse invisibilis Pater fue r i t in Filii nomine.

[4]) Ibid. c. 26. «Filius Dei Deus est»...

а только по человѣчеству. Вѣдь ангелъ возвѣстилъ: „раждаемое Святое наречется Сыномъ Божіимъ“, но родилась плоть; плоть, слѣдовательно, и будетъ Сыномъ Божіимъ. Такимъ образомъ въ одномъ Лицѣ Христа Праксей различалъ Отца и Сына, говоря, что Сынъ есть плоть, т. е. человѣкъ, т. е. Іисусъ, а Отецъ есть духъ, т. е. Богъ, т. е. Христосъ, [1]) и обобщеніе системы Праксея въ формулѣ: „одинъ и тотъ же есть Отецъ и Сынъ“ оказывается далеко не точнымъ.

Стоя на точкѣ зрѣнія различія между Отцемъ и Сыномъ, Христомъ и Іисусомъ, Богомъ и человѣкомъ, Праксей рѣшительно отклонялъ отъ себя обвиненіе въ патрипассіанствѣ какъ ѳеопасхитствѣ. „Говоря, что Отецъ умеръ, мы не произносимъ хулы на Господа Бога, потому что соединяемъ съ этими словами тотъ же смыслъ, какой вы съ словами: „умеръ Сынъ“: не по божеской природѣ умеръ Онъ, по почеловѣческой“ [2]). И если Праксей позволялъ себѣ выраженіе: „если Сынъ страждетъ, то Отецъ состраждетъ Ему“ [3]), то, послѣ такого яснаго опредѣленія смысла словъ: „Отецъ умеръ“, и это выраженіе слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что страданія человѣка Іисуса для Христа-Отца были небезразличны, не были тѣмъ, чѣмъ были бы страданія всякаго другаго человѣка, не соединеннаго ипостасно съ Отцемъ.

Разногласіе этихъ словъ съ предъидущими ясно; но если допустить, что или тѣ или другія выражаютъ мысль Праксея неточно, то это именно предшествующія [4]): тамъ Праксей гово-

---

[1]) Ibid. c. 27 col. 190. undique obducti distinctione Patris et Filii... conantur, ut aeque in una persona utrumque distinguant, Patrem et Filium, dicentes Filium carnem esse, i. e. hominem, i. e. Jesum; Patrem autem spiritum, i. e. Deum, i. e. Christum. Etqui unum eumdemque contendunt Patrem et Filium, jam incipiunt dividere illos potius quam unare. Si enim alius est Jesus, alius Christus, alius erit Filius, alius Pater; quia Filius Jesus, et Pater Christus... «Ecce, inquiunt, ab angelo praedicatum est: *Propterea quod nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei;* caro itaque nata est, caro utique (*al.* itaque) erit Filius Dei».

[2]) Ibid. c. 29 col. 194. «Ergo, inquis, et nos eadem ratione Patrem mortuum dicentes qua vos Filium, non blasphemamus in Dominum Deum: non enim ex divina, sed ex humana substantia mortuum dicimus».

[3]) Ibid. c. 29... compassus est Pater Filio... Filius quidem patitur, Pater vero compatitur.

[4]) Въ этомъ смыслѣ рѣшаютъ и всѣ извѣстнѣйшіе изслѣдователи. Но Гизелеръ

ритъ отвлеченно, здѣсь онъ вращается въ области конкретныхъ понятій; тѣ выраженія отрывочны, ничѣмъ не связаны между собою, здѣсь мы имѣемъ цѣльное, связное воззрѣніе. Поэтому послѣднимъ даннымъ нужно приписать больше вѣса и модализмъ ученія Праксея признать сомнительнымъ.

Дѣйствительно модалистическій монархіанизмъ высказывается въ ученіи Ноэта.

Единый, какъ Лице, Богъ въ различное время является въ противоположныхъ модусахъ, какъ невидимый и видимый, какъ нерожденный и рожденный, какъ Отецъ и Сынъ. Основаніемъ этой модификаціи служитъ воля Самого Бога. Въ модусѣ нерожденнаго и Отца Богъ является отъ начала до Своего вочеловѣнія; а когда Онъ благоволилъ претерпѣть (ὑπομεῖναι) рожденіе отъ Дѣвы, то принялъ модусъ Сына не по человѣчеству, а по божеству, „сталъ Самъ Сыномъ Своимъ собственнымъ, а не Сыномъ другаго“. Во время земной жизни Своей всѣмъ видѣвшимъ Его Онъ объявлялъ Себя Сыномъ, но отъ могущихъ вмѣстить не скрылъ и того, что Онъ—Отецъ [1]).

(Dogmengeschichte. Bonn. 1855. S. 132) высказывается за модализмъ. Praxeas nahm nämlich an,... dass also dasselbe göttliche Wesen als Vater unermesslich und unbegreiflich, sich als Logos in der Welt geoffenbart habe und in Christo Mensch geworden sey. Неандеръ (KG. Gotha. 1864. II, 320) констатируетъ фактъ, что, на основаніи данныхъ у Тертулліана, возможно двоякое пониманіе ученія Праксея, и предполагаетъ, что или Тертулліанъ недостаточно вникнулъ въ смыслъ системы Праксея или между праксеянами существовали различныя воззрѣнія. Неандеръ считаетъ наиболѣе вѣскимъ свидѣтельствомъ за модализмъ системы (за различіе между невидимымъ Богомъ и Словомъ, Богомъ открывающимся) adv. Prax. c. 14 (см. стр. 117 пр. 3). Но, кажется, это мѣсто легче, чѣмъ с. 10 (стр. 117 пр. 2), согласить съ противоположными данными. Обратимъ вниманіе на нѣкоторую нерѣшительность въ тонѣ словъ праксеянъ (pronuntiaret, fuerit). Можетъ быть это—не изложеніе ихъ ученія, а лишь отвѣтъ на возраженіе противниковъ, и дѣйствительный смыслъ мѣста—слѣдующій: Допустимъ, какъ вы хотите, что съ Моисеемъ говорилъ Сынъ (Ипостась, отличная отъ единаго Бога); но въ такомъ случаѣ, значитъ, Самъ Сынъ называетъ Свое лице невидимымъ, а это и съ вашей точки зрѣнія ведетъ къ заключенію, что Сынъ тождественъ съ единымъ Богомъ. — Выраженіе «Сынъ Божій есть Богъ» также можно понять въ томъ смыслѣ, что Тотъ, о которомъ евангеліе несомнѣнно говоритъ какъ о Сынѣ Божіемъ, есть Богъ.

[1]) Theodoret. haer. fab. comp. l. 3 c. 3. ἕνα φασὶν εἶναι Θεὸν καὶ Πατέρα, τῶν ὅλων δημιουργόν. ἀφανῆ μὲν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δὲ ἡνίκα ἂν βούληται.

Свое завершеніе модалистическій монархіанизмъ нашелъ въ системѣ Савеллія. Она оставляетъ за собою всѣ предшествующіе опыты и по полнотѣ—Савеллій умѣлъ ввести въ сферу своихъ спекуляцій и Св. Духа и вполнѣ удержать Троицу откровенія—и по изяществу построенія [1]).

καὶ τὸν αὐτὸν ἀόρατον εἶναι καὶ ὁρώμενον, γεννητὸν καὶ ἀγέννητον· ἀγέννητον μὲν ἐξ ἀρχῆς, γεννητὸν δὲ ὅτε ἐκ παρθένου γεννηθῆναι ἠθέλησε (Philos. l. 10 c. 27 p. 528 M. 329. ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον, ὅτε μὴ πάσχῃ μήτε θνήσκῃ, ἐπὰν δὲ πάθῃ προσέλθῃ, πάσχειν καὶ θνήσκειν). Ἀπαθὴς γὰρ ὤν, φησὶ, τὸ τοῦ σταυροῦ πάθος ἐθελήσας ὑπέμεινε. Philos. l. 9 c. 10 p. 448 M. 284. Λέγει δὲ οὕτως· ὅτε μὲν οὖν μὴ γεγένητο ὁ Πατὴρ, δικαίως Πατὴρ προσηγόρευτο· ὅτε δὲ ηὐδόκησεν γένεσιν ὑπομεῖναι, γεννηθεὶς ὁ Υἱὸς ἐγενετο αὐτὸς ἑαυτοῦ, οὐκ ἑτέρου. Οὕτως γὰρ δοκεῖ μοναρχίαν συνιστᾶν, ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν Πατέρα καὶ Υἱὸν καλούμενον, οὐκ ἕτερον ἐξ ἑτέρου, ἀλλ' αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὀνόματι μὲν Πατέρα καὶ Υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπὴν (Theodoret. 3, 3. τοῦτον καὶ Υἱὸν ὀνομάζουσι καὶ Πατέρα πρὸς τὰς χρείας τοῦτο κἀκεῖνο καλούμενον. Philos. l. 10 c. 27. τοῦτον τὸν Πατέρα αὐτὸν Υἱὸν νομίζουσι κατὰ καιροὺς καλούμενον πρὸς τὰ συμβαίνοντα). Это послѣднее выраженіе едва ли не самое точное: имя «Отецъ» является подлежащимъ, названіе «Сынъ»—сказуемымъ; Отецъ иногда называется Сыномъ. Слѣдовательно Отецъ есть Богъ Самъ въ Себѣ, Сынъ есть Отецъ in modo, въ отношеніи къ міру; повидимому, кромѣ своего спеціальнаго значенія, Сынъ имѣетъ еще общее: по первому это—Отецъ, родившійся отъ Дѣвы; по второму, это—модусъ Божества, общее названіе для всѣхъ проявленій Отца съ цѣлію откровенія. Philos. l. 9. c. 10 p. 450 M. 284. ἕνα δὲ εἶναι τοῦτον τὸν φανέντα καὶ γένεσιν ἐκ παρθένου ὑπομείναντα καὶ ἐν ἀνθρώποις ἄνθρωπον ἀναστραφέντα, Υἱὸν μὲν ἑαυτὸν τοῖς ὁρῶσιν ὁμολογοῦντα διὰ τὴν γενομένην γένεσιν, Πατέρα δὲ εἶναι καὶ τοῖς χωροῦσιν μὴ ἀποκρύψαντα.

[1]) Въ этомъ стройномъ видѣ система Савеллія реставрирована Бауромъ, который въ этомъ слѣдуетъ Шлейермахеру (Baur, Lehre v. d. Dreieinigkeit. Tübingen. 1841. I, 257. Es ist ein besonderes Verdienst der Schleiermacherschen Abhandlung (Ueber den Gegensaz zwischen der Sabellianischen und Athanasianischen Vorstellung von der Trinität.) diesen wichtigen Punct (вопросъ объ отношеніи между монадою и Отцемъ) zuerst genauer ins Auge gefasst zu haben). Иначе представляетъ ученіе Савеллія Неандеръ (II, 334 ff.). По его взгляду, «монада» Савеллія и «Отецъ»—одно и тоже. Это—Богъ Самъ въ Себѣ, внѣ отношенія къ міру. Основаніемъ всякаго бытія является Логосъ, т. е. Отецъ, выступившій изъ Своего абсолютнаго, безотносительнаго бытія. (Nach dieser Lehre ist das Sichselbstentfalten des aus der Einheit seines einsamen absoluten Seyns heraustretenden göttlichen Wesens Grund der ganzen Schöpfung). Логосъ есть уже второе лице Троицы, которое въ воплощеніи является какъ Сынъ. Третье лице, нетождественное съ Логосомъ, есть Св. Духъ. Въ пользу такого представленія системы Савеллія можно привести не одно свидѣтельство: самымъ важнымъ нужно признать указанное Дорнеромъ (S. 718) мѣсто изъ expositio fidei, присываемаго Григорію чудотворцу (Mai, Coll. nov. 7,

Общая теоретическая основа системы Савеллія была слѣдующая: Видимый міръ представляетъ примѣры тройственности явленія при единствѣ предмета. Солнце напр. дѣйствуетъ на насъ то какъ сферическая форма, то какъ свѣтящее тѣло, то какъ согрѣвающее, однако же это одинъ предметъ (ὑπόστασις), не смотря на тройственность его дѣйствій (ἐνέργιαι) [1]). Точно такъ же въ одномъ человѣкѣ мы различаемъ тѣло, душу и духъ [2]). Въ мірѣ нравственномъ встрѣчается аналогичное явленіе: дары различны, но Духъ одинъ и тотъ же [3]). Поэтому если мы въ свящ. писаніи встрѣчаемъ рѣчь о различныхъ Лицахъ Божества [4]), то отсюда еще не

170; Migne, s. gr. t. 10. col. 1109, l. c. ap. Swete): ἀποφεύγομεν τὸν Σαβέλλιον λέγοντα τὸν αὐτὸν Πατέρα, τὸν αὐτὸν Υἱόν· Πατέρα μὲν γὰρ λέγει εἶναι τὸν λαλοῦντα, Υἱὸν δὲ τὸν Λόγον ἐν τῷ Πατρὶ μένοντα, καὶ κατὰ καιρὸν τῆς δημιουργίας φαινόμενον. Нѣкоторыя свидѣтельства Аѳанасія В. (напр. or. 4 n. 25) также говорятъ въ пользу Неандера. Но, не смотря на все это, его представленіе не можетъ быть признано единственно правильнымъ: оно противорѣчитъ другимъ мѣстамъ у св. Аѳанасія и вполнѣ согласнымъ между собою даннымъ у Василія В., Епифанія и Ѳеодорита. Представленіе Баура признаютъ болѣе обоснованнымъ и раздѣляютъ и другіе изслѣдователи (Meier, Dorner); оно предлагается у насъ въ текстѣ. Но изъ сказаннаго ясно, что различіе взглядовъ Неандера и Баура основывается на разногласіи источниковъ, которое, въ свою очередь, имѣетъ свою объективную причину въ самомъ савелліанствѣ. Дорнеръ S. 709) объясняетъ это непослѣдовательностью самого Савеллія; открытіе «Философуменъ» дало возможность объяснять это иначе (Kuhn; Д. Гусевъ): Неандеръ воспроизводитъ то воззрѣніе, котораго держался Савеллій, пока онъ былъ послѣдователемъ Ноэта (Philos. l. 9 p. 438. cfr. l. 10 c. 27. cfr. l. 6 c. 12. p. 458 (см. стр. 110), гдѣ ученіе Савеллія признается равносильнымъ ноэтіанству); Бауръ даетъ систему Савеллія въ законченномъ видѣ, который онъ придалъ ей впослѣдствіи.

[1]) Epiphan. haer. 62 n. 1. ἢ ὡς ἐὰν ᾖ ἐν ἡλίῳ ὄντι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει, τρεῖς δὲ ἔχοντι τὰς ἐνεργείας· φημὶ δὲ τὸ φωτιστικὸν, καὶ τὸ θάλπον, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα. Καὶ εἶναι μὲν τὸ θάλπον, εἴτουν θερμὸν καὶ ζέον, τὸ Πνεῦμα, τὸ φωτιστικὸν δὲ τὸν Υἱὸν, τὸν δὲ Πατέρα αὐτὸν εἶναι τὸ εἶδος πάσης τῆς ὑποστάσεως.

[2]) Ibid. ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας, ἢ ὡς ἐν ἀνθρώπῳ σῶμα, καὶ ψυχὴ, καὶ πνεῦμα. Καὶ εἶναι μὲν τὸ σῶμα, ὡς εἰπεῖν, τὸν Πατέρα, ψυχὴν δὲ, ὡς εἰπεῖν, τὸν Υἱὸν, τὸ πνεῦμα δὲ ὡς ἀνθρώπου, οὕτως καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐν τῇ θεότητι.

[3]) Athanas. c. arian. or. 4 n. 25. ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα (1 Cor. 12, 4)· οὕτω καὶ ὁ Πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἔστι, πλατύνεται δὲ εἰς Υἱὸν καὶ Πνεῦμα.

[4]) Theodoret. haer. fab. comp. 2, 9. μίαν ὑπόστασιν ἔφησεν εἶναι τὸν Πατερα

слѣдуетъ, что эти Лица ипостасны, что каждому изъ Нихъ соотвѣтствуетъ объективный предметъ (ὑποκείμενον). Это значитъ только то, что единый по ипостаси Богъ, единое божественное Существо-Личность, повременно, смотря по требованію міроправленія въ данный моментъ, преображается, переоблачается, принимаетъ на Себя то то, то другое лице (маску) и ведетъ соотвѣтственный данному лицу разговоръ. Троица,—говоря языкомъ стоической философіи,—есть монада, простершаяся въ тріаду для того, чтобы потомъ снова сократиться въ монаду и снова простереться [1]).

Примѣняя эту теорію къ факту, Савеллій говоритъ такимъ языкомъ, что его нелегко перевести на церковную терминологію. Онъ различилъ въ бытіи Божіемъ пять моментовъ: существованіе Бога какъ монады, какъ Слова, какъ Отца, какъ Сына и какъ Святаго Духа [2]).

Монада не есть „Отецъ“ церковной терминологіи. Это—Богъ

καὶ τὸν Υἱὸν, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, καὶ ἓν τριώνυμον πρόσωπον (конечно въ смыслѣ ὑπόστασις), καὶ τὸν αὐτὸν, ποτὲ μὲν ὡς Πατέρα καλεῖ κ. τ. λ. Basil. Magni ep. 214 n. 3 p. 322. τοῦ Σαβελλίου λέγοντος· ἕνα μὲν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν Θεὸν, προσωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας· καὶ νῦν μὲν τὰς πατρικὰς ἑαυτῷ περιτιθέναι φωνὰς, ὅταν τούτου καιρὸς ᾖ τοῦ προσώπου· νῦν δὲ τὰς Υἱῷ πρεπούσας, ὅταν πρὸς τὴν ἡμετέραν ἐπιμέλειαν ἡ πρὸς ἄλλας τινὰς οἰκονομικὰς ἐνεργείας ὑποβαίνῃ· νῦν δὲ τὸ τοῦ Πνεύματος ὑποδύεσθαι προσωπεῖον, ὅταν ὁ καιρὸς τὰς ἀπὸ τοῦ τοιούτου προσώπου φωνὰς ἀπαιτῇ. Epist. 210 p. 317. τόν γε ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμὸν οὐδὲ ὁ Σαβέλλιος παρῃτήσατο εἰπών· τὸν αὐτὸν Θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπίπτουσας χρείας μεταμορφούμενον (ep. 235 n. 6. μετασχηματιζόμενον. Athan. c. arian. 4, 25. ἁρμοζόμενον) νῦν μὲν ὡς Πατέρα, νῦν δὲ ὡς Υἱὸν, νῦν δὲ ὡς Πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι. Савеллію видимо предносится театръ, смѣна масокъ, костюмовъ и ролей.

[1]) Athanas. c. arian. 4, 13. ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς... τοῦτο δὲ ἴσως ἀπὸ τῶν στωϊκῶν ὑπέλαβε, διαβεβαιουμένων συστέλλεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν Θεόν.

[2]) Ibid. 4, 21. οὐκ ἔτι δὲ οὐδὲ εἰς τριάδα κατ' αὐτοὺς ἡ μονὰς πλατύνεται, ἀλλ' εἰς τετράδα, Πατέρα, καὶ Λόγον, καὶ Υἱὸν, καὶ Πνεῦμα ἅγιον. Точный переводъ этихъ именъ на церковную терминологію затруднялъ уже Аѳанасія В.: обыкновенно (напр. 4, 25. 13) онъ принимаетъ монаду за Отца (4, 13. ἡ δὲ μονάς ἐστιν ὁ Πατήρ); но не настаиваетъ на томъ, что это отождествленіе точно (4, 13. εἰ αὐτὴ ἡ μονὰς ἐπλατύνθη εἰς τριάδα... ὁ αὐτὸς ἄρα Πατὴρ γέγονε καὶ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα κατὰ Σαβέλλιον· ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν Πατέρα); Логосъ онъ тоже смѣшиваетъ съ Сыномъ.

Самъ въ Себѣ, въ абсолютномъ—если можно такъ выразиться—сосредоточеніи въ Себѣ, — Богъ только какъ Ипостась, внѣ дѣйствій и всякихъ отношеній [1]). Монада есть солнце какъ чистая матерія, въ отвлеченіи отъ формы, свѣта и тепла. Монада не есть modus или πρόσωπον.

Исходя изъ этой абсолютной самозамкнутости, Богъ ставитъ Себя въ отношеніе ко внѣшнему, начинаетъ говорить, является въ модусѣ Слова, какъ Богъ дѣйствующій; какъ Логосъ, Богъ творитъ міръ [2]). Логосъ Савеллія опять нетождественъ съ Словомъ церковнаго догмата: Савеллій хочетъ различать Его отъ Сына [3]). И въ самомъ дѣлѣ отношеніе Слова къ міру имѣетъ настолько общій характеръ, что приложимо и къ Отцу и къ Сыну, и даже

---

[1]) c. arian. 4, 11. τὸν δὲ Θεὸν, σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν αὐτὸν βούλονται· εἴγε σιωπῶν μὲν οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν, λαλῶν δὲ κτίζειν ἤρξατο. Что Отецъ не тождественъ съ монадою, это видно изъ слѣдующихъ соображеній: монада есть Богъ въ моментѣ τῆς συστολῆς, противоположномъ τῷ πλατυσμῷ (cfr. c. ar. 4, 13. καὶ τριὰς μὲν πλατυνθεῖσα οὐκ ἔτι μονάς ἐστι· μονὰς δὲ οὖσα οὔπω ἦν τριάς). Такъ представляетъ отношеніе между этими моментами и самъ Аѳанасій В; но πλατύνεσθαι и συστέλλεσθαι онъ прямо ставитъ въ аналогію съ λαλεῖν и σιωπᾶν (cfr. 4, 13; первыя слова n. 13: Τοῦτο δὲ ἴσως ἀπὸ τῶν στωϊκῶν κ. τ. λ. (см. стр. 122 пр. 1); а выше (n. 11. 12) рѣчь только о λαλεῖν и σιωπᾶν и, какъ о равносильныхъ имъ моментахъ πρόοδος и ἀναδρομή, и почти послѣднія слова n. 12—слѣдующія: ἢ τί καὶ ἐλάλει ὁ Θεὸς, ἵνα μετὰ ταῦτα σιωπήσῃ); слѣдовательно монада есть Богъ ἐν τῇ συστολῇ, т. е. σιωπῶν, и, какъ такой ἀνενέργητος; между тѣмъ Отецъ, по свидѣтельству Василія В., говоритъ (ep. 214. πατρικὰς φωνὰς; ep. 210. διαλέγεσθαι; см. стр. 122 пр.), а по Епифанію—Савеллій сопоставлялъ Отца, Сына и Духа съ тремя энергіями солнца (см. стр. 121 пр. 1).

[2]) c. arian. 4, 12. προελθόντος τοῦ Λόγου γέγονεν ἡ κτίσις, καὶ ὑπῆρξεν

[3]) Ibid. 4, 15. τολμῶσι διαιρεῖν Λόγον καὶ Υἱὸν, καὶ λέγειν ἄλλον μὲν εἶναι τὸν Λόγον, ἕτερον δὲ τὸν Υἱὸν, καὶ πρότερον μὲν εἶναι τὸν Λόγον, εἶτα τὸν Υἱόν. 4, 21. κατ' αὐτοὺς ἄλλος ἐστὶν ὁ Λόγος, καὶ ἄλλος ὁ Υἱὸς, καὶ οὐκ ἔστιν Υἱὸς ὁ Λόγος. 4, 22. τὸν Λόγον ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι Λόγον ἁπλῶς· ὅτε δὲ ἐνηνθρώπησε, τότε ὠνομάσθαι Υἱόν· πρὸ γὰρ τῆς ἐπιφανείας μὴ εἶναι Υἱὸν, ἀλλὰ Λόγον μόνον· καὶ ὥσπερ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐκ ὢν πρότερον σὰρξ, οὕτως ὁ Λόγος Υἱὸς γένονεν, οὐκ ὢν πρότερον Υἱός. 4, 23. φασὶ δὴ, διὰ τὸ μὴ εἰρῆσθαι ἐν τῇ παλαιᾷ (διαθήκῃ) περὶ Υἱοῦ, ἀλλὰ περὶ Λόγου, καὶ διὰ τοῦτο νεώτερον ὑπονοεῖν τοῦ Λόγου τὸν Υἱὸν διαβεβαιοῦνται, ὅτι μὴ ἐν τῇ παλαιᾷ, ἀλλ' ἐν τῇ καινῇ μόνῃ περὶ αὐτοῦ ἐλέχθη. Полемизируя противъ Савеллія, Аѳанасій В. не хочетъ признавать этого различія между Логосомъ и Сыномъ (4, 15. κατὰ περιττὸν δὲ ἀνόητον, ὅτι, ὀνομάζοντες Λόγον, ἀρνοῦνται αὐτὸν Υἱὸν εἶναι) и потому иногда смѣшиваетъ эти названія (напр. 4, 25).

сомнительно, считалъ ли Савеллій этотъ модусъ за πρόσωπον. Отношеніе Слова къ міру есть скорѣе общая рамка, въ которой развивается послѣдующая трилогія божественнаго домостроительства, и πρόσωπα въ собственномъ смыслѣ, т. е. Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, суть модусы модуса Слова [1]).

Развитіе этой трилогіи отвѣчаетъ послѣдовательному ходу исторіи церкви. Ветхому завѣту отвѣчаетъ первый разговоръ Бога, или лучше Слова, въ лицѣ Отца. Центральный пунктъ этого пе-

---

[1]) Такимъ образомъ, по системѣ Савеллія въ изложеніи Баура, Самъ Отецъ есть modus Логоса; Логосъ есть высшее понятіе чѣмъ Отецъ. Это самый слабый пунктъ во всемъ изложеніи Баура, не подтверждаемый ни однимъ прямымъ свидѣтельствомъ. Неандеръ естественно обратилъ вниманіе на эту сторону и замѣтилъ, что представлять Логосъ не зависящимъ отъ Отца, а предшествующимъ Ему, значитъ идти противъ всѣхъ аналогій въ воззрѣніяхъ того времени (S. 336 Anm. 3. Es wäre ganz gegen alle Analogie der Anschauungsweise dieser Zeit, dass der Begriff des Logos unabhängig von dem Begriff des Vaters sollte aufgefasst, als ein diesem vorangehender sollte betrachtet werden). Въ этомъ смыслѣ высказывается и Дорнеръ (S. 719 Anm.). Нельзя отрицать вѣскости этого замѣчанія: дѣйствительно господствующее воззрѣніе того времени производитъ Логосъ отъ Отца, Отецъ предшествуетъ (по крайней мѣрѣ логически) Слову. Но и Савеллій не былъ совершенно одинокъ въ своемъ воззрѣніи, и въ «Философуменахъ» можно найти косвенное подтвержденіе гипотезы Баура. Подъ вліяніемъ Каллиста Савеллій остался вѣрнымъ ноэтіанству, хотя и могъ бы исправиться и усвоить православное воззрѣніе (Philos. l. 9 c. 11 p. 450 M. 285); но впослѣдствіи, сдѣлавшись римскимъ епископомъ, Каллистъ изъ страха предъ Ипполитомъ отлучилъ Савеллія за неправославный образъ его мыслей (Phil. l. 9. c. 12 p. 456 M. 289. τὸν Σαβέλλιον ἀπέωσεν ὡς μὴ φρονοῦντα ὀρθῶς, δεδοικὼς ἐμέ). Этимъ однако онъ не примирилъ съ собою Ипполита и только навлекъ на себя обличенія отъ Савеллія въ измѣнѣ своимъ убѣжденіямъ. Подъ вліяніемъ такихъ обстоятельствъ Каллистъ и изобрѣлъ свою догматическую систему (Ibid. καὶ διὰ τὸ ὑπὸ τοῦ Σαβελλίου συχνῶς κατηγορεῖσθαι ὡς παραβάντα τὴν πρώτην πίστιν, ἐφεῦρεν αἵρεσιν τοιάνδε, λέγων... Послѣднее слово, повидимому, указываетъ на то, что послѣдующее будетъ изложено возможно точно, собственными словами Каллиста). Онъ училъ, что Логосъ есть и Сынъ и Отецъ (τὸν Λόγον αὐτὸν εἶναι Υἱὸν, αὐτὸν καὶ Πατέρα. См. стр. 110). Можетъ быть въ этой фразѣ есть уже элементъ, въ уніональныхъ видахъ заимствованный у Савеллія; но если она, по намѣренію Каллиста, и не должна значить ничего болѣе кромѣ того, что и Отецъ и Сынъ—одно духовное, разумное существо, то все же ея конструкція такова, что Логосъ здѣсь является какъ высшее первичное понятіе, которому подчинены и Сынъ и Отецъ; Логосъ есть подлежащее послѣдующихъ понятій Отца и Сына, которыя относятся къ нему какъ его предикаты; можно поэтому безъ замѣтной погрѣшности сказать, что Логосъ здѣсь есть ὑποκείμενον, ὑπόστασις, а Сынъ и Отецъ—ὀνόματα, modi.

ріода—синайское законодательство. Новый завѣтъ открывается новымъ разговоромъ Бога въ лицѣ Сына, или вочеловѣченіемъ. Третій періодъ и третій разговоръ начинается съ сошествія Бога въ лицѣ Св. Духа на апостоловъ [1]).

По теоріи Савеллія за ἔκτασις должно слѣдовать συστολή, каждая роль кончается по минованіи въ ней нужды; поэтому должно прекратиться имя Сына и Духа [2]). Πρόσωπον Отца, вѣроятно

---

[1]) Изъ словъ Василія Великаго (см. стр. 122 пр.) невидно, что смѣна лицъ савелліанской Троицы, соотвѣтствуетъ исторіи религіознаго развитія человѣчества, но что онъ и не отрицаетъ этого, это видно изъ Theodoret. 2, 9. καὶ τὸν αὐτὸν, ποτὲ μὲν ὡς Πατέρα καλεῖ, ποτὲ δὲ ὡς Υἱὸν, ποτὲ δὲ ὡς ἅγιον Πνεῦμα. На основаніи этихъ словъ можно подумать, что всѣ три πρόσωπα могутъ смѣниться впродолженіе одного дня, но Θеодоритъ продолжаетъ: καὶ ἐν μὲν τῇ παλαιᾷ ὡς Πατερα νομοθετῆσαι, ἐν δὲ τῇ καινῇ ὡς Υἱὸν ἐνανθρωπῆσαι· ὡς Πνεῦμα δὲ ἅγιον τοῖς ἀποστόλοις ἐπιφοιτῆσαι. Свидѣтельство Θеодорита, что Отецъ дѣйствуетъ въ ветхомъ завѣтѣ и открывается какъ Богъ законодатель, подрываетъ въ корнѣ представленіе Неандера, будто «Отецъ» у Савеллія тождественъ съ монадою и, какъ такой, есть Богъ Самъ въ Себѣ, а не Богъ являющійся: то представленіе справедливо только относительно предшествующаго фазиса развитія савелліанства. Выраженіе Θеодорита: ἐν τῇ παλαιᾷ можетъ имѣть тотъ смыслъ, что Отецъ дѣйствовалъ во все продолженіе ветхозавѣтнаго періода, а не въ одинъ только моментъ законодательства; но изъ Аѳанасія В. мы знаемъ, что, по мнѣнію савелліанъ, въ ветхомъ завѣтѣ говорится о Логосѣ (4, 23; стр. 123 пр. 3). Въ этомъ можно видѣть доводъ, хотя и слабый, въ пользу гипотезы Баура, что Отецъ есть Логосъ. Бауръ (S. 261) и Мейеръ (S. 124) полагаютъ, что Отецъ есть и творецъ міра; Дорнеръ (S. 711) думаетъ, что міръ сотворенъ не Отцемъ, а а Логосомъ. Свидѣтельства источниковъ говорятъ въ пользу Дорнера, но они таковы, что не могутъ говорить и противъ Баура и Мейера. Чтобы рѣшить спорный вопросъ на основаніи послѣдовательности самой системы, нужно знать взглядъ савелліанъ на отношеніе Слова къ πρόσωπα лучше и точнѣе, чѣмъ онъ намъ извѣстенъ. Можно сказать только одно: е с л и для каждаго частнаго откровенія Божества, для каждаго Его слова (φωνή), н е о б х о д и м о, чтобы оно было произнесено отъ лица въ тѣсномъ смыслѣ (ἀπὸ προσώπου, ἀπὸ προσωπείου, см. стр. 122 пр.), въ такомъ случаѣ по крайней мѣрѣ для первыхъ откровеній человѣку, а можетъ быть и для творенія міра с л о в о м ъ Богъ-Логосъ долженъ надѣть на Себя πρωσοπεῖον; но это условіе далеко не обосновано на твердыхъ данныхъ.—Точный смыслъ названія «Сынъ» былъ спорнымъ вопросомъ между самими савелліанами. Athan. c. ar. 4, 15. ἔστι δὲ τούτων διάφορος ἡ τόλμα. οἱ μὲν γὰρ τ ὸ ν ἄ ν θ ρ ω π ο ν, ὃν ἀνέλαβεν ὁ Σωτὴρ, αὐτὸν εἶναι τὸν Υἱὸν λέγουσιν· οἱ δὲ τ ὸ σ υ ν α μ φ ό τ ε ρ ο ν, τόν τε ἄνθρωπον καὶ τὸν Λόγον, Υἱὸν τότε γεγενῆσθαι, ὅτε συνήφθησαν. Ἄλλοι δέ εἰσιν οἱ λέγοντες, α ὐ τ ὸ ν τ ὸ ν Λ ό γ ο ν τότε Υἱὸν γεγενῆσθαι, ὅτε ἐνηνθρώπησεν.

[2]) Ibid. 4, 25. ἀνάγκη δὲ καὶ παυθήσεσθαι τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, τῆς χρείας πληρωθείσης.

прекратило свое существованіе съ наступленіемъ новаго завѣта [1]), вознесеніе І. Христа на небо было предѣломъ существованія лица Сына [2]), πρόσωπον Св. Духа окончитъ свое существованіе, лишь только будетъ достигнута его цѣль—освященіе человѣчества [3]), приведеніе его къ Богу. Послѣ этого должно послѣдовать „сокращеніе“ (συστολή) Слова, этого модуса, который неизмѣнно продолжалъ существовать не смотря на смѣну лицъ Троицы [4]). Для насъ,—чтобы намъ дать бытіе,—истекшій отъ Бога, Логосъ послѣ насъ возвращается къ Богу. Но Его возвращеніе есть возвращеніе монады къ ея первобытному молчанію и единству, равносильному прекращенію всякаго протяженія и, слѣдовательно, концу существованія міра. Что̀ будетъ затѣмъ, неизвѣстно. Можетъ быть навсегда замолкнетъ Богъ, а можетъ быть заговоритъ снова и создастъ другой, новый міръ, котораго ждетъ тотъ же конецъ—замѣна новымъ, и такъ до безконечности.

Подведемъ краткій итогъ тому, что̀ уясняла въ догматѣ о св. Троицѣ христіанская литература въ дооригеновскій періодъ.

---

[1]) Ibid. 4, 25. ἀρχὴν μὲν ἔχων τὸ γίνεσθαι Υἱὸς, παυόμενος δὲ τοῦ λέγεσθαι Πατήρ.

[2]) Epiph. h. 62 n. 1. πεμφθέντα δὲ τὸν Υἱὸν καιρῷ ποτε, ὥσπερ ἀκτῖνα, καὶ ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς, καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, ἀναληφθέντα δὲ αὖθις εἰς οὐρανὸν, ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα, καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν. Слова (c. ar. 4, 12): «δι' ἡμᾶς γεγέννηται, καὶ μεθ' ἡμᾶς ἀνατρέχει», въ которыхъ Куртцъ видитъ свидѣтельство въ пользу мнѣнія Неандера, что συστολή Сына имѣетъ послѣдовать лишь по достиженіи послѣдней цѣли искупленія, — относятся не къ Сыну, а къ Слову. Самъ Неандеръ обосновываетъ свое мнѣніе главнымъ образомъ на словѣ «πληρωθείσης» (Ath. c. ar. 4, 25. См. прим. 2 стр. 125), переводя его: nachdem der Zweck... ein Ende nehmen wird, а свидѣтельство Епифанія отклоняетъ, предполагая, что онъ не совсѣмъ правильно понялъ Савеллія (er nicht ganz recht in dessen Sinne verstand). Дорнеръ (S. 722) согласенъ съ Бауромъ.

[3]) Epiph. h. 62 n. 1. τὸ δὲ ἅγιον Πνεῦμα πέμπεσθαι εἰς τὸν κόσμον, καὶ καθεξῆς, καὶ καθ' ἕκαστα εἰς ἕκαστον τῶν καταξιουμένων· ἀναζωογονεῖν δὲ τὸν τοιοῦτον... καὶ θερμαίνειν...

[4]) Athan. c. ar. 4, 12. ὥσπερ γὰρ προελθόντος τοῦ Λόγου γέγονεν ἡ κτίσις, καὶ ὑπῆρξεν· οὕτω παλινδρομοῦντος τοῦ Λόγου, οὐχ ὑπάρξει ἡ κτίσις (Ibid. 4, 14. πάλιν δὲ ἔσται μετὰ τὴν συντέλειαν μονὰς ἀπὸ πλατυσμοῦ· ἀναιρεθήσεται καὶ ἡ κτίσις... παυομένου τοῦ πλατυσμοῦ, παύσεται καὶ ἡ κτίσις)... Τί δὲ πάλιν ἔσται, ἄδηλον. Ἢ γὰρ σιωπήσει ἀεὶ, ἢ πάλιν γεννήσει, καὶ ἑτέραν κτίσιν ἐπινοήσει· οὐ γὰρ τὴν αὐτὴν ποιήσει· ἢ γὰρ ἂν διέμεινεν ἡ γενομένη· ἀλλ' ἑτέραν. ἀκολούθως δὲ καὶ ταύτην παύσει, καὶ ἑτέραν ἐπινοήσει, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον.

Всѣ писатели этого періода говорятъ главнымъ образомъ о Сынѣ-Словѣ Божіемъ. Актъ Его происхожденія отъ Отца они обозначаютъ различными названіями, напр. „рожденіе“ [1]), „выступленіе“ [2]), „изреченіе“ [3]), „произнесеніе“ [4]), „показаніе“ [5]), „посланіе“ [6]), „созданіе“ [7]) и даже „сотвореніе“ [8]).

Никто не отрицалъ, нѣкоторые (особенно св. Иринеи) предполагали, а Тертулліанъ прямо высказывалъ, что Сынъ раждается изъ существа Отца. Этимъ не исключалось и то, что Сынъ раждается по волѣ Отца. Отсюда можно понять, что и вопросъ о принципѣ троичнаго самооткровенія Божества не получилъ твердой постановки: онъ остался почти вовсе не затронутымъ.

Всѣ, писавшіе сколько нибудь подробно, утверждаютъ, что рожденіе Сына не имѣетъ пространственнаго характера.

Не столь единогласно они отвѣчаютъ на вопросъ: когда раждается Сынъ? Правда, всѣ они болѣе или менѣе ясно приписываютъ Слову вѣчное бытіе съ Отцемъ; но только съ точки зрѣнія св. Иринея поставленный вопросъ не имѣетъ смысла. Всѣ другіе (за исключеніемъ Климента александрійскаго, который по данному пункту занимаетъ неопредѣленное положеніе) болѣе или менѣе увлечены идеею различія между Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός, а потому предрасположены на поставленный вопросъ отвѣчать вмѣстѣ съ Тертулліаномъ: не отъ вѣчности, а непосредственно предъ сотвореніемъ міра (отвѣтъ Ипполита былъ бы еще своеобразнѣе).

---

[1]) γέννησις, наиболѣе употребительное (дано въ формахъ γεννᾷ, ἐγέννησε) особая форма «ἀπογέννησις» у св. Ипполита («ἀπογεννᾷ»); «generatio», «nativitas» у св. Иринея и Тертулліана.

[2]) προπήδησις (въ формѣ «προπηδᾷ» у Татіана; тотъ же смыслъ и въ «προελθών» Аѳинагора); processio («procedendo» у Тертулліана).

[3]) ἐξέρευξις (въ очевидной связи съ Пс. 44, 2 «ἐξερεύξάμενος» у Ѳеофила).

[4]) prolatio у Тертулліана.

[5]) ἐπίδειξις у Ипполита.

[6]) missio («miserat» у Тертулліана).

[7]) Это не γένεσις только, которое получается напр. изъ «γέγονε» Татіана и Климента, но «conditio» («condita» у Тертулліана); сравни ἡ πρωτόκτιστος у Климента.

[8]) creatio («creatae» у Климента).

Въ связи съ этимъ ученіемъ о двойственномъ Словѣ стоятъ и нѣкоторые другіе своеобразные взгляды древнихъ церковныхъ писателей. На вопросъ о цѣли рожденія Слова они отвѣчаютъ: Слово раждается для сотворенія міра, такъ что принципъ рожденія полагается не въ отношеніи Бога къ Самому Себѣ, а въ Его отношеніи къ міру. На вопросъ о моментѣ, съ котораго Слово есть Сынъ Божій, — о томъ, не обусловливаются ли сыновство Слова Его рожденіемъ отъ Отца, одни не даютъ опредѣленнаго отвѣта, другіе отвѣчаютъ утвердительно. Наконецъ по вопросу о дѣйствительномъ (ипостасномъ) различіи Слова до Его рожденія отъ Отца данныя у разсматриваемыхъ писателей на столько неопредѣленны, что нужно ограничиться тѣмъ отрицательнымъ результатомъ, что они не говорятъ ничего такого, что уполномочивало бы рѣшать этотъ вопросъ въ отрицательномъ смыслѣ.

То отношеніе, по которому Отецъ, Сынъ и Св. Духъ не одно, а три, разсматриваемые писатели обозначаютъ неодинаково точными выраженіями; таковы напр. „нѣчто другое по числу“ [1]), „число“ [2]), „порядокъ“ [3]), „видъ“, „предметъ“, „дѣйствительно существующее“ [4]), „лице“ [5]). Послѣднее слово, сдѣлавшееся въ послѣникейскій періодъ техническимъ, встрѣчается у западныхъ писателей Тертулліана и Ипполита. Слово „ипостась“ въ своемъ точномъ послѣникейскомъ смыслѣ еще ни у кого не употребляется.

Для означенія того отношенія, по которому Отецъ, сынъ и Св. Духъ не три, а одно, употребляются различныя названія, какъ напр. „духъ“ [6]), „сила“ [7]), „власть“ [8]), „состояніе“ [9]), „расположеніе“ [10]), „направленіе воли“ [11]), „согласіе“ [12]) „суще-

[1]) ἕτερόν τι ἀριθμῷ у Іустина,
[2]) numerus у Тертулліана.
[3]) τάξις у Аѳинагора; gradus у Тертулліана.
[4]) species, forma, res, substantivum у Тертулліана.
[5]) persona, πρόσωπον.
[6]) πνεῦμα—особенно ясно у Аѳинагора.
[7]) δύναμις у Аѳинагора и Ипполита.
[8]) potestas у Тертулліана.
[9]) status у Тертулліана.
[10]) διάθεσις у Ипполита.
[11]) γνώμη у Іустина.
[12]) ὁμοφρονία, συμφωνία у Ипполита.

ство“ [1]). Послѣднее слово примѣнено къ объясненію единства Божества у Тертулліана и притомъ въ такомъ отношеніи къ слову „лице“, какое установилось окончательно въ послѣникейскую эпоху. Другіе писатели или не употребляютъ никакихъ техническихъ словъ для выраженія единства или же довольствуются менѣе точными, которыя—строго говоря—даютъ мысль только о нравственномъ единеніи Отца и Сына, указываютъ на единство Ихъ воли и дѣятельности.

Обыкновенная формула ученія о единомъ Богѣ, встрѣчающаяся у разсматриваемыхъ писателей, усвояетъ это названіе одному Отцу; при этомъ предполагается бытіе Сына и Св. Духа; но Ихъ конкретное (нумерическое) единство не высказывается съ достаточною полнотою. Для раскрытія этого ученія болѣе чѣмъ другіе сдѣлалъ Тертулліанъ.

Сынъ есть Богъ; но, утверждая это, нѣкоторые допускаютъ мысль, которая отзывается субординаціонизмомъ существеннымъ и нѣсколько ограничиваетъ божественную природу Сына: именно возможность являться въ мірѣ приписывается только Сыну и ни въ какомъ случаѣ не Отцу. Страннымъ образомъ Тертулліанъ и доводитъ эту мысль до высшаго развитія и даетъ наиболѣе рѣшительное выраженіе равенства Отца и Сына.

О Св. Духѣ писатели дооригеновскаго времени говорятъ вообще мало и въ выраженіяхъ не всегда отчетливыхъ; но мысль, что Онъ исходитъ отъ Отца чрезъ Сына, уже имѣетъ въ Тертулліанѣ своего представителя.

Таково было состояніе ученія о св. Троицѣ въ церковной литературѣ ко времени, въ которое начиналась дѣятельность Оригена. Но не одна только эта литература должна была опредѣлять направленіе писателя того времени: борьба съ монархіанствомъ въ первой четверти III в. далеко не могла считаться оконченною, и писатель, способный живо отзываться на современные ему вопросы церковной жизни, всего естественнѣе могъ поставить своею ближайшею практическою задачею именно полемику съ монархіанами. Это отрицательное явленіе церковной жизни могло самымъ благотворнымъ об-

[1]) substantia у Тертулліана.

разомъ воздѣйствовать на богословскую мысль того времени. Монархіанство было явленіе сложной природы: развѣтвившись въ нѣсколько системъ, и въ тоже время стоя въ соприкосновеніи съ богословіемъ церковныхъ писателей той эпохи, монархіанство открывало возможность довольно разнообразной полемики, совмѣщало въ себѣ такіе элементы, которые способны были вызвать энергическую дѣятельность богословствующей мысли едвали не на всѣхъ пунктахъ церковнаго ученія, въ которыхъ оно было не достаточно освѣщено въ предшествующій періодъ. Полемистъ могъ посмотрѣть на монархіанство съ двухъ точекъ зрѣнія: онъ могъ обратить вниманіе преимущественно на наружную, очевидную сторону этого движенія, на его результаты, выразившіеся въ рядѣ богословскихъ системъ, несостоятельность которыхъ слѣдовало доказать всѣми доступными полемисту средствами; онъ могъ, съ другой стороны, разсматривать эти системы какъ такія воззрѣнія, которыя, несмотря на ихъ несогласіе съ церковнымъ ученіемъ, возникли не безъ вліянія послѣдняго въ той постановкѣ, которую дали ему церковные писатели. Въ первомъ случаѣ полемика получала прямой характеръ, во второмъ—косвенный; въ первомъ случаѣ полемистъ ставилъ своею задачею—подорвать ту или другую монархіанскую доктрину, въ послѣднемъ—онъ долженъ былъ обратить свое вниманіе на раскрытіе положительнаго церковнаго ученія, уяснять въ немъ тѣ пункты, которые монархіанство—такъ сказать—подчеркнуло самымъ фактомъ своего существованія. Съ одной стороны, не достаточно отчетливое представленіе ипостаснаго различія въ Божествѣ, съ другой стороны, элементы субординаціонизма, не совсѣмъ ясное выраженіе существеннаго единства Отца и Сына и неполнота самой формулы ученія о единомъ Богѣ,—вотъ тѣ пункты, на которые могло опереться монархіанство, которые составляли его сильную сторону какъ тогда, когда оно становилось подъ ихъ защиту, такъ даже и тогда, когда оно отрицало ихъ. Выяснить ихъ, восполнить въ научномъ богословіи то, чего въ немъ недоставало, устранить то, что̀ въ немъ было лишняго, и такимъ образомъ подорвать наиболѣе здоровые корни монархіанства—такова должна была быть задача полемистовъ втораго направленія.

Во всякомъ случаѣ полемика должна была внести болѣе или менѣе богатые вклады и въ догматическое богословіе. И при прямомъ и при косвенномъ направленіи она не могла не привести къ болѣе полному раскрытію одного пункта въ богословіи, — ученія объ ипостасномъ различіи Отца и Сына. Этого требовало самое существо дѣла. Обѣ фракціи монархіанства имѣли одно общее слабое мѣсто: онѣ исходили изъ предположенія, что кромѣ одного Лица единаго Бога отъ вѣчности не было и нѣтъ втораго божественнаго Лица; какъ ни далеко расходились динамисты и модалисты въ своихъ воззрѣніяхъ на Лице І. Христа, но о Богѣ въ Его предвѣчномъ, довременномъ бытіи они мыслили одинаково. Поэтому доказать, что съ Богомъ отъ вѣчности существуетъ второе Лице, значило лишить построенія монархіанъ ихъ основы. Этотъ пріемъ былъ вполнѣ цѣлесообразенъ, умѣстенъ въ борьбѣ со всякою монархіанскою системою. На подробное раскрытіе ученія объ ипостасномъ различіи Отца и Сына вызывалъ и другой не менѣе важный практическій интересъ. Борьбу съ монархіанами нужно было вести не съ цѣлію только ихъ обличенія, но и потому, что она представляла лучшее охранительное средство по отношенію къ тѣмъ, которые оставались вѣрными церковному ученію. Ряды монархіанъ безъ сомнѣнія въ весьма значительной степени пополнялись безсознательными элементами, — такими послѣдователями, которые приставали къ этому движенію потому, что не видѣли въ новомъ ученіи никакой замѣтной разности сравнительно съ тѣмъ, въ которомъ они были воспитаны: монархіане не думали выдѣляться изъ церкви; они хотѣли оставаться ея членами. Весьма важно было, поэтому, уяснить различіе между ученіемъ церковнымъ и монархіанскимъ; а это всего легче было сдѣлать именно на томъ пунктѣ, гдѣ это различіе переходило въ діаметральную противоположность; именно ученіе объ ипостасномъ различіи въ Божествѣ должно было стать знаменемъ вѣрныхъ церкви, потому что его каждый могъ отличить отъ монархіанскихъ представленій. Не говоримъ уже о томъ, что одна крайность естественно вызываетъ другую, что, слѣдовательно, церковные писатели, даже и не впадая въ односторонность, должны были обратить вниманіе на тотъ пунктъ, съ котораго

возможенъ былъ переходъ въ крайность, противоположную монархіанству. Словомъ, раскрытіе ипостаснаго различія въ Божествѣ со времени появленія монархіанства можно было считать обезпеченнымъ; на твердую постановку этого богословскаго пункта нельзя смотрѣть даже какъ на нѣчто желательное въ каждомъ полемическомъ сочиненіи: она была и логически и психологически необходима.

Но полемика, при такомъ ея направленіи, даже и въ томъ случаѣ, если она не допускаетъ никакихъ преувеличеній и не впадаетъ въ догматическую крайность, не имѣетъ особенно высокой цѣнности. Такая полемика въ сущности только разрушаетъ, но не созидаетъ: въ самомъ счастливомъ случаѣ она давала бы лишь тотъ результатъ, что возвращала монархіанъ къ точкѣ ихъ отправленія, снова ставила ихъ лицемъ къ лицу съ смущающею ихъ дилеммою, представленною притомъ въ болѣе ясномъ чѣмъ прежде свѣтѣ. Болѣе трудная задача полемиста состояла не въ томъ, чтобы разрушить въ интеллигентныхъ монархіанахъ ихъ ложное убѣжденіе, но въ томъ, чтобы успокоить ихъ встревоженную совѣсть. Для полемиста съ болѣе глубокимъ взглядомъ на характеръ монархіанства не могло быть тайною, что отрицаніе ипостаснаго различія въ Божествѣ не составляетъ сущности монархіанства: это—только средство для достиженія высшей цѣли,—твердой постановки ученія о единомъ Богѣ, а эта цѣль не менѣе дорога для церковнаго богословія, какъ и для отдѣлившихся отъ церкви сектантовъ. Такимъ образомъ подробное раскрытіе ученія о единствѣ Божества — вотъ та высшая задача, которую ставило православному богослову еретическое движеніе; ея рѣшеніе было бы высокою заслугою и для борьбы съ монархіанами и для положительнаго развитія богословской мысли и составляетъ желательный элементъ (desideratum) въ полемикѣ. Разумѣется, это задача болѣе трудная, чѣмъ та, которую могли брать на себя заурядные полемисты: нужно было касаться догмата не съ той его стороны, по которой онъ далекъ отъ монархіанскихъ построеній, а съ той, которою онъ съ ними соприкасается, и тамъ, гдѣ ученіе церкви и монархіанскія воззрѣнія, повидимому, совпадаютъ между собою до тождества, указать различіе между первымъ и послѣдними, не опуская изъ виду всѣхъ тѣхъ данныхъ, которыми могла обо-

гатить богословскую мысль полемика въ первомъ, отрицательномъ направленіи. При счастливомъ разрѣшеніи этой высшей задачи, котораго можно было ожидать отъ высоко одареннаго богослова, результатъ полемики былъ бы другой, отличный отъ того, который давали обыкновенные полемическіе пріемы: полемика отрицательная побѣждала противниковъ, поселяла въ нихъ убѣжденіе, что они не рѣшили взятой на себя задачи; полемика съ болѣе высокимъ направленіемъ убѣждала монархіанъ въ истинѣ церковнаго ученія, какъ такого, которое эту задачу рѣшало единственно удовлетворительно, показывала, что ихъ догматическія построенія не только несостоятельны и ошибочны, но и излишни, не имѣютъ оправданія для своего существованія, потому что той дилеммы, которою они вызваны, нѣтъ на самомъ дѣлѣ.

Повидимому внѣ области противомонархіанской полемики стоялъ вопросъ о различіи Λόγος ἐνδιάθετος отъ Λόγος προφορικός. Однако же широкое развитіе ея могло отразиться и на этомъ пунктѣ богословія. Отрицательное отношеніе къ этой теоріи могло входить въ интересы даже той полемики, которая стремилась только обособить церковное ученіе отъ монархіанскаго: насколько черты ипостаснаго различія Λόγος ἐνδιάθετος отъ Отца были неясны, настолько эта теорія сближала церковное ученіе съ монархіанскимъ. Представленіе о Богѣ отъ вѣчности имѣющемъ въ Себѣ Слово, которое настолько неопредѣленно какъ Лице, что Его можно представлять даже свойствомъ божественной природы, — такое воззрѣніе не имѣетъ значительнаго различія отъ монархіанскаго ученія о единомъ Богѣ. — Съ другой точки зрѣнія, но къ такому же отрицательному отношенію къ этой теоріи вела и та полемика, которая ставила своею высшею задачею раскрытіе ученія о единствѣ Божіемъ. Это единство только тогда полно и совершенно, когда Сынъ мыслится существенно равнымъ Отцу. Вѣчность, одно изъ совершенствъ божественной природы, должно приписать и Сыну, и если Его бытіе какъ Сына, какъ Λόγος προφορικός, слѣдуетъ разсматривать какъ совершеннѣйшую форму существованія, то такъ Онъ долженъ существовать отъ вѣчности. Искуственная связь между

этою философскою идеею и церковнымъ ученіемъ должна была порваться.

Діалектически обосновывая вѣчное бытіе Сына, богословъ подходилъ къ вопросу о принципѣ троичности въ Божествѣ. Церковные писатели, стоявшіе на точкѣ зрѣнія различія Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός предрасположены были къ двойственному воззрѣнію на этотъ предметъ. Основа бытія Логоса въ первомъ смыслѣ полагалась въ природѣ Отца, существованіе Логоса въ послѣднемъ смыслѣ ставилось, повидимому, въ зависимость отъ воли Отца. Λόγος ἐνδιάθετος существуетъ — въ строгомъ смыслѣ—для Бога, Λόγος προφορικός ставится, по самому началу своего бытія, въ отношеніе въ міру, существуетъ—можно сказать—для міра. Тѣ же мотивы, которые могли располагать полемиста къ отрицательному отношенію къ этой теоріи, должны были вести и къ болѣе опредѣленной постановкѣ вопроса о принципѣ троичности. Если Сынъ долженъ быть вѣченъ, то Онъ раждается не для міра: творецъ всего существующаго долженъ быть довременнымъ, но можетъ и не быть вѣчнымъ. Если Сынъ существуетъ не для міра, то конечно для Бога. Ученіе о вѣчности Слова логически вело къ тому, чтобы бытіе Его было обосновано на понятіи о существѣ Отца, и если принципомъ троичности въ Богѣ являлась Его воля, то понятіе о ней должно было получить своеобразную постановку, раскрыто съ особой точки зрѣнія.

Наконецъ совершеннѣйшая монархіанская система, савелліанство, представляетъ и ту особенность, что здѣсь ученіе о Св. Духѣ получило такую же твердую постановку, какъ и ученіе о Сынѣ. Это могло и полемиста вызывать на аналогическій опытъ изложенія церковнаго ученія.

Таковы тѣ возможности, которыя представлялись богословствующей мысли въ концѣ первой четверти III в. Многія изъ нихъ уже перешли въ область осуществившихся фактовъ. Особенно много въ этомъ отношеніи сдѣлалъ Тертулліанъ: въ своемъ трактатѣ противъ Праксея онъ далъ образецъ весьма содержательной противомонархіанской полемики; методъ Тертулліана былъ вполнѣ правильный; и отрицательная сторона, т. е. ученіе о Богѣ троичномъ, и

положительная, т. е. ученіе о единствѣ Божества, развиты гармонично и доведены до весьма значительной высоты. Словомъ, программа Тертулліана настолько состоятельна, что даже отъ самаго даровитаго писателя-полемиста можно желать не чего нибудь совершенно новаго, а лишь болѣе тактическаго ея выполненія. Можно бы было пожелать, чтобы масса догматическаго содержанія, данная Тертулліаномъ, облеклась въ менѣе „антигностическія“ формы, чтобы она подверглась новой обработкѣ съ логической стороны, чтобы установлена была связь философскаго характера между такими сторонами догмата, которыя у Тертулліана даны въ видѣ отдѣльныхъ положеній, едва объединенныхъ между собою его не особенно требовательною логикою. Систематизація болѣе строгая, обоснованіе, болѣе состоятельное передъ судомъ человѣческаго мышленія, усовершенствованіе въ подробностяхъ, — вотъ тотъ путь, на которомъ церковные писатели могли превзойти отца латинской церковной письменности.

II.

Догматъ о св. Троицѣ до Оригена имѣлъ свою исторію. Какъ оріентировался въ ней Оригенъ? Что̀ призналъ онъ цѣннымъ для него даннымъ и что̀ подлежащимъ пересмотру и новому изслѣдованію?

Различіе мнѣній, изъ которыхъ каждое прикрывается именемъ христіанскаго и думаетъ опереться на свидѣтельство писанія,—разногласіе не во второстепенныхъ вопросахъ, а въ самыхъ существенныхъ,—приводило Оригена къ ясному сознанію настоятельной нужды въ руководящемъ началѣ, которое онъ и видитъ въ апостольскомъ преданіи. Оно составляетъ непогрѣшимую границу между областію мнѣній и областію догмата, въ предѣлахъ которой никакое колебаніе невозможно [1]). Вотъ что содержится въ апостольскомъ преданіи относительно догмата о св. Троицѣ [2]):

---

[1]) Origen. (opp.—Migne, Patrol. ser. graeca, t. 11—14 et 17), de princ. l. 1 praefat. n. 2 p. (ed. de la Rue. Paris. 1733) 47; col. (ed. Migne) 116. Quoniam ergo multi ex his qui Christo credere se profitentur, non solum in parvis et minimis discordant, verum etiam in magnis et maximis: id est vel de Deo vel de Domino Jesu Christo vel de Spiritu sancto... propter hoc necessarium videtur prius de his singulis certam lineam manifestamque regulam ponere... servetur vero ecclesiastica praedicatio, per successionis ordinem ab apostolis tradita, et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione.

[2]) de princ. praef. n. 4. p. 47. 48; 117 (i. e. col. 117). Species vero eorum quae per praedicationem apostolicam traduntur, istae sunt. Primo quod unus Deus est, qui omnia creavit... Hic Deus justus et bonus, Pater Domini nostri Jesu Christi... Deus... veteris et novi testamenti. Tum deinde quia Jesus Christus ipse qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est. Qui cum in omnium

„Единъ Богъ, сотворившій все изъ ничего... Богъ праведный и благій, Отецъ Господа нашего Іисуса Христа, Богъ ветхаго и новаго завѣта. Самъ пришедшій І. Христосъ рожденъ отъ Отца прежде всей твари. Онъ служилъ Отцу въ твореніи всего (ибо „все чрезъ Него произошло“) и въ послѣднія времена, истощая Себя, воплотился и вочеловѣчился, будучи Богомъ, и, вочеловѣчившись, пребылъ тѣмъ, чѣмъ Онъ былъ, — Богомъ. Св. Духъ соединенъ съ Отцемъ и Сыномъ честію и достоинствомъ“.

Это изложеніе вѣры по полнотѣ содержанія немногимъ превосходитъ древніе символы. Самъ Оригенъ замѣчаетъ, что оно оставляетъ непредрѣшеннымъ (по крайней мѣрѣ ясно) даже вопросъ о существѣ Божіемъ [1]), а также вопросъ о томъ, рожденъ или не рожденъ Св. Духъ [2]). Смыслъ церковнаго ученія о св. Троицѣ разъяснялся также отрицательнымъ отношеніемъ церкви къ различнымъ еретикамъ, но оно съ несомнѣнностію показывало, какъ не должно учить, но не всегда давало и формулу для положительнаго выраженія содержанія догмата [3]). Словомъ, если въ приве-

---

conditione Patri ministrasset, «per ipsum enim omnia facta sunt (Joh. 1, 3)», novissimis temporibus seipsum exinaniens homo factus incarnatus est cum Deus esset, et homo factus mansit quod erat Deus... Tum deinde honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum sanctum. Ср. τὴν πίστιν въ in Joh. t. 32, 9 p. 429; 781. 784. ἐκθήσομεν σαφηνείας ἕνεκεν τοιαῦτα. Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ Θεὸς, ὁ τὰ πάντα κτίσας... καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Χρὴ δὲ καὶ πιστεύειν, ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, καὶ πάσῃ τῇ περὶ αὐτοῦ κατὰ τὴν θεότητα καὶ τὴν ἀνθρωπότητα ἀληθείᾳ· δεῖ δὲ καὶ εἰς τὸ ἅγιον πιστεύειν Πνεῦμα.

[1]) Ibid. n. 9 p. 49; 120. Deus quoque ipse quomodo intelligi debeat inquirendum est, corporeus, et secundum aliquem habitum deformatus, an alterius naturae quam corpora sunt, quod utique in praedicatione nostra manifeste non designatur. Eadem quoque etiam de Christo et Spiritu sancto requirenda sunt.

[2]) Ibid. n. 4 p. 48; 117. in hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus vel Filius etiam Dei ipse (Spiritus s.) habendus sit, nec ne. Sed inquirenda jam ista pro viribus sunt de sacra scriptura, et sagaci perquisitione investiganda.

[3]) Напр. in Joh. t. 32, 9 p. 429; 784. πάλιν τε αὖ εἰ τὴν μὲν θεότητά τις αὐτοῦ (Ἰ. Χριστοῦ) παραδέχοιτο, τῇ δὲ ἀνθρωπότητι προσκόπτων μηδὲν ἀνθρώπινον περὶ αὐτὸν πιστεύοι γεγονέναι, ἢ ὑπόστασιν εἰληφέναι· καὶ τούτῳ ἂν λείποι πρὸς πᾶσαν τὴν πίστιν οὐ τὰ τυχόντα. Ἢ εἰ ἀνάπαλιν τὰ μὲν περὶ αὐτὸν ἀνθρώπινα προσίοιτο, τὴν δὲ ὑπόστασιν τοῦ Μονογενοῦς, καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως ἀθετοῖ· καὶ οὗτος οὐ δύναιτο λέγειν πᾶσαν ἔχειν τὴν πίστιν. Это указаніе очевидно имѣетъ слиш-

денныхъ словахъ апостольскаго преданія для Оригена заключалось все, что можно сказать о Св. Троицѣ категорически, догматически,—то онъ долженъ былъ начать почти съ того же, съ чего начиналъ напр. св. Іустинъ.

Отношеніе Оригена къ христіанской литературѣ въ точности неизвѣстно, равно какъ и то, насколько онъ изучилъ ее, потому что онъ не цитуетъ поименно христіанскихъ писателей [1]). Но судя потому, что онъ не восполнилъ данными христіанской письменности даже такого пробѣла въ преданіи, какъ вопросъ о существѣ Божіемъ (который для св. Иринея напр. не былъ даже и вопросомъ), можно заключить, что въ ней Оригенъ видѣлъ только опыты, вполнѣ законные, но не нормы разъясненія апостольскаго преданія, что ея результаты были только пособіемъ [2]), но не рядомъ данныхъ, ограничивающихъ очень широкое поле свободнаго изслѣдованія,—область, въ которой Оригенъ признавалъ за собою нравственное право высказывать свои предположенія [3]), не опасаясь стать чрезъ это противникомъ церковнаго ученія.

комъ общій характеръ; здѣсь нѣтъ отвѣта на вопросъ, столь интересовавшій Оригена: что̀ именно человѣческое слѣдуетъ признавать во Христѣ. Cfr. in ep. ad Tit. p. 695; 1303. 1304.

[1]) Redepenning, I, 225. Er (Origenes) pflegte die vielen Schriftsteller, die er gelesen hatte,—noch ungleich seltener namhaft zu machen, als die meisten anderen Väter. Kein Tadel kann ungerechter sein, als der, dass er mit seiner unermesslichen Belesenheit geprunkt habe. Оригенъ цитуетъ только слѣдующихъ мужей апостольскихъ: Варнаву (de princ. l. 3 c. 2 n. 4 p. 140; 309. c. Cels. l. 1 n. 63 p. 378; 778), Климента римскаго (de princ. 2, 3, 6 p. 83; 194. Sel. in Ezech. p. 422; 796), Игнатія Богоносца (in Cant. Cant. prol. p. 30; 70. in Luc. hom. 6 p. 938; 1814) и Эрму (de princ. 1, 3, 3 p. 61; 148. in Matth. t. 14 n. 21 p. 644; 1240).

[2]) Таково напр. отношеніе Оригена къ Игнатію Богоносцу. in Cant. prol. p. 30; 70. denique memini aliquem sanctorum dixisse Ignatium nomine de Christo (ep. ad Rom.): *Meus autem amor crucifixus est;* nec reprehendi eum pro hoc dignum judico.

[3]) Вотъ взглядъ Оригена на право свободнаго изслѣдованія въ догматической области (de princ: praef. n. 3 p. 47; 116): illud autem scire oportet, quoniam ss. apostoli fidem Christi praedicantes, de quibusdam quidem quaecunque necessaria crediderunt, omnibus etiam his qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae videbantur, manifestissime tradiderunt, rationem scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui Spiritus dona excellentia mererentur, et praecipue sermonis, sapien-

Вопросъ, насколько дѣятельнымъ факторомъ при образованіи доктрины Оригена было его полемическое отношеніе къ монархіанамъ, едвали можетъ быть рѣшенъ категорически. Обыкновенно это вліяніе представляютъ настолько значительнымъ, что изъ него объясняютъ нѣкоторые слабые пункты ученія Оригена [1]). Такъ уже неизвѣстный апологетъ Оригена, доказывая, что ученіе послѣдняго о Троицѣ было вполнѣ православно, тѣ мѣста, которыя не совсѣмъ мирились съ этою тенденціею, понималъ какъ сильныя, односторонніе выраженія, направленныя противъ савелліанъ [2]). Что Оригенъ могъ въ полемическомъ увлеченіи допустить нѣкоторыя неосмотрительныя выраженія, этого оспаривать нельзя, но трудно и доказать фактическими данными, что именно въ этомъ увлеченіи, а не въ чемъ другомъ, лежитъ основаніе извѣстныхъ воззрѣній Оригена [3]). Онъ,—сколько извѣстно,—не писалъ спеціальныхъ полемическихъ трактатовъ противъ монархіанъ. Несомнѣнно, что онъ имѣлъ въ виду монархіанскія мнѣнія и что противъ нихъ направлены нѣкоторыя мѣста въ его сочиненіяхъ [4]), но ни одно изъ этихъ мѣстъ

---

tiae et scientiae gratiam per ipsum Spiritum s. percepissent; de aliis vero dixerunt quidem quia sint; quomodo autem, aut unde sint, siluerunt, profecto ut studiosiores quique ex posteris suis, qui amatores essent sapientiae, exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent, hi videlicet qui dignos se et capaces ad recipiendam sapientiam praepararent.

[1]) Напр. Kurtz. KG. 1, 1. S. 350. Er (Origenes) behauptet ausdrücklich eine ἑτερότης τῆς οὐσίας oder τοῦ ὑποκειμένου (de orat. 15), aber nur im Gegensatz gegen das ὁμοούσιος im patripassianischen Sinne... Origenes lehrte also keine (arianische) Subordination des Wesens, sondern nur eine Subordination der Entstehung, die er freilich in antipatripassianischem Interesse sehr scharf betonte.

[2]) Phot. cod. 117 (l. c. Migne. Patrol. s. gr. t. 17 col. 618. t. 130 col. 393). φησὶ δὲ καὶ περὶ τοῦ Ὠριγένους μηδὲν αὐτὸν κατὰ δοξαν ἐσφάλθαι περὶ τῆς Τριάδος· ἀντιφερόμενον δὲ τῇ αἱρέσει Σαβελλίου, εἰς μέγα κακὸν ἠρμένῃ τότε, καὶ τὴν τῶν προσώπων Τριάδα ἐναργεστάτην καὶ πολλοῖς τρόποις διαφέρουσαν ἀγωνιζόμενον παραστῆσαι, πέρα τοῦ προσήκοντος καὶ εἰς τοὐναντίον ἀπενεχθῆναι· ἐξ οὗ δόξαι καὶ τῷ ἀρειανῷ ἀῤῥωστήματι προεαλωκέναι.

[3]) Такъ напр. Куртцъ ссылается на такое мѣсто (de orat. 15), которое не даетъ ни малѣйшаго наличнаго повода заключать, что приведенныя слова Оригена—результатъ его полемическаго отношенія къ монархіанству: о монархіанахъ въ данномъ мѣстѣ онъ не упоминаетъ ни однимъ словомъ.

[4]) Таковы напр. мѣста въ select. in Genes. p. 34; 110. in Matth. t. 17, 14

не содержитъ въ себѣ ничего такого, чего было бы нельзя объяснить какъ выводъ изъ другихъ положеній Оригена, не имѣющихъ полемическаго характера.

Съ большею увѣренностію можно говорить о вліяніи философіи на систему Оригена. „Онъ былъ знакомъ со всѣми значительными философскими системами“ [1]). Самымъ мѣстомъ своей первоначальной дѣятельности онъ былъ поставленъ въ близкое отношеніе къ александрійской философіи. Филонъ [2]), Климентъ александрійскій [3]) и Аммоній Саккъ [4]) были проводниками вліянія этого рода. И нѣкоторыя мѣста въ ученіи Оригена показываютъ, что эти вліянія не прошли безслѣдно: и отдѣльныя выраженія, и комбинація мыслей, и постановка вопросовъ носятъ ясные слѣды заимствованія изъ философскихъ системъ.

---

p. 789; 1520. in Joh. t. 2, 2 p. 50; 103 (см. стр, 113 пр. 1). t. 2, 18 p. 76; 154 (?). t. 10, 21 p. 199; 376. in. ep. ad Rom. 8, 5 p. 626; 1169. in ep. ad Tit. p. 695; 1304 (см. стр. 113 пр. 3; стр. 115 пр. 1;). c. Cels. 8, 12 p. 750; 1534.

[1]) Redepenning, I, 229.

[2]) Филона Оригенъ цитуетъ нѣсколько разъ. in Matth. t. 15, 3 p. 654; 1259. in Joh. t. 2, 27 p. 86; 172 (здѣсь Филонъ не называется по имени); c. Cels. 4, 51 p. 543; 1112. 6, 21 p. 646; 1324 (τῷ Φίλωνι συντέτακται βιβλίον (de Somniis), ἄξιον φρονίμου καὶ συνετῆς παρὰ τοῖς φιλαλήθεσιν ἐξετάσεως).

[3]) Что Оригенъ былъ ученикъ Климента, объ этомъ говоритъ Евсевій (hist. eccl. l. 6 c. 6) Ср. Redepenning, I, 431 ff.

[4]) Что Оригенъ слушалъ Аммонія Саккa, объ этомъ также говорится у Евсевія (hist. eccl. 6, 19). Ср. Redepenning, I, 421 ff. Относительно вліянія уроковъ Аммонія на богословскую систему Оригена Редепеннингъ (I, 231) замѣчаетъ, что оно не могло быть особенно велико: Оригену было уже около 30 лѣтъ, и его богословскія воззрѣнія сложились—можно сказать—окончательно (abgeschlossen), когда онъ сдѣлался слушателемъ Аммонія. Послѣдній не имѣлъ, поэтому, образовательнаго вліянія на мысль Оригена (in der That hat Ammonius, dem er keineswegs bis zu den letzten Ergebnissen folgte, nicht umbildend auf ihn eingewirkt); но въ тѣхъ случаяхъ, когда Оригенъ находилъ дѣйствительное или воображаемое сходство между своими убѣжденіями и ученіемъ Аммонія, встрѣчалъ у послѣдняго въ болѣе развитой и научной формѣ тѣ же воззрѣнія, которыхъ держался самъ (а это было весьма возможно при согласіи того и другаго въ важнѣйшихъ высшихъ предположеніяхъ, въ пріемахъ и направленіи),—вліяніе Аммонія было весьма значительно (aber bei der Übereinstimmung beider in den wichtigsten obersten Voraussetzungen, in Verfahren und Richtung, geschahe es, dass O. vielfach seine eigene Ansichten und Überzeugungen nur entwickelter und in schulgemässigem Ausdrucke, theils wiederfand, theils wiederzufinden glaubte; und hieraus erklärt sich die grosse Gefügigkeit, mit welcher er dieser Lehre sich hingab).

Церковное преданіе намѣтило въ ученіи о Троицѣ только основные пункты. Для свободнаго изслѣдованія осталась очень широкая область, но тѣмъ затруднительнѣе было положеніе писателя, предоставленнаго своимъ силамъ, при высотѣ и непостижимости изслѣдуемаго предмета. Какъ же самъ Оригенъ смотрѣлъ на свое положеніе? какое значеніе онъ придавалъ результатамъ своихъ изысканій?

Одно мѣсто въ книгѣ „о началахъ“ даетъ, повидимому, основаніе думать, что свои положенія относительно догмата о Троицѣ Оригенъ считаетъ совершенно твердыми и несомнѣнными [1]). Но все кромѣ этого мѣста заставляетъ думать, что Оригенъ цѣнилъ скромнѣе свои посильные опыты: тонъ, въ которомъ онъ высказываетъ свои мнѣнія, всего менѣе можно назвать догматическимъ. Часто онъ ставитъ только вопросы или обращаетъ на какой нибудь пунктъ вниманіе читателя. Во внѣшнихъ особенностяхъ рѣчи Оригена слышится голосъ мыслителя, который больше испытываетъ, чѣмъ рѣшаетъ, который касается высокихъ тайнъ богословія, но съ полнымъ сознаніемъ ограниченности силъ своихъ. И тѣ мѣста, гдѣ Оригенъ говоритъ о Троицѣ, въ этомъ отношеніи не составляютъ исключенія [2]). Все это даетъ право и вышеупомянутое мѣсто понимать въ томъ смыслѣ, что свои воззрѣнія въ области догмата

---

[1]) de princ. 1, 6, 1 p. 69; 165. quae (de fine vel consummatione) quidem a nobis etiam cum magno metu et cautela dicuntur, discutientibus magis et pertractantibus quam pro certo ac definito statuentibus. Indicatum namque a nobis in superioribus est quae sint de quibus manifesto dogmate terminandum sit, quod et pro viribus nos fecisse puto, cum de Trinitate loqueremur. Nunc autem disputandi specie magis quam definiendi, prout possumus, exercemur.

[2]) Вотъ нѣсколько примѣровъ: in Matth. t. 12, 9 p. 522; 996. καὶ πρόσχες ἐπιμελῶς εἰ μὴ, ὥσπερ οὐ ταὐτόν ἐστι πηγὴ ποταμοῦ, καὶ ποταμὸς, οὕτως πηγὴ ζωῆς, καὶ ζωή. in Matth. t. 16, 5 p. 717; 1380. ἐπιστήσει δὲ ὁ δυνάμενος τίνα μὲν ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος δίδοται, τίνα δὲ ὑπὸ τοῦ Πατρὸς, ὁρῶν, ὅτι ἔστι τινὰ ἃ οὐ δῴη ἂν ὁ Υἱός, ἀλλ' αὐτὸς ὁ Πατήρ... τολμηρὸν μὲν ζητῆσαι, ὅμως δὲ ὁ δυνάμενος μετὰ εὐλαβείας καὶ ταῦτα ἐξεταζέτω. in Joh. t. 32, 18 p. 449; 817. καθ' ὃ καὶ τολμηρὸν μὲν, καὶ μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς ἐστι τὸ εἰς ἐξέτασιν ἑαυτοὺς ἐπιδοῦναι τηλικούτου λόγου (объ отношеніи славы Сына къ славѣ Отца)· ὅμως δὲ τολμητέον ὑποβάλλειν τὸ ἐν τῷ τόπῳ ζητηθῆναι δυνάμενον.—«Ὅρα, εἰ μήποτε»..., «τάχα» и желательное съ ἄν— обычныя формы, въ какихъ Оригенъ высказываетъ свои мнѣнія. Ср. Redepenning, I, 318. Die Bescheidenheit, womit er (Origenes) alle seine Deutungen vorträgt, hat seinem Stil die Farbe gegeben.

о Троицѣ Оригенъ признавалъ лишь относительно твердыми въ сравненіи съ тѣми сторонами своего ученія, гдѣ онъ уже не могъ опираться на ясныя свидѣтельства писанія и поставленъ былъ въ необходимость рѣшать вопросы только на основаніи своихъ соображеній.

Вѣроятно этотъ скромный тонъ Оригена и его обыкновенный пріемъ—возбуждать вопросы и оставлять ихъ безъ прямого отвѣта, сопоставлять различныя, хотя и вовсе не противоположныя мнѣнія [1]), подали нѣкоторымъ защитникамъ Оригена мысль различать въ его сочиненіяхъ тѣ пункты, гдѣ онъ говоритъ догматически, отъ тѣхъ, гдѣ онъ только предлагаетъ свои изслѣдованія исмотрѣть на эти послѣднія какъ на опытъ діалектическаго развитія мыслей своихъ противниковъ. Такой взглядъ на сочиненіе Оригена предлагаетъ св. Аѳанасій Великій [2]). Но воспользоваться этимъ авторитетнымъ указаніемъ нѣтъ возможности: дошедшія до насъ сочиненія Оригена не представляютъ ясныхъ слѣдовъ различія между положительнымъ ученіемъ Оригена и его діалектическими опытами.

Остается интересный вопросъ о тѣхъ задачахъ, которые ставилъ себѣ Оригенъ въ своихъ догматическихъ изслѣдованіяхъ. Въ томъ сочиненіи „о началахъ“ Оригенъ задается мыслію о систематическомъ построеніи богословія, хочетъ разъяснить содержаніе основныхъ элементовъ догматики, какіе даны въ церковномъ преданіи, доказать ихъ логически или свидѣтельствами св. писанія, воспол-

---

[1]) Напр. de princ. l. 4 n. 35 p. 193; 410. Это мѣсто, которое вполнѣ будетъ приведено впослѣдствіи, въ настоящемъ случаѣ представляетъ тотъ интересъ, что Домнъ Пруденцій Маранъ, одинъ изъ защитниковъ православія Оригена per fas et nefas (de divinit. Christi l. 4 c. 16 n. 2. 4. Migne, s. gr. t. 17 col. 765. 766), высказываемое здѣсь мнѣніе Оригена дѣйствительно приписывалъ другому лицу (hoc loco non suis ipse verbis loquitur Origenes, sed alium inducit loquentem, cujus sententiam nulla approbationis significatione confirmat) на томъ основаніи, что Оригенъ здѣсь употребилъ выраженіе: «ἄλλος δέ τις ζητήσει».

[2]) Athanas. de decret. nic. syn. n. 27. ἃ μὲν γὰρ ὡς ζητῶν καὶ γυμνάζων ἔγραψε, ταῦτα μὴ ὡς αὐτοῦ φρονοῦντος δεχέσθω τις· ἀλλὰ τῶν πρὸς ἔριν φιλονεικούντων ἐν τῷ ζητεῖν, ἀδεῶς ὁρίζων ἀποφαίνεται, τοῦτο τοῦ φιλοπόνου τὸ φρόνημά ἐστι. Μετὰ γοῦν τὰ ὡς ἐν γυμνασίᾳ λεγόμενα πρὸς τοὺς αἱρετικοὺς εὐθὺς αὐτὸς ἐπιφέρει τὰ ἴδια, λέγων κ. τ. λ.

нить замѣчаемые пробѣлы и создать одно стройное, органическое цѣлое [1]). Можно думать, что ту же самую цѣль Оригенъ ставилъ себѣ и въ отношеніи къ частному пункту его богословской системы, ученію о св. Троицѣ. Въ такомъ случаѣ воспроизвести это ученіе въ той формѣ, какую оно приняло въ мысли Оригена значитъ почти то же, что изложить этотъ отдѣлъ систематически. Это вызываетъ вопросъ объ источникахъ для изученія доктрины Оригена.

Изъ множества написанныхъ Оригеномъ сочиненій до насъ сохранились сравнительно очень немногія [2]). Изъ этихъ послѣднихъ

---

[1]) de princ. praef. n. 10 p. 49; 121. oportet igitur velut elementis ac fundamentis hujusmodi (данными апостольскаго преданія) uti secundum mandatum quod dicit: *Illuminate vobis lumen scientiae* (Ose. 10, 12), omnem qui cupit seriem quamdam et corpus ex horum omnium ratione perficere ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur, et unum corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his quas in ss. scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore reperiret.

[2]) Древніе говорятъ о множествѣ сочиненій Оригена. Hieronymi ep. 84 (al. 65) Pammachio et Oceano n. 8 p. (ed. Vallarsii) 530 col. 750. mille et eo amplius tractatus in Ecclesia locutus est: edidit innumerabiles praeterea commentarios, quos ipse appellat τόμους... Quis nostrum tanta potest legere, quanta ille conscripsit? Epiphan. haer. 64 n. 63. εἰ γάρ ἐστιν ἀληθὲς ὃ περὶ σοῦ ᾄδεται, ὅτι ἑξακισχιλίους βίβλους συνεγράψω, ὦ ματαιοπόνε... Руфинъ (de adulterat. libror. Orig. Migne, s. gr. t. 17 col. 631) также утверждаетъ, что Епифаній sex millia librorum ejus (Origenis) se legisse... confessus est. Іеронимъ (Apol. adv. libr. Ruf. 2 n. 23 p. 516; 446) замѣчаетъ на это, что Епифаній не имѣлъ возможности прочитать 6000 книгъ Оригена уже по тому одному, что онъ не написалъ даже и третьей части такого количества (quod vero ille non scripsit quomodo iste legere potuit? Numera indices librorum ejus qui in tertio volumine Eusebii, in quo scripsit vitam Pamphili, continentur: et non dico sex millia, sed tertiam partem non reperies). Однако же и цифру 6000 не считаютъ невѣроятною, полагая, что въ счетъ вошли и всѣ мелкія сочиненія Оригена и каждый томъ изъ обширныхъ (Moehler, Patrologie. Louvain. 1844. t. II p. 79. ce qui ne paraît pas exagéré, quand on y comprend tous les livres séparés de chaque ouvrage, ainsi que ses lettres. Этого же мнѣнія держится и Куртцъ). Изъ этой массы сочиненій до насъ дошло такъ немного, что все, напечатанное у Миня въ 11—14 и 17 т. греческой серіи, еслибы было издано безъ перевода и примѣчаній, дало бы не болѣе 2000 колоннъ греческаго текста (сочиненія, вполнѣ или отчасти сохранившіяся въ подлинномъ текстѣ) и 2000 же колоннъ латинскаго (сочиненія, дошедшія только въ переводахъ). Такія сочиненія, какъ

далеко не всѣ имѣютъ одинаковую важность для изложенія его ученія. Это зависитъ прежде всего отъ различнаго характера самыхъ сочиненій. Немногія изъ нихъ представляютъ спеціальные трактаты [1]). Значеніе этого рода сочиненій опредѣляется тѣмъ, что они имѣютъ систематическую форму, что мысль автора въ нихъ выражается съ большею полнотою. Большая же часть дошедшихъ до насъ сочиненій составляютъ толкованія на книги св. писанія. По своей формѣ эти толкованія раздѣляются на три класса: на схоліи, бесѣды и томы [2]). Схоліи, т. е. короткія замѣтки на трудныя мѣста св. писанія, дошли до насъ въ очень ограниченномъ количествѣ [3]). Бесѣды были произносимы Оригеномъ съ церковной каѳедры. По этому можно судить уже и о значеніи бесѣдъ какъ источника для изученія системы Оригена. Проповѣдникъ необходимо долженъ былъ примѣняться къ своимъ слушателямъ. Умственное развитіе въ цѣлой массѣ христіанъ не могло быть высоко, и это уже заставляло Оригена воздерживаться отъ изложенія въ бесѣдахъ высшихъ и болѣе трудныхъ пунктовъ его системы. Равнымъ образомъ бесѣды должны были отличаться характеромъ назидательнымъ, а потому въ нихъ Оригенъ не могъ излагать чисто теоретическихъ

---

de principiis ll. quatuor, contra Celsum ll. octo, commentaria in ev. sec. Matthaeum (tomi 10—17), in ep. ad Romanos (ll. decem),—даютъ возможность составить довольно точное представленіе объ объемѣ древняго тома, или—что тоже—книги: лишь немногіе томы заняли бы болѣе 50 колоннъ, нѣкоторые (напр. in Joh. t. 28) едва достигаютъ 30; среднимъ числомъ томъ даетъ 40 колоннъ текста. Такимъ образомъ до насъ сохранилось лишь около 100 томовъ Оригена, и если всѣ его сочиненія составляли только около 2000 томовъ, то до насъ дошла лишь двадцатая часть ихъ.

[1]) Таковы напр. сочиненія «о началахъ», «о молитвѣ», «увѣщаніе къ мученичеству», «противъ Цельса».

[2]) Hieronymi prolog. in (homil. Orig. in) Ezechiel. p. 354; 666. scias Origenis opuscula in omnem scripturam esse triplicia. Primum ejus opus excerpta, quae graece σχόλια nuncupantur, in quibus ea, quae sibi videbantur obscura, atque habere aliquid difficultatis, summatim breviterque perstrinxit. Secundum homileticum genus, de quo et praesens interpretatio ejus est.

[3]) Схоліи сохранились развѣ только въ такъ называемыхъ selecta (ἐκλογαί) на разныя книги св. писанія. Эти selecta извлечены изъ катенъ, а потому происхожденіе каждаго отрывка остается неизвѣстнымъ: онъ могъ быть взятъ изъ недошедшаго до насъ спеціальнаго трактата, изъ тома, изъ бесѣды, могъ быть заимствованъ конечно и изъ схолій.

подробностей своего ученія, если не представлялось возможнымъ извлечь изъ нихъ какого нибудь нравственнаго урока для слушателей. Само собою очевидно, что Оригенъ долженъ былъ избѣгать изложенія такихъ пунктовъ своей системы, которыя могли не возбуждать къ благочестію, а скорѣе оскорблять непосредственное христіанское чувтво слушателей; напротивъ онъ могъ скорѣе допустить неточность или преувеличеніе въ выраженіи, если это могло благотворно дѣйствовать на слушателей. Неудивительно, поэтому, если впослѣдствіи Іеронимъ, не смотря на свою подозрительность въ отношеніи къ Оригену, находилъ въ его бесѣдахъ очень немного пунктовъ, православіе которыхъ было сомнительно [1]). Наиболѣе важны, какъ источникъ, томы, или комментаріи чисто научнаго характера. Здѣсь Оригенъ давалъ себѣ полную свободу и „на всѣхъ парусахъ своего дарованія удалялся отъ земли и уходилъ въ открытое море“ [2]). Слѣдовательно въ томахъ мы можемъ найти открытое и возможно полное выраженіе воззрѣній Оригена со всѣми ихъ и свѣтлыми и темными сторонами.

Не всѣ дошедшія до насъ сочиненія Оригена сохранились въ греческомъ подлинникѣ; многія мы имѣемъ только въ латинскомъ переводѣ. Достовѣрность тѣхъ и другихъ далеко не одинакова, и отъ того или другаго отношенія къ латинскимъ переводамъ болѣе, чѣмъ отъ другихъ причинъ, зависитъ различіе взглядовъ на ученіе Оригена о Троицѣ. Поэтому вопросъ о значеніи латинскихъ переводовъ имѣетъ первостепенную важность. Матеріалъ для его рѣшенія находится, съ одной стороны, въ полемикѣ между Руфиномъ и Іеронимомъ по поводу перевода книгъ „о началахъ“, съ

---

[1]) Hieron. apol. 2 n. 23 p. 517; 447. in adolescentia homilias tantum ejus quas loquebatur ad populum, in quibus non tanta scandala tenebantur, simpliciter rogantibus transtuli. n. 14 p. 505; 436. Ego ipse... sic septuaginta homilias ejus transtuli et nonnulla de tomis, ut et mala in bonorum interpretatione subtraherem... Vis Origenem in latinum vertere? Habes multas homilias ejus et tomos, in quibus moralis tractatur locus, et scripturarum panduntur obscura. Haec interpretare: haec rogantibus tribue.

[2]) Hier. prol. in Ezech. p. 354; 666. Tertium (genus) quod ipse inscripsit τόμους, nos volumina possumus nuncupare in quo opere tota ingenii sui vela spirantibus ventis dedit, et recedens a terra in medium pelagus auffugit.

другой стороны—въ самомъ текстѣ латинскихъ переводовъ сочиненій Оригена.

Памятники полемики между Руфиномъ и Іеронимомъ стоятъ въ слѣдующей связи между собою:

Въ 398 г. [1]) въ Римѣ появился въ свѣтъ латинскій переводъ сочиненій Оригена „περὶ ἀρχῶν“. Переводчикъ отзывался съ похвалою о переводахъ сочиненій Оригена, сдѣланныхъ Іеронимомъ, признавая себя скромнымъ продолжателемъ его дѣла, высказывалъ высокое мнѣніе о сочиненіи „о началахъ“ и заявлялъ, что нѣкоторыя мѣста подлинника измѣнены въ предлагаемомъ переводѣ. Переводъ принадлежалъ Руфину. Латинскіе читатели нашли и въ латинскомъ переводѣ Руфина много неправославнаго, и естественно предположили, что въ подлинникѣ подобныхъ мѣстъ еще больше [2]). Самъ Руфинъ оказался въ положеніи не переводчика только, но и защитника заблужденій Оригена; но та тѣнь подозрѣнія въ неправославіи, которая пала на Руфина, коснулась и Іеронима, котораго такъ восхвалялъ первый. Друзья Іеронима потребовали отъ него, чтобы онъ сдѣлалъ точный переводъ сочиненія „о началахъ“ и открыто заявилъ о своемъ несогласіи въ убѣжденіяхъ съ Руфиномъ [3]).

Въ 399 г. Іеронимъ прислалъ и новый переводъ сочиненія и письмо [4]), въ которомъ выяснялъ свое отношеніе къ Оригену и свой взглядъ на попытку Руфина. Послѣдній отвѣчалъ въ 401 г. на это письмо двумя книгами „апологіи противъ Іеронима“. Тонъ „апологіи“ крайне раздражительный; полемика направляется очень часто противъ личности Іеронима. Не имѣя этой апологіи подъ ру-

---

[1]) Хронологическія данныя заимствованы изъ Notitia ex Schoennemanno (Migne, Patrol. s. lat. t. 21 col. 12—15) и Fontanini, Rufini vita (col. 75 sq.).

[2]) Pammach. et Ocean. ad Hieron. (Migne, s. l. t. 22. ep. 83 al. 64). Et quoniam in his multa sunt, quae tenuitatem nostri ingenii permovent, quaeque minus catholice dicta existimamus, suspicamur... multa de libris ejus esse subtracta, quae apertam impietatem ejusdem monstrare potuissent.

[3]) Ibid. in praefatione... expressit, quod a te promissum opus ipse compleverit: illud oblique agens, etiam te simili ratione sentire. Purga ergo suspiciones hominum, et convince criminantem, ne si dissimulaveris, consentire videaris.

[4]) Epist. 84 (65) ad Pammachium et Oceanum.

ками и ознакомившись только по слухамъ съ ея содержаніемъ, Іеронимъ отвѣтилъ на нее двумя книгами своей „апологіи“, написанными уже въ тонѣ Руфина. Узнавъ о появленіи въ свѣтъ этого сочиненія и ознакомившись съ нимъ, Руфинъ отправилъ Іерониму двѣ книги своей апологіи и письмо, въ которомъ онъ давалъ короткій отвѣтъ на апологію Іеронима. Послѣдній отвѣтилъ (въ 402 г.) третьею книгою своей „апологіи“. Такимъ образомъ въ этой полемикѣ обѣ стороны имѣли возможность сказать свое слово по спорному вопросу.

Для нашей цѣли интересны два пункта, затронутые въ полемикѣ: вопросъ объ искаженіи сочиненій Оригена еретиками и объ исправленіяхъ, которыя сдѣлалъ Руфинъ въ своемъ латинскомъ переводѣ книгъ „о началахъ“.

Вопросъ о поврежденіи книгъ Оригена еретиками [1]) Руфинъ рѣшалъ въ особомъ сочиненіи [2]), которое Іеронимъ подвергъ обстоятельному разбору. Іеронимъ думалъ, что поврежденіе сочиненій Оригена было бы безпримѣрнымъ фактомъ. „Только у одного Оригена сочиненія испорчены въ цѣломъ мірѣ, и — словно по указу Митридата — въ одинъ день выскоблена вся истина изъ его свитковъ. Если испорчена одна его книга, то ужели же могли быть повреждены вдругъ и всѣ его сочиненія, которыя онъ издавалъ и въ разное время и въ разныхъ мѣстахъ“? [3]). Подобное мнѣніе Іеронимъ считалъ нелѣпою выдумкою. Напротивъ Руфинъ утверждалъ, что всѣ сочиненія Оригена вообще и книги „о началахъ“ въ особенности въ весьма многихъ мѣстахъ повреждены еретиками“ [4]).

---

[1]) Cfr. Caroli Ruaei (de la Rue) praefat. ad. t. 1 opp. Orig. (Migne, s. gr. t. 11 col.15—18).

[2]) Migne, Patr. s. gr. t. 17. col. 615—632. Rufini liber de adulteratione librorum Origenis.

[3]) Hieron. ep. 84 (65) n. 10 p. 531; 751. Illud vero, quod asserunt, a quibusdam haereticis et malevolis hominibus libros ejus esse violatos, quam i n e p t u m sit, hinc probari potest... Solus inventus est Origenes, cujus scripta in toto orbe falsarentur, et, quasi ad Mithridatis litteras, omnis veritas uno die de voluminibus illius raderetur. Si unus violatus est liber, num universa ejus opera, quae diversis et locis et temporibus edidit, simul corrumpi potuerunt?... quid adhuc εὑρεσιλογοῦσιν, aliena esse, quae displicent?

[4]) Rufini prolog. in ll. περὶ ἀρχῶν p. 46; 113. evidentibus, ut arbitror, pro-

Руфинъ думалъ, что это предположеніе онъ доказалъ самымъ неопровержимымъ образомъ [1]). Его доказательства сводятся къ тремъ пунктамъ.

1) Сочиненія Оригена, равно какъ и нѣкоторыхъ другихъ писателей, несвободны отъ такихъ противорѣчій, которыя нельзя объяснить ничѣмъ другимъ, какъ только предположеніемъ, что эти сочиненія искажены еретиками. Это и побудило Руфина развить и обосновать свою теорію.

2) Что враги Оригена и еретики искажали его сочиненія, это видно изъ его собственныхъ писемъ.

3) Что сочиненія различныхъ церковныхъ писателей подвергались искаженіямъ злонамѣренныхъ людей и еретиковъ, это явленіе общее, небезпримѣрное даже и на западѣ.

Разсмотримъ эти положенія въ обратномъ порядкѣ, начиная отъ менѣе важнаго.

Въ доказательство послѣдняго положенія Руфинъ ссылается на три факта.

Св. Иларій пиктавійскій написалъ сочиненіе противъ аріанъ. Какимъ-то образомъ оно попало въ руки его враговъ, которые исказили смыслъ текста своими интерполяціями, возвратили книгу автору и затѣмъ на одномъ соборѣ обвинили Иларія въ еретическомъ образѣ мыслей. Въ свое оправданіе Иларій сослался на написанное имъ сочиненіе, приказалъ его принести изъ своего дома, и вдругъ оказалось, что въ книгѣ находятся самыя ясныя данныя, подтверждающія обвиненіе. Соборъ отлучилъ Иларія, но ему удалось раскрыть махинаціи своихъ враговъ и оправдаться.

Духоборцы въ сочиненія Кипріана вставили трактатъ Тертулліана о Троицѣ и въ большомъ количествѣ экземпляровъ по дешевой цѣнѣ распродали этотъ сборникъ въ Константинополѣ. Такимъ образомъ еретикамъ удалось неправильныя мнѣнія Тертулліана выдать за ученіе мученика Кипріана.

---

bamentis corruptos esse in quamplurimis ab haereticis et malevolis libros ejus ostendimus, et praecipue istos... id est περὶ ἀρχῶν.

[1]) de adult. ll. Or. col. 632. puto quod omnis qui non contentionis, sed veritatis studium gerit, facile his tam evidentibus assertionibus acquiescat.

На одномъ соборномъ преніи съ аполлинаріанами папа Дамазъ сослался на переведенную для него Іеронимомъ книгу св. Аѳанасія Великаго „о воплощеніи“. Но оказалось, что эта книга была уже въ рукахъ противниковъ, которые подскоблили то неблагопріятное для нихъ мѣсто и опять написали выскобленныя слова. Такимъ образомъ, хотя и всѣ видѣли, что текстъ говоритъ противъ аполлинаріанъ, но очевидные слѣды какой-то поправки заставили предположить, что это мѣсто искажено православными.

На первый изъ этихъ доводовъ Іеронимъ отвѣчаетъ сомнѣніемъ въ самомъ фактѣ и проситъ у Руфина болѣе подробныхъ данныхъ о мѣстѣ и времени упоминаемаго собора. Второе обстоятельство, на которое указываетъ Руфинъ, изложено имъ совершенно неправильно. Сочиненіе о Троицѣ дѣйствительно въ употребленіи у македоніанъ; но оно принадлежитъ не Тертулліану, и приписывается не Кипріану, а Новаціану, и есть подлинное его сочиненіе. Относительно третьяго довода Іеронимъ уклончиво замѣчаетъ, что этотъ случай слишкомъ походитъ на басню [1]).

Въ доказательство поврежденія сочиненій Оригена еретиками, Руфинъ ссылается на два письма его. Въ первомъ Оригенъ разсказываетъ о двухъ случаяхъ этого рода. Однажды онъ имѣлъ публичное преніе съ какимъ-то еретикомъ. Подлинная запись скорописцевъ осталась у Оригена и не была имъ издана, но его противникъ взялъ съ нея копію и потомъ издалъ отчетъ о преніи, извративъ многое въ свою пользу. Друзья Оригена позаботились о добромъ имени его: справка съ подлинною записью возстановила истину [2]).

---

[1]) Hier. apol. 2 n. 20 p. 514; 444. hujuscemodi deliramenta dimittas, et prandiorum coenarumque fabulas pro argumento non teneas veritatis. Fieri enim potest ut, etiamsi a me verum audisti, alius qui hujus rei ignarus est, dicat a te esse compositum.

[2]) de adult. ll. Or. col. 625. nam quidam auctor haereseos, cum sub praesentia multorum habita inter nos fuisset disputatio, et descripta, accipiens ab his qui descripserant codicem, quae voluit addidit, et quae voluit abstulit, et quod ei visum est permutavit, circumferens tanquam ex nomine nostro, insultans et ostendens ea quae ipse conscripsit. Pro quibus indignantes fratres qui in Palaestina sunt, miserunt ad me Athenas hominem qui acciperet a me ipsum authenticum exemplar, quod ne relectum quidem vel recensitum a me antea fuerat,

Другой еретикъ, съ которымъ Оригенъ видѣлся въ Ефесѣ, но не имѣлъ рѣшительно никакого пренія, сочинивъ какой-то небывалый диспутъ, приписалъ споримшимъ сторонамъ все, что ему было угодно, и разослалъ это сочиненіе своимъ ученикамъ, но, повидимому, не обнародовалъ его [1]). Оригенъ послѣ уличилъ этого еретика во лжи.—Оригенъ прибавляетъ, что нѣчто подобное дѣлали и другіе [2]).

Другаго письма Оригена подобнаго же содержанія у Руфина не было подъ руками, и онъ ограничивается просто ссылкою на него [3]).

Относительно этого довода Іеронимъ замѣчаетъ, что то былъ единичный случай [4]) и невозможно придавать ему такое общее значеніе, какое признаетъ за нимъ Руфинъ. И самъ Оригенъ, защищая предъ римскимъ епископомъ Фабіаномъ православіе своихъ вѣрованій, оправдывался не тѣмъ, что его книги испорчены ере-

---

sed ita neglectum jacebat, ut vix inveniri potuerit. Misi tamen, et sub Deo teste loquor, quoniam, cum convenissem illum ipsum qui adulteraverat librum, arguens quare hoc fecisset, velut satisfaciens mihi respondit: Quoniam magis ornare volui disputationem illam, atque purgare.

[1]) Ibid. col. 626. Denique in Epheso cum vidisset me quidam haereticus et congredi noluisset...; postea ex nomine meo et suo conscripsit qualem voluit disputationem, et misit ad discipulos suos, ut ego quidem cognovi ad eos qui Romae erant pervenisse: sed non dubito quin et ad alios qui per diversa loca sunt. Insultabat autem et apud Antiochiam, prius quam ego illuc venirem: ita ut et ad quamplurimos nostrorum perveniret ipsa disputatio quam portabat. Sed ubi adfui multis eum praesentibus argui... poposci ut liber deferretur in medium, et stylus meus agnosceretur a fratribus, qui utique cognoscunt quae soleo disputare, vel quali soleo uti doctrina. Qui cum ausus non esset proferre librum, convictus (est) ab omnibus... falsitatis: et ita persuasum est fratribus ne aurem criminationibus praeberent.

[2]) Ibid. habebunt... judicem Deum, qui talibus adversus nos criminationibus accommodant fidem. Fecerunt hoc et alii nonnulli conturbare volentes ecclesias. Denique in Epheso etc. Такимъ образомъ далеко не ясно, что̀ собственно сдѣлали эти другіе, распространяли ли только подобные слухи или сами выдумывали клеветы на Оригена.

[3]) Ibid. meminimus sane etiam in alia ejus epistola similem nos de librorum suorum falsitate legisse querimoniam: cujus epistolae exemplar in praesenti non habui.

[4]) Hieron. Apol. 2 n. 19 p. 512; 443. et intelligimus in hoc tantum dialogo (Origenis et Candidi valentinianae haereseos defensoris) ab Origene argui haereticam falsitatem, et non in caeteris libris, de quibus nunquam quaestio fuit.

тиками, а тѣмъ, что Амвросій обнародовалъ много такого, что вовсе непредназначалось имъ для изданія въ свѣтъ [1]).

Разсматривая всѣ выставленные Руфиномъ факты, нельзя не признать, что ни одинъ изъ нихъ не доказываетъ того, что собственно Руфину желательно доказать. Пусть творенія Кипріана были изданы вмѣстѣ съ книгою Новаціана: они во всякомъ случаѣ не были испорчены какими нибудь интерполяціями. Случай съ Иларіемъ пиктавійскимъ, если даже допустимъ его дѣйствительность, принадлежитъ къ разряду подлоговъ, но ничего не говоритъ о возможности порчи книгъ, уже изданныхъ въ свѣтъ и до извѣстной степени распространившихся. Еще менѣе можно назвать искаженіемъ сочиненія св. Аѳанасія продѣлку аполлинаріанъ. Что касается письма Оригена, то и оно отнюдь не доказываетъ того, что для Руфина особенно важно. О сочиненіи περὶ ἀρχῶν здѣсь нѣтъ и рѣчи. Послѣдній изъ приводимыхъ Оригеномъ фактовъ говоритъ о томъ, что на него клеветали самымъ наглымъ образомъ, а не о томъ, что портилъ его сочиненія. Невидно этого и изъ перваго случая: еретикъ въ сущности издалъ с в о е сочиненіе, между тѣмъ какъ Оригенъ не издавалъ никакого, такъ что не было даже предмета, который можно было бы исказить. Но,—что особенно важно,—изъ этого самаго факта видно, какъ ревностно заботились о доброй славѣ Оригена его приверженцы: чтобы возстановить истину, они послали къ нему за подлиннымъ спискомъ изъ Палестины въ Аѳины, и такимъ образомъ, не имѣя въ своихъ рукахъ вещественныхъ доказательствъ противъ правдивости изданнаго отчета, нашли однако средства воспрепятствовать распространенію клеветы. Тѣмъ менѣе вѣроятно, чтобы могла имѣть сколько нибудь значительный успѣхъ фальсификація уже изданныхъ сочиненій Оригена, когда друзьямъ его для обнаруженія порчи и возстановленія истины достаточно было представить нѣсколько исправныхъ списковъ. Для успѣха порчи требуется, какъ необходимое условіе, чтобы она по

[1]) Hieron. ep. 84 (65) n. 10 p. 532; 751. ipse Origenes in epistola quam scribit ad Fabianum romanae urbis episcopum, poenitentiam agit, cur talia scripserit, et causas temeritatis in Ambrosium refert, quod secreto edita in publicum protulerit.

возможности долго оставалась незамѣченною; но такая случайность тѣмъ менѣе вѣроятна, что сочиненія Оригена въ началѣ IV в. возбуждали живѣйшій интересъ: напр. Памфилъ кесарійскій старательно собиралъ ихъ и многія переписалъ собственною рукою для своей библіотеки [1]).

Отнестись съ довѣріемъ къ предположенію Руфина, что сочиненія Оригена въ особенности были испорчены еретиками, тѣмъ болѣе трудно, что оно не имѣетъ авторитетныхъ сторонниковъ. Если этому предположенію „желалъ бы вѣрить“ Винценцій лиринскій († 450), то нѣтъ ничего невѣроятнаго, что онъ повторяетъ только Руфина; столь же мало можно считать компетентнымъ въ этомъ вопросѣ неизвѣстнаго автора сочиненія „Praedestinatus“ (ок. 470) и еще менѣе такихъ писателей, какъ Беда достопочтенный († 735) или Гаймо гальберштадтскій († 853) [2]). Между греческими писателями извѣстенъ только одинъ сторонникъ этой теоріи, анонимный авторъ апологіи за Оригена, упоминаемый Фотіемъ [3]). Напротивъ ни одинъ изъ дѣйствительно авторитетныхъ защитниковъ Оригена не ссылается на эту теорію. Это важное обстоятельство и ставитъ на видъ Руфину Іеронимъ. „Кто благоразумнѣе, ученѣе, краснорѣчивѣе Евсевія и Дидима, защитниковъ Оригена? И между тѣмъ первый изъ нихъ въ шести книгахъ своей апологіи послѣдовательно до-

---

[1]) Euseb. h. eccl. 6, 32. τὴν περὶ τὰ θεῖα σπουδὴν τοῦ Παμφίλου ὁπόση τις ἐγεγόνει παριστῶντες, τῆς συναχθείσης αὐτῷ τῶν τε Ὠριγένους καὶ τῶν ἄλλων ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων βιβλιοθήκης τοὺς πίνακας παρεθέμην. Hieron. de vir. illustr. c. 75. Pamphilus tanto bibliothecae divinae amore flagravit, ut maximam partem Origenis voluminum sua manu descripserit, quae usque hodie in caesariensi bibliotheca habentur. Sed et in duodecim prophetas viginti quinque ἐξηγήσεων Origenis volumina, manu ejus exarata reperi.

[2]) Huetii Origeniana, l. 2 c. 3 n. 10 (Migne, s. gr. t. 17. col. 1098. 1099). Vincent. lirin. adv. haer. c. 23. sed dicet aliquis corruptos esse Origenis libros: non resisto, quin potius et malo: nam id a quibusdam et traditum et scriptum scriptum est, non catholicis tantum, verum etiam haereticis.

[3]) Phot. cod. 117 (Migne, t. 17 col. 618; см.стр. 139 пр. 2). ὑπὲρ μέντοιγε τῶν ἄλλων αὐτοῦ (Ὠριγένους) δογμάτων, ὅσοις μήτε συγκαθέσθαι, τοῦ θαῤῥεῖν πρόφασιν ἔχει, μήτε τὴν προειρημένην αἰτίαν πορίσασθαι δυνατὸν οἶδε, πολλὴν εἰσάγει σπουδὴν ἀποφῆναι ἢ γυμνασίας αὐτῷ χάριν εἰρῆσθαι, ἢ ὑπό τινων ἑτεροδόξων τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι παρεμβεβλῆσθαι· καὶ προάγει καὶ αὐτὸν ἐκεῖνον τοῦτο βοῶντα καὶ διατεινόμενον· φωράσαι γὰρ αὐτόν φησι καὶ ἔτι ζῶντα ταύτην κατ' αὐτοῦ τὴν ῥᾳδιουργίαν.

казываетъ, что Оригенъ мыслитъ такъ же, какъ и онъ самъ. Другой старается извинить ошибочныя мнѣнія Оригена, однако же признаетъ, что это—его мнѣнія, не отрицаетъ подлинности написаннаго, но объясняетъ мысль писателя. А вѣдь иное дѣло объявить что нибудь прибавкою еретиковъ и иное дѣло защищать написанное, находя въ немъ хорошій смыслъ“ [1]). „А тебѣ въ какомъ сновидѣніи было откровеніе, что тѣ мѣста, которыя Евсевій признаетъ за подлинныя, повреждены еретиками?“ Но, можетъ быть, онъ, какъ аріанинъ, охотно воспользовался приставками еретиковъ потому, что онѣ благопріятствовали его цѣли. „Но въ такомъ случаѣ что́ ты скажешь о Дидимѣ, который въ ученіи о Троицѣ несомнѣнно православенъ и конечно уже не могъ согласиться съ тѣмъ, что въ сочиненіяхъ Оригена прибавлено еретиками? И однако же онъ на тѣ самыя книги περὶ ἀρχῶν, которыя ты переводилъ, составилъ коротенькія объясненія (схоліи), въ которыхъ, не отрицая того, что написанное дѣйствительно принадлежитъ Оригену, доказывалъ только, что мы, простые люди, не можемъ понять того, что тамъ говорится, и старался показать, какъ можно понимать ихъ въ хорошую сторону, и это—только о Сынѣ и Св. Духѣ. Что же касается прочихъ догматовъ, то и Евсевій и Дидимъ самымъ открытымъ образомъ признаютъ, что написанное принадлежитъ Оригену, и доказываютъ лишь то, что все это сказано въ благочестивомъ и православномъ духѣ“ [2]). Все это по-

---

[1]) Hieron. ep. 84 (65) n. 10 p. 531. quis prudentior, doctior, eloquentior Eusebio et Didymo, assertoribus Origenis, inveniri potest? quorum alter sex voluminibus τῆς ἀπολογίας ita eum, ut se, sensisse confirmat (Hier. apol. 2 n. 16 p. 507; 438. nihil aliud agit, nisi ut Origenem suae ostendat fidei, i. e. arianae perfidiae. Et multa ponit exempla, et hoc constanter probat): alter sic ejus errores nititur excusare, ut tamen illius esse fateatur, non scriptum negans, sed sensum scribentis edisserens. Aliud est, si qua ab haereticis addita sunt, aliud si quis quasi bene dicta defendat.

[2]) Hier. apol. 2 n. 16. tibi ergo in quo somnio alexandrini carceris (Руфинъ говорилъ, что въ Александріи онъ претерпѣлъ отъ еретиковъ темничное заключеніе за вѣру) revelatum est, ut quae ille (Eusebius) vera profitetur, falsata confingas? Sed forsitan hic, ut arianus, ab haereticis addita in occasionem sui traxit erroris... Quid respondebis pro Didymo, qui certe in Trinitate catholicus est?... Certe hic in his quae ab haereticis in Origenis operibus addita sunt, consentire non potuit; et in ipsis περὶ ἀρχῶν... breves dictavit commentariolos,

казываетъ, что самый фактъ искаженія сочиненій Оригена не имѣетъ за себя особенно прочныхъ историческихъ данныхъ.

Но допустимъ, что Руфинъ „доказалъ до очевидности“ фактъ поврежденія сочиненій Оригена и въ особенности книгъ „о началахъ“. Для той спеціальной цѣли, которую преслѣдуетъ Руфинъ, этимъ сдѣлано весьма немного. Весь вопросъ въ томъ, какія мѣста повреждены еретиками и въ состояніи ли Руфинъ отличать испорченныя мѣста отъ подлинныхъ. Самый фактъ поврежденія не даетъ никакого руководящаго начала. Это ясно видно уже изъ того, что анонимъ, раздѣлявшій теорію Руфина, относительно ученія Оригена о Троицѣ держится взгляда Евсевія и Дидима. И дѣйствительно Руфинъ не имѣетъ никакого вѣрнаго критерія для различенія подлиннаго и неподлиннаго. Вотъ руководящее начало Руфина:

„Для меня не подлежитъ никакому сомнѣнію, что человѣкъ столь ученый, столь разумный и конечно (съ этимъ согласятся даже его обвинители) человѣкъ не глупый и не безумный не могъ написать того, что совершенно противорѣчитъ его мыслямъ. Но,—скажетъ кто нибудь,—онъ писалъ сочиненія въ различное время: кое что онъ могъ забыть; самыя убѣжденія его могли измѣниться. Допустимъ это. Но что́ же мы станемъ дѣлать, когда въ тѣхъ же самыхъ мѣстахъ и,—такъ сказать,—чуть не въ слѣдующей главѣ встрѣчаются сужденія, противорѣчащія его взглядамъ? Ужели онъ въ той же книгѣ того же сочиненія, иногда даже, какъ я сказалъ, въ непосредственно слѣдующей главѣ уже забылъ то, что́ сказалъ прежде? Напримѣръ ужели онъ могъ, сказавъ, что въ св. писаніи нигдѣ нѣтъ мѣста, гдѣ бы Духъ Святый назывался сотвореннымъ, тотчасъ же прибавить, что Духъ Святый произошелъ, какъ и прочія твари? Или опять, признавъ, что Отецъ и Сынъ одного существа (по-гречески это называется ὁμοούσιον), могъ ли онъ въ непо-

---

quibus non negaret ab Origene scripta quae scripta sunt: sed nos simplices homines non posse intelligere quae dicuntur: et quo sensu in bonam partem accipi debeant, persuadere conatur. Hoc dumtaxat de Filio et Spiritu s. Caeterum in aliis dogmatibus et Eusebius et Didymus apertissime in Origenis scita concedunt, et quod omnes ecclesiae reprobant, catholice et pie dictum esse defendunt.

средственно затѣмъ слѣдующихъ словахъ доказывать, что Тотъ, котораго онъ немного выше назвалъ рожденнымъ изъ самаго естества Бога Отца,—инаго существа и сотворенъ? Вѣдь этого не могло случиться и съ помѣшаннымъ“ [1]). А между тѣмъ такіе переходы можно найти не у одного Оригена. Напримѣръ ученикъ апостоловъ Климентъ римскій въ своемъ сочиненіи Ἀναγνωρισμός (Recognitio) весьма часто излагаетъ отъ лица ап. Петра ученіе истинно апостольское, и однако же въ нѣкоторыхъ мѣстахъ сочиненія встрѣчается рѣшительно евноміанское ученіе, что Сынъ Божій сотворенъ изъ несущихъ, такъ что можно подумать, что здѣсь разсуждаетъ самъ Евномій. Климентъ александрійскій почти во всѣхъ своихъ книгахъ исповѣдуетъ Троицу совѣчною и приписываетъ Ей одну и ту же славу, но и въ его книгахъ мы находимъ нѣкоторыя главы, въ которыхъ онъ Сына Божія называетъ сотвореннымъ. Въ сочиненіяхъ ученѣйшаго защитника церковной вѣры Діонисія александрійскаго тоже есть мѣста, на которыя часто потомъ ссылались аріане. „Это и побудило св. епископа Аѳанасія написать въ защиту его сочиненій апологетикъ потому что онъ (Аѳанасій) былъ увѣренъ, что Діонисій не могъ мыслить и писать не согласно съ самимъ собою и тѣ мѣста вставлены зложелательными людьми“ [2]).

[1]) de adult. ll. Or. col. 616. dubitari non puto quod hoc nullo genere fieri potuit, ut vir tam erudidus, tam prudens et certe (quod indulgere etiam accusatores ejus possunt) vir qui neque stultus, neque insanus fuerit, ipse sibi contraria et repugnantia suis sententiis scriberet. Aut etiam si ullo genere concedamus hoc accidere potuisse (fortassis enim dicit aliquid, quia ea quae in prima aetate conscripsit, potest fieri ut oblivisceretur in aetate vergenti, et aliter quam aliquando senserat, post proferret) quid faciemus quod interdum in eisdem locis, atque, ut ita dixerim, in consequenti pene capite, sententia contrarii sensus invenitur inserta? Nunquid in eodem opere ejusdem libri, interdum, ut diximus, statim in consequenti capitulo, oblitus sui esse potuit? verbi causa, ut qui superius dixerat, nusquam inveniri in omni scriptura, ubi Spiritus s. factus vel creatus esse diceretur, continuo subjiceret inter caeteras creaturas factum esse Spiritum s.? aut iterum qui Patrem et Filium unius substantiae, quod graece ὁμοούσιον dicitur, designavit, in consequentibus statim capitulis alterius esse substantiae, et creatum poterat dicere eum quem paulo ante de ipsa natura Dei Patris pronuntiaverat natum?... Quia ergo haec incidere ne in eum quidem poterant qui vel mente motus, vel cerebro esset insanus, quid sit in causa, quam possum breviter edocebo. Quanta sit haereticorum temeritas etc.

[2]) Ibid. col. 622. talia inveniuntur inserta, ut frequenter ariani auctoritate

Такъ какъ не выше приведенные факты, а главнымъ образомъ эти соображенія побудили Руфина выставить теорію искаженія книгъ Оригена еретиками, то очевидно, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ ея краеугольнымъ камнемъ [1]). Несостоятельность этой основы должна поколебать прочность всего, что Руфинъ построилъ, если бы даже все другое было доказано имъ вполнѣ удовлетворительно. Между тѣмъ ясно, какъ субъективны основанія Руфина, какъ эластиченъ его критерій,—ясно, что Руфинъ безъ всякихъ другихъ данныхъ произноситъ приговоръ о подлинности или подложности извѣстнаго мѣста, опираясь лишь на внутреннія его признаки. Правда, противорѣчія, на которыя ссылается Руфинъ, поразительны, но, по всей вѣроятности, они существовали только въ его представленіи. По крайней мѣрѣ Іеронимъ заподозриваетъ дѣйствительное существованіе такихъ мѣстъ въ книгахъ Оригена. „Пожалуйста не говори,—обращается Іеронимъ къ Руфину:—„напримѣръ ужели онъ могъ, сказавши и т. д.“, а назови ту книгу, гдѣ онъ сперва хорошо сказалъ, а потомъ худо, гдѣ онъ, написавъ, что Духъ Св. и Сынъ—изъ сущности Бога Отца, тотчасъ же въ слѣдующихъ главахъ называетъ Ихъ тварями. Развѣ ты не знаешь, что у меня есть всѣ сочиненія Оригена, что я прочиталъ весьма многія изъ нихъ“ [2])? А опыты примѣненія этого субъективнаго критерія къ сочиненіямъ другихъ писателей, которые Руфинъ даетъ въ своей книгѣ, вовсе не возбуждаютъ довѣрія къ его критической проницательности. Recognitiones признаются за

---

ipsius se defendere conentur. Propter quod et sanctus episcopus Athanasius compulsus est apologeticum pro libris ejus scribere, pro eo quod certus erat non illum diverse potuisse sentire, sibique ipsi contraria scribere, sed quod inserta haec a malevolis nosset.

[1]) Ibid. col. 615. Sed hoc (противорѣчія въ сочиненіяхъ Оригена) unde acciderit, opinionem quae ad nos usque pervenit, ne a te quidem... celari volo... Dubitari non puto etc. (см. стр. 155 прим. 1, особенно конецъ его).

[2]) Hier. apol. 2 n. 16 p. 507; 438. Nolo dicas: «Verbi causa ut qui superius dixerat»; sed ipsum librum nomina, ubi prius bene dixerit, et postea male: ubi Spiritum s. et Filium de Dei Patris scribens esse substantia, statim in consequentibus asseruit creaturas. Nescisne me Origenis habere omnia, legisse quamplurima?

«Ad populum phaleras, ego te intus, et in cute novi» (Persius, sat. 3).

подложное сочиненіе, и вопросъ объ искаженіи его еретиками устраняется самъ собою. О поврежденіи сочиненій Климента александрійскаго и Діонисія Великаго не говоритъ никто, кромѣ Руфина, а его ссылка на Аѳанасія Великаго, который будто бы тоже держался мысли объ искаженіи сочиненій Діонисія, показываетъ лучше всего, какъ опасно полагаться на слова Руфина. „Говорятъ, — пишетъ на самомъ дѣлѣ св. Аѳанасій [1]),— что блаженной памяти Діонисій въ своемъ посланіи сказалъ, что Сынъ Божій есть твореніе... и чуждъ Отца по существу... и, какъ твореніе, не былъ прежде чѣмъ произошелъ. Да, онъ написалъ это; признаемъ и мы, что у него есть такое посланіе; но онъ написалъ какъ это, такъ и весьма много другихъ посланій; поэтому нужно и ихъ принять во вниманіе, чтобы не на основаніи одного, но на основаніи всѣхъ посланій судить о вѣрѣ этого мужа“.

Мысль о поврежденіи сочиненій Оригена еретиками даже и въ послѣднее время находитъ послѣдователей [2]). Но едвали не единственное ея право на существованіе заключается въ томъ, что она высказана въ давнее время. Во всякомъ случаѣ сторонники ея, чтобы быть послѣдовательными, должны бы поднять вопросъ о поврежденіи сочиненій Климента римскаго, Климента и Діонисія александрійскихъ, Иларія пиктавійскаго: потому что, если полагаться на критическую компетентность Руфина, то вслѣдъ за нимъ нужно считать поврежденными и эти сочиненія; если же принимать

[1]) de sentent. Dionys. n. 4. φασὶ τοίνυν ἐν ἐπιστολῇ τὸν μακαρίτην Διονύσιον εἰρηκέναι, ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ... ξένον κατ' οὐσίαν... τοῦ Πατρὸς... καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν, οὐκ ἦν πρὶν γένηται. Καὶ ἔγραψεν, ὁμολογοῦμεν καὶ ἡμεῖς εἶναι τοιαύτην ἐπιστολὴν αὐτοῦ· ἀλλ' ὥσπερ ταύτην ἔγραψεν, οὕτω καὶ ἑτέρας πλείστας ἐπιστολὰς ἔγραψε, καὶ ἔδει καὶ ταύταις ἐντυχεῖν αὐτούς· ἵνα ἐκ πασῶν, καὶ μὴ μόνης ἐκ τῆς μιᾶς ἡ πίστις δειχθῇ τοῦ ἀνδρός. Въ n. 12 Аѳанасій Великій представляетъ, что̀ сказалъ бы аріанамъ самъ Діонисій. «Διὰ τοὺς σαβελλίζοντας γράφων, ἐμνήσθην... τῶν τοιούτων ῥητῶν... ταύτῃ μὲν οὖν τῇ διανοίᾳ... ἔγραψα».

[2]) Alzog, Patrologie. 1869. S. 136. Rufinus sagt ausserdem noch, die Häretiker hätten die Werke des Origenes verfälscht; da dies Origenes selbst wie Hieronymus und der Anonymus im «Praedestinatus» erklärt, so ist diese Behauptung aufrecht zu halten. Томазіусъ (S. 86), вслѣдъ за де-ла-Рю и Натализомъ и противъ Руфина, Гюэ и Каве, не считаетъ основательною мысль о порчѣ книгъ Оригена еретиками. Von dieser Seite schiene somit die Integrität des Buches (περὶ ἀρχῶν) nicht gefährdet.

во вниманіе только состоятельность его доказательствъ, то мысль объ искаженіи сочиненій Оригена обоснована не больше, чѣмъ сужденія Руфина о твореніяхъ другихъ писателей. Мало того: если мы согласимся придавать такое значеніе всякому свидѣтельству о частномъ случаѣ порчи какого нибудь сочиненія, то мы должны поставить вопросъ объ искаженіи твореній Аѳанасія Великаго, потому что и въ нихъ дѣлали вставки монофизиты [1]). Конечно, какія нибудь интерполяціи могли вкрасться въ сочиненія Оригена, но точно то же можно предполагать и о произведеніяхъ другихъ писателей, а спеціальный вопросъ о поврежденіи сочиненій только Оригена не имѣетъ подъ собою твердой почвы.

Не то нужно сказать о другомъ вопросѣ, объ „исправленіяхъ“ книгъ „о началахъ“ Руфиномъ. Отношеніе своего перевода къ греческому тексту Руфинъ представляетъ въ такомъ видѣ [2]): „Мы по возможности слѣдуемъ методѣ и пріемамъ этого мужа (Іеронима), поставляя себѣ за правило не переводить въ книгахъ Оригена того, что оказывается несогласнымъ съ его собственными мыслями. Въ своей книжкѣ мы до очевидности, какъ думаю, доказали, что книги Оригена въ весьма многихъ мѣстахъ искажены еретиками и злонамѣренными людьми. Это нужно въ особенности сказать о книгахъ περὶ ἀρχῶν. Поэтому, коль скоро мы находили въ его кни-

---

[1]) Evagr. h. e. l. 31. καὶ γὰρ καὶ λόγους πατέρων πολλάκις (οἱ ἀπὸ Διοσκόρου νενοθεύκασι· πολλοὺς δὲ Ἀπολλιναρίου λόγους Ἀθανασίῳ καὶ Γρηγορίῳ τῷ θαυματουργῷ καὶ Ἰουλίῳ διὰ τῶν ἐπιγραφῶν ἀνατεθείκασιν· οἷς μάλιστα τοὺς πολλοὺς πρὸς τὰς ἰδίας ἀσεβείας σφετερίζονται. Cfr. Huet. Orig. l. 2 c. 3 n. 10 col. 1099.

[2]) Rufini prolog. in ll. περὶ αρχῶν p. 46; 112—114. hunc ergo etiam nos licet non eloquentiae viribus, disciplinae tamen regulis in quantum possumus, sequimur, observantes scilicet ne ea quae in libris Origenis a se ipsis discrepantia inveniuntur atque contraria, proferamus... (См. стр. 147 прим. 4) Sicubi ergo nos in libris ejus aliquid contra id invenimus, quod ab ipso in caeteris locis pie de Trinitate fuerat definitum, velut adulteratum hoc et alienum aut praetermisimus, aut secundum eam regulam protulimus quam ab ipso frequenter invenimus affirmatam. Si qua sane velut peritis jam et scientibus loquens, dum breviter transire vult, obscurius protulit, nos, ut manifestior fieret locus, ea quae de ipsa re in aliis ejus libris apertius legeramus, adjecimus explanationi studentes; nihil tamen nostrum diximus, sed licet in aliis locis dicta, tamen sua sibi reddidimus. Hoc autem idcirco in praefatione commonui ne forte calumniatores iterum se criminandi putent invenisse materiam.

гахъ что либо противорѣчащее тому, что онъ благочестиво высказывалъ о Троицѣ въ другихъ мѣстахъ, мы или опускали такое мѣсто, какъ искаженное и подложное, или передавали его сообразно тому ученію, какое мы часто у него встрѣчали въ другихъ мѣстахъ. Точно такъ же тамъ, гдѣ онъ выражается темно и кратко, мы для ясности вставляли тѣ мѣста изъ другихъ его сочиненій, гдѣ онъ говоритъ яснѣе о томъ же самомъ предметѣ. Мы не внесли однако ничего своего, но только присоединили къ его словамъ его же слова, хотя сказанныя имъ въ другихъ мѣстахъ. Объ этомъ я упоминаю въ моемъ предисловіи, чтобы не дать клеветникамъ матеріала для обвиненія". Это послѣднее завѣреніе Руфинъ со всею энергіею повторяетъ и въ своей апологіи [1]).

Такимъ образомъ сочиненіе Оригена „о началахъ" подверглось намѣреннымъ измѣненіямъ именно въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ идетъ рѣчь о св. Троицѣ. Если дать полную вѣру словамъ Руфина, то эти перемѣны состояли, съ одной стороны, въ томъ, что онъ опускалъ нѣкоторыя мѣста, православіе которыхъ казалось ему сомнительнымъ и которыя противорѣчили другимъ мѣстамъ самого же Оригена, съ другой стороны—вносилъ въ текстъ мѣста, взятыя изъ другихъ сочиненій Оригена, но болѣе ясныя и вполнѣ православныя. На основаніи всего этого можно придти къ весьма успокоительному заключенію относительно состоянія текста книги „о началахъ". Въ сочиненіи de principiis содержится не все, что писалъ Оригенъ въ книгахъ περὶ ἀρχῶν, но все, что есть въ первомъ, непремѣнно принадлежитъ Оригену. Это конечно лишаетъ насъ возможности изучить по переводу Руфина тѣневыя стороны воззрѣнія Оригена, но отъ этого памятникъ не перестаетъ быть вѣрнымъ источникомъ.

Но изъ полемики между Іеронимомъ и Руфиномъ достаточно выясняется, что такой взглядъ на работу Руфина страдалъ бы идеализаціею. Іеронимъ не поддавался иллюзіямъ относительно Руфи-

---

[1]) Rufini apol. 1 n. 16 p. 321; 552. audiant (qui accusant) quia nihil nostrum diximus, et iterum ac saepius audiant quia nihil nostrum diximus, sed licet in aliis locis dicta, sua tamen sibi reddidimus.

на [1]), и направилъ свои удары противъ самаго центральнаго пункта предисловія,—противъ завѣренія Руфина, что онъ вносилъ въ текстъ лишь слова Оригена.

„Я утверждаю,—пишетъ Іеронимъ,—что между многими заблужденіями Оригена особенно нечестивы слѣдующія: Сынъ Божій есть тварь; Духъ Св.—служебное существо. Покажи же ты, въ какомъ сочиненіи Оригена ты читалъ противоположное этому. И пожалуйста не говори мнѣ: „въ другихъ мѣстахъ того же автора я читалъ православныя выраженія“, не отсылай меня къ тѣмъ шести тысячамъ его книгъ, которыя, по твоимъ словамъ, читалъ Епифаній (кипрскій), но назови самыя мѣста; и даже это не удовлетворитъ меня, если ты не приведешь дословно самыхъ выраженій“ [2]). Руфинъ „отбросилъ то, что стояло (въ текстѣ περὶ ἀρχῶν), говоря, что это испорчено еретиками, и прибавилъ то, чего не было, увѣряя, что это сказалъ самъ Оригенъ въ другихъ мѣстахъ. Этого онъ мнѣ не докажетъ, если не укажетъ самыхъ мѣстъ, откуда, по его словамъ, онъ перевелъ это“... [3]). Мало того: Іеронимъ представляетъ фактъ, который требуетъ по меньшей мѣрѣ того, чтобы мы не во всемъ объемѣ принимали завѣреніе Руфина. „Изъ многаго приведу одно, чтобы по этому можно было судить и о прочемъ. Въ первой книгѣ „о началахъ“, гдѣ Оригенъ святотатственнымъ языкомъ высказалъ богохульную мысль, что Сынъ не видитъ Отца, ты, какъ бы отъ лица самого автора, приводишь и причины, почему онъ сказалъ это, и—переводишь схолію Дидима, въ которой онъ безуспѣшно старается защитить чужое заблужденіе и доказываетъ,

[1]) Іеронимъ называлъ это заявленіе ложью. Apol. 3 n. 39. In excusando mendacio tuo quam elegans esse voluisti.

[2]) Hier. apol. 2 n. 12. 13 p. 503. 504. probo ego inter multa Origenis mala haec maxime haeretica: Dei Filium creaturam; Spiritum s. ministrum... Haec in Origenis libris ego haeretica doceo: tu ostende in quo ejus opere his contraria legeris. Nolo dicas: «Quae de eisdem rebus etc.» ne me mittas ad sex millia librorum ejus... sed ipsa loca nomina: nec hoc mihi sufficiet, nisi eadem dicta ad verbum protuleris.

[3]) Hier. apol. 1 n. 7 p. 363; 402. abstulit quae erant, dicens ab haereticis depravata, et addidit quae non erant, asserens ab eodem in locis aliis disputata: quod nisi ipsa loca monstraverit, unde transtulisse se dicit, probare non poterit.

что Оригенъ сказалъ правильно, но мы, простые люди, не можемъ понять его мудрости“ [1]).

Изъ приведенныхъ мѣстъ Іеронима видно, какъ настойчиво онъ направлялъ свои замѣчанія противъ завѣренія Руфина, что онъ переводилъ только то, что говоритъ самъ Оригенъ. А та энергія, съ которой Руфинъ отстаивалъ свои слова, показываетъ, что и самъ онъ хорошо понималъ всю роковую важность этого пункта въ его защитѣ. И такъ какъ двѣ книги апологіи Іеронима сдѣлались извѣстны Руфину, и онъ отвѣчалъ на нихъ въ письмѣ къ Іерониму; то очевидно, что Руфинъ имѣлъ и возможность и побужденіе защищать себя на этомъ пунктѣ и именно тѣмъ способомъ, какой указывалъ Іеронимъ [2]). Оказывается, однако, что Руфинъ не сдѣлалъ ни малѣйшей попытки отстоять на этой почвѣ правдивость своего показанія, и это не потому, чтобы онъ вовсе не коснулся этого пункта. Руфинъ просто предпочелъ привязаться къ одному не точному выраженію Іеронима и уклониться отъ защиты [3]).

---

[1]) Hier. apol. 2 n. 11 p. 502. e quibus unum proferam, ut ex hoc cognoscantur et caetera. In primo libro περὶ ἀρχῶν, ubi Origenes lingua sacrilega blasphemavit, quod Filius Patrem non videat, tu etiam causas reddis, quasi ex persona ejus qui scripsit, et Didymi interpretaris σχόλιον, in quo ille casso labore conatur alienum errorem defendere, quod Origenes quidem bene dixerit: sed nos simplices homines... nec illius sapientiam, nec tuam, qui interpretatus es, intelligere possumus... Dicis enim (in praefatione), quod de graeco multa decideris licet taceas quod addideris. Схоліями Дидима Руфинъ пользовался, по словамъ Іеронима, и въ другихъ мѣстахъ. Apol. 1 n. 6. quae Origenes de Patre et Filio et Spiritu s. impie dixerat... in meliorem partem ab interprete commutata. Caetera autem dogmata, de angelorum ruina... vel ita vertisse ut in graeco invenerat, vel de commentariolis Didymi... exaggerata et firmiora posuisse.

[2]) Въ своемъ письмѣ къ Іерониму Руфинъ говоритъ, что «апологіи» Іеронима онъ получилъ лишь за два дня до отправленія письма. Hier. apol. 3 n. 6. subito intulit: «Ante biduum mihi, quam proficisceretur harum bajulus, in manus venerunt, quae in me declamasti». Іеронимъ не вѣритъ этому и думаетъ, что письмо Руфина написано въ значительно бо́льшій срокъ. Но если Руфинъ говоритъ и всю правду, то все же онъ могъ и въ два дня указать хотя нѣсколько мѣстъ, требуемыхъ Іеронимомъ.

[3]) Руфинъ сдѣлалъ видъ, что понимаетъ одну фразу Іеронима (ep. 84) въ томъ смыслѣ, будто онъ читалъ сочиненія Пиѳагора, и проситъ Іеронима— вмѣсто того, чтобы спрашивать мѣстъ изъ сочиненій Оригена,—дать объясненіе

„Гдѣ та самоувѣренность“, писалъ по этому поводу Іеронимъ [1]), „съ которою ты самымъ торжественнымъ образомъ заявлялъ, что ты въ книги περὶ ἀρχῶν вставилъ только то, что̀ читалъ въ другихъ книгахъ Оригена? Изъ такого лѣса книгъ ты не можешь вынести ни одного кустарника, ни одного сучка... Ты говоришь, что я отрицаю очевидное, и, наобѣщавши золотыя горы, не выносишь изъ твоихъ сокровищъ даже и кожаной монеты... Если бы я не потребовалъ смѣло того, чего нѣтъ, казалось бы, что у тебя есть то, чего нѣтъ“.

Такимъ образомъ „апологія“ Іеронима представляетъ слѣдующія данныя по вопросу о руфиновомъ переводѣ:

Іеронимъ, прочитавшій почти всѣ сочиненія Оригена, не знаетъ, откуда Руфинъ заимствуетъ свои вставки.

Изъ приведеннаго Іеронимомъ примѣра видно, что Руфинъ не не сдержалъ своего обѣщанія не вносить въ свой переводъ ничего, кромѣ словъ самого Оригена: подъ его именемъ Руфинъ переводитъ схолію Дидима.

Несмотря на вызовъ Іеронима, Руфинъ не представилъ ни одной цитаты изъ Оригена въ оправданіе вставокъ въ латинскомъ переводѣ и не представилъ, какъ увѣряетъ Іеронимъ, потому, что не могъ этого сдѣлать: такихъ мѣстъ нѣтъ въ сочиненіяхъ Оригена.

Видимость противъ Руфина, и, кажется, она не обманываетъ насъ. Въ самомъ дѣлѣ у насъ нѣтъ никакихъ данныхъ за то, что Руфинъ остался вѣренъ своему слову, кромѣ этого самаго слова. Все, слѣдовательно, сводится на довѣріе къ правдивости Руфина. Но

на счетъ сочиненій Пиѳагора. Hieron. apol. 3 n. 39. 40. Pythagorae a me libros flagitas... ut nisi ego unum librum Pythagorae protulero, tu sex millia Origenis libros perdideris.

[1]) Ibid. n. 39. Ubi est illa fiducia, qua inflatis buccis celeberrime personabas, te quae in aliis libris Origenis legeras, emendasse in libris περὶ ἀρχῶν, et non aliena, sed sua reddidisse suis? De tanta librorum silva unum fruticem ac surculum proferre non potes. Hi sunt veri fumi, hae nebulae, quas... in te exstinctas dissipatasque per me cognoscis, nec fractam cervicem dejicis, sed majori impudentia, quam imperitia, dicis me denegare quae in promptu sunt, ut cum montes aureos pollicitus fueris, ne scorteum quidem nummum de thesauris tuis proferas... Nisi enim ego quod non est, audacter exigerem, tu videbaris habere quod non habes.

нѣкоторыя подробности въ самой „апологіи“ Руфина даютъ право не вполнѣ полагаться на его слово. Такъ онъ жалуется, что сторонники Іеронима исказили одно мѣсто въ переводѣ книгъ „о началахъ“, вставивъ слова, которыхъ Руфинъ не писалъ: „какъ Сынъ не видитъ Отца, такъ и Духъ не видитъ Сына“ [1]). „Я хорошо помню,—говоритъ Руфинъ [1]),—что, когда я сталъ уличать одного изъ нихъ (сторонниковъ Іеронима) въ томъ, что онъ испортилъ это мѣсто,—то онъ отвѣчалъ мнѣ, что такъ стоитъ въ греческомъ текстѣ и что я намѣренно измѣнилъ его въ латинскомъ. Я не буду входить въ разслѣдованіе этого (потому что они говорятъ неправду); но положимъ, что такъ стоитъ въ греческомъ текстѣ и я не написалъ этихъ словъ въ латинскомъ“... Строго правдивый человѣкъ не употребилъ бы такого выраженія, потому что не подлежитъ никакому сомнѣнію, что вставленныя слова дѣйствительно стояли въ греческомъ текстѣ. Ихъ приводитъ Іеронимъ не только въ „апологіи“ противъ Руфина [2]), но и въ книгѣ противъ Іоанна Іерусалимскаго [3]) и въ письмѣ къ Авиту [4]); ихъ дважды цитуетъ Епифаній [5]) и наконецъ Юстиніанъ [6]).

Затѣмъ нѣкоторыя выраженія Руфина наводятъ на мысль, что онъ вносилъ въ текстъ своего перевода кое что и не изъ другихъ сочиненій Оригена, а на основаніи своихъ собственныхъ

---

[1]) Rufini apol. 1 n. 20 p. 328; 558. memini sane, quod aliquis eorum cum argueretur falsasse haec, respondit mihi, in graeco ita haberi, me autem in latino immutare voluisse. In quo omitto illud exsequi, quia nec quidem verum dicunt, sed tamen ponamus, quia sic est in graeco, et ego in latino hoc non scripseram.

[2]) Hieron. apol. 2 n. 21 (см. стр. 161 прим. 1).

[3]) Hier. contra Joann. hierosol. ad Pammach. lib. (script. anno 400) n. 7 8. 9. p. 413—416; 360—362. Главное мѣсто см. стр. 167 пр. 3.

[4]) Hier. ep. ad Avit. 124 (59) scr. a. 410. n. 2 p. 917; 1060.

[5]) Epiphan. Panar. adv. haer. haer. 64 n. 4. Ancorat. n. 63 p. 66; 130. Послѣднее мѣсто см. стр. 167 пр. 3.

[6]) Justiniani imp. tract. adv. Orig. ad Mennam (Migne, Patr. s. gr. t. 86 col. 947). Другія свидѣтельства, приписывающія Оригену это мнѣніе, перечисляются въ Huet. Origen. l. 2 c. 2 quaest. 2 n. 17 (Migne s. gr. t. 17 col. 764. 765). Это—Gennadii massiliensis lib. de dogmat. eccles. c. 4, Isidori hispaliens. Originum l. 8 c. 5, Photii cod. 117 (anonymi apolog.), Nicetae Acominati, Honorii augustodunens. in lib. de haeres., Cedreni in compendio, Suidae s. v. Ὠριγένης et Zonarae l. 2 in «Decio».

соображеній. Утверждая, что въ своемъ переводѣ онъ слѣдовалъ методу Іеронима, Руфинъ приводитъ нѣсколько примѣровъ въ доказательство того, что и самъ Іеронимъ въ своихъ переводахъ дѣлалъ отъ себя прибавки [1]). „Если что нибудь мало назидало въ вѣрѣ, то ты опускалъ такое мѣсто, но однако же не вполнѣ отсѣкалъ его. Напр. одно мѣсто въ бесѣдѣ на видѣніе Исаіи ты перевелъ съ прибавкою отъ себя, чтобы мысль Оригена выставить въ болѣе мягкомъ свѣтѣ. Ты говоришь: „кто такіе эти два серафима? Это Господь мой І. Христосъ и Духъ Святый“. И затѣмъ отъ себя прибавляешь: „Не думай, что вносится различіе въ естество Троицы, коль скоро соблюдается служебное значеніе именъ“. То же дѣлалъ и я множество разъ, т. е. или отбрасывалъ нѣкоторыя выраженія или вкладывалъ въ нихъ болѣе здравый смыслъ. Ужели за это ты велишь мнѣ принести покаяніе“? Здѣсь очевидно нѣтъ и рѣчи о томъ, будто Іеронимъ свою прибавку заимствовалъ изъ другаго сочиненія Оригена, напротивъ сказано прямо, что онъ сдѣлалъ ее отъ себя, и однако же Руфинъ заявлялъ, что то же и онъ дѣлалъ, и вовсе не думаетъ выставлять на видъ свое преимущество, что его прибавки взяты изъ другихъ мѣстъ Оригена [2]).

---

[1]) Ruf. apol. 2 n. 27 p. 381. 382; 606. 607. hoc genus interpretandi uterque nostrum tenuit... In hoc secutus sum te... Si qua in fide minus aedificabant, abstulisti, ita tamen abstulisti, ut non omnia nec in omnibus penitus amputares. Denique in homiliis Isaiae, Visio Dei Filium et Spiritum s. retulit (vid. Origen. in vision. Isaiae hom. 1 n. 2 p. 107; 221). Ita tu transtulisti, adjiciens ex te, quod sensum auctoris ad clementiorem traheret intellectum. Ais enim: «Quae sunt ista duo seraphim (Is. 6, 2)? Dominus meus Jesus (Christus) et Spiritus s.». Et ex tuo addidisti: «Nec putes Trinitatis dissidere naturam, si nominum servantur officia». Haec et ego in quamplurimis feci, et aut desecavi, aut ad saniorem intelligentiam declinavi. Pro his me jubes agere poenitentiam.

[2]) Можно прибавить, что и данныя изъ сочиненій Оригена въ ихъ нынѣшнемъ составѣ говорятъ за Іеронима, а не за Руфина. Въ самомъ дѣлѣ, если переводчикъ присоединялъ только «свое къ своему», то не странно ли, что въ латинскомъ текстѣ de principiis нѣтъ ни одного мѣста, которое представляло бы дословный переводъ какой нибудь тирады изъ дошедшихъ до насъ греческихъ сочиненій Оригена? Гипотеза, что Руфинъ остался вѣренъ своему заявленію, для своего оправданія нуждается въ другой гипотезѣ, что всѣ тѣ сочиненія Оригена, изъ которыхъ Руфинъ заимствовалъ свои вставки, не дошли до насъ,

Впрочемъ возможно и то, что говоря это, Руфинъ даже не противорѣчитъ своему заявленію. Оно, можетъ быть, имѣетъ смыслъ болѣе эластичный, чѣмъ можно думать съ перваго взгляда. Дѣло въ томъ, что, по словамъ Іеронима, Руфинъ практиковалъ въ своемъ переводѣ не два, а три пріема для „исправленія“ смысла подлинника. „Знаетъ твоя совѣсть, что̀ ты прибавилъ, что̀ убавилъ, что̀ измѣнилъ въ ту сторону, въ какую тебѣ было угодно“ [1]). Отъ перваго пріема Руфинъ, если вѣрить его словамъ, воздерживался, второй онъ примѣнялъ къ дѣлу, и объ этомъ прямо заявилъ въ своемъ предисловіи; но о третьемъ пріемѣ тамъ нѣтъ и рѣчи; оно, слѣдовательно, не возлагало на Руфина никакого обязательства въ этомъ отношеніи. Этотъ послѣдній пріемъ отличался отъ перваго не особенно рѣзко. Повидимому, „прибавить“ значило внести въ переводъ довольно значительную тираду, которой нѣтъ въ подлинникѣ; но прибавить нѣсколько словъ для разъясненія смысла текста, поставить одну равнозначащую, повидимому, фразу на мѣсто другой,—это значило, на языкѣ обоихъ противниковъ, не „прибавить отъ себя“, а только „измѣнить въ хорошую сторону“ мысль текста.

Какъ бы впрочемъ мы ни понимали показаніе Руфина, во всякомъ случаѣ изъ полемики между нимъ и Іеронимомъ ясно, что въ текстѣ книгъ de principiis мы можемъ — и, повидимому, нерѣдко [2])—вмѣсто словъ Оригена встрѣтить схолію Дидима или толкованіе, а можетъ быть и „прибавку“ самого Руфина. Вопросъ можетъ быть лишь о томъ, насколько различные пріемы переводчика измѣнили содержаніе сочиненія въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ идетъ

что, по странной случайности, сохранились именно тѣ сочиненія, которыя стоятъ въ противорѣчіи съ его православными поправками.

[1]) Hieron. apol. 2 n. 10 p. 501; 434. novit conscientia tua, quae addideris, quae subtraxeris, quae in utramque partem, ut tibi visum fuerit, immutaris. Apol. 3 n. 14 p. 543; 467. de Origene vel abstuleris quaedam, vel addideris, vel mutaveris. Cfr. 2, 11 (т. е. Ap. 2 n. 11). recidere. 2, 13. amputare. 1, 6. in meliorem (2, 15. bonam) partem commutare.

[2]) Hier. apol. 2, 11 p. 502. utinam non tua multa posuisses! E quibus unum proferam etc. (см. стр. 161 прим. 1).

рѣчь о св. Троицѣ [1]). Для провѣрки перевода Руфина мы имѣемъ лишь очень незначительное количество отрывковъ подлиннаго текста и буквальнаго перевода Іеронима, сохранившихся въ различныхъ цитатахъ. Поэтому можно только въ очень ограниченномъ объемѣ прослѣдить результаты примѣненія различныхъ пріемовъ „исправленія“ текста.

Что касается „прибавокъ“, то незначительность размѣра каждаго отдѣльнаго отрывка не даетъ возможности указать на какой нибудь другой примѣръ кромѣ приведеннаго Іеронимомъ. Содержаніе этого мѣста въ латинскомъ переводѣ слѣдующее [2]):

Природа Бога (Отца) безмѣрно выше всего тѣлеснаго. И смотри, не это-ли хочетъ сказать и Апостолъ, говоря о Христѣ:

---

[1]) Судя по словамъ Іеронима, текстъ сочиненія de principiis значительно пострадалъ отъ руфиновскихъ пріемовъ. Hier. apol. 2, 11 p. 502. recidendo plurima... utinam... non... tua multa posuisses! Конечно, Іеронимъ предрасположенъ былъ преувеличивать дѣло; но все же нельзя утверждать, что эти слова стоятъ въ прямомъ противорѣчіи съ другимъ отзывомъ Іеронима. ad Avit. ep. 124 (59) n. 15: quae insania est, paucis de Filio, et Spiritu s. commutatis... caetera ita ut scripta sunt, protulisse in medium et impia voce laudasse! Въ послѣднемъ случаѣ Іеронимъ говоритъ о незначительномъ количествѣ исправленнаго въ относительномъ смыслѣ, въ сравненіи съ количествомъ оставленнаго безъ перемѣнъ.

[2]) de princ. 1, 1, 8 p. 52. 53; 128. 129... quomodo natura Dei supereminei corporum naturam. Vide ergo si non etiam apostolus hoc idem ait, cum de Christo loquitur dicens: «Qui est im ago Dei invisibilis primogenitus omnis creaturae» (Coloss. 1, 15). Non enim, ut quidam putant, natura Dei alicui visibilis est, et aliis invisibilis; non enim dixit Apostolus imago invisibilis Dei hominibus, aut invisibilis peccatoribus, sed valde constanter pronuntiat de ipsa natura Dei dicens: «Imago invisibilis Dei»... sed et Joannes in evangelio dicens (1, 18): «Deum nemo vidit unquam», manifeste declarat omnibus qui intelligere possunt, quia nulla est natura cui visibilis sit Deus... quoniam naturaliter videri impossibile est. Quod si requiras a me quid etiam de ipso Unigenito sentiam, si ne ipsi quidem visibilem dicam naturam Dei, quae naturaliter invisibilis est, ne tibi statim vel impium videatur esse vel absurdum [здѣсь (Rufini apol. 1, 19 p. 327) сторонники Іеронима вставили слова: quia sicut Filius Patrem non videt, ita nec Spiritus s. videt Filium]: rationes quippe dabimus consequenter. Aliud est videre, aliud cognoscere; videri et videre corporum res est, cognosci et cognoscere intellectualis naturae... Denique etiam ipse in evangelio non dixit, quia nemo vidit Patrem nisi Filius, neque Filium nisi Pater, sed ait: «Nemo novit etc. (Matth. 11, 27)... Quia igitur de incorporea natura et invisibili nec videre proprie dicitur, nec videri: idcirco neque Pater a Filio, neque Filius a Patre videri in evangelio dicitur, sed cognosci.

„Образъ Бога невидимаго“. Не сказано, что природа Бога невидима напр. только для грѣшныхъ; слѣдовательно она невидима для всѣхъ, даже для Самого Сына. Не подумай, что эта мысль нелѣпа или нечестива. Иное дѣло видѣть и иное знать. Отецъ знаетъ Сына и Сынъ знаетъ Отца; но нельзя сказать въ строгомъ смыслѣ, что безтѣлесная природа видитъ или видима для кого нибудь.—Какъ можно думать, схолія Дидима начинается съ замѣчанія, что нѣтъ ничего нелѣпаго или нечестиваго въ той мысли, что Сынъ не видитъ Отца [1]). Подлинныя слова Оригена, опущенныя Руфиномъ [2]), читаются такъ: „какъ Сынъ не можетъ видѣть Отца, такъ и Св. Духъ не можетъ видѣть Сына... Ангелы не могутъ видѣть Св. Духа, люди не могутъ видѣть ангеловъ“ [3]). Изъ этихъ словъ видно, что „прибавка“ если не искажаетъ совершенно смысла текста, то по меньшей мѣрѣ объясняетъ не то, что̀ слѣдовало бы объяснить. Дѣйствительно темная сторона этого выраженія Оригена заключается не въ томъ, что Сынъ не видитъ Отца, а въ томъ, что Оригенъ намѣренно подбираетъ такой рядъ выраженій, въ которомъ ясно просвѣчиваетъ субординаціонизмъ. Оригенъ не сказалъ, что Отецъ не видитъ Сына и Духа, Св. Духъ не видитъ ангеловъ, но расположилъ эти имена въ обратномъ порядкѣ, такъ что подлежащія составляютъ постепенно возвышающую скалу: люди, ангелы, Св. Духъ, Сынъ и Отецъ. Что „прибавка“ подъ видомъ разъясненія затемняетъ смыслъ словъ Оригена, противъ этого едвали можно спорить. Принимая эту схолію Дидима за слова самого Оригена, можно придти только къ тому заключенію, что онъ не

---

[1]) Quod si requiras etc.

[2]) Руфинъ, жаловавшійся на козни друзей Іеронима, самъ сознается, что опустилъ кое что. Ruf. apol. 1, 18 p. 325. etiamsi aliqua verba in graeco incautius fortasse posita declinavimus (рѣчь именно о de princ. 1, 1, 8).

[3]) Epiphan. Ancorat. n. 63 p. 66; 130... Ὠριγένης... φησί· «Ὡς οὐ δύναται ὁρᾶν τὸν Πατέρα ὁ Υἱός, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα οὐ δύναται ἰδεῖν τὸν Υἱόν». Καὶ πάλιν· «Οἱ ἄγγελοι οὐ δύνανται ἰδεῖν τὸ ἅγιον Πνεῦμα, καὶ οἱ ἄνθρωποι οὐ δύνανται ἰδεῖν τοὺς ἀγγέλους». Hieron. c. Joann. hierosol. lib. ad Pammach. n. 7 p. 413; 360. Et primum de libro περὶ ἀρχῶν ubi loquitur: «Sicut enim incongruum est dicere, quod possit Filius videre Patrem: ita inconveniens est opinari, quod Spiritus s. possit videre Filium».

думаетъ утверждать ничего другаго, кромѣ того, что нематеріальное существо невидимо, и только выражаетъ эту мысль въ странной формѣ. Другой выводъ можно сдѣлать отсюда, когда извѣстно, что эти разсужденія о томъ, что иное дѣло видѣть Бога и иное — знать Его, принадлежатъ не Оригену, а Дидиму: тогда названіе „Богъ невидимый“ получаетъ смыслъ особеннаго, высочайшаго преимущества перваго Лица св. Троицы даже предъ Сыномъ и Св. Духомъ. — Весьма вѣроятно, что именно вставками столь же сомнительной подлинности объясняется и разногласіе нѣкоторыхъ данныхъ изъ сочиненія de principiis съ содержаніемъ подлинныхъ сочиненій Оригена [1]).

„Пропуски“, сдѣланные Руфиномъ въ переводѣ, большею частію граничатъ съ искаженіемъ мысли текста. Дошедшіе до насъ отрывки, непереведенные Руфиномъ, бросаютъ тѣнь (нѣкоторые даже очень сильную) на ученіе Оригена, которое латинскій текстъ представляетъ въ весьма свѣтломъ видѣ. Какъ на примѣръ, можно указать на приведенныя выше слова Оригена: „какъ Сынъ не можетъ видѣть Отца, такъ и Духъ Св. не можетъ видѣть Сына“ и т. д. [2]). Можно думать, поэтому, что подобные „пропуски“ въ значительной степени измѣнили содержаніе ученія о св. Троицѣ въ сочиненіи „о началахъ“.

Пріемъ „измѣненія въ хорошую сторону“ практиковался вѣроятно весьма нерѣдко и въ разнообразныхъ формахъ, и не смотря на незначительность перемѣнъ вносимыхъ этимъ путемъ въ текстъ перевода, если разсматривать каждую изъ нихъ въ отдѣльности, этотъ пріемъ подрываетъ едвали не больше, чѣмъ два первые, достовѣрность руфинова перевода. Такъ какъ примѣненіе этого пріема можно наблюдать лишь въ такихъ мѣстахъ, гдѣ нѣтъ спеціальныхъ разсужденій о Троицѣ и однако же этотъ догматъ затрогивается, а мѣстъ съ подобнымъ содержаніемъ очень немного въ

[1]) Напр. de princ. 1, 2, 13 p. 59. 60; 144. Cfr. in Matth. t. 15 n. 10 p. 664—666; 1278 sq. (эти мѣста будутъ приведены ниже по вопросу о благости Сына). de princ. 1, 3. 5 p. 62; 149 cfr. in Joh. t. 2, 12 p. 71; 145 (см. ниже въ ученіи Оригена о Св. Духѣ).

[2]) Такого же характера «пропуски» въ de princ. 1, 2, 13. ibid. 4, 35 (будутъ приведены ниже).

сохранившихся отрывкахъ греческаго текста и іеронимова перевода: то можно привести только два примѣра этого рода. Разсуждая о томъ, должна ли при концѣ міра тѣлесная природа превратиться въ безтѣлесную, Оригенъ ссылается на слова Спасителя: „какъ Я и Ты едино, такъ и они да будутъ въ насъ едино“ и полагаетъ, что они предрѣшаютъ поставленный вопросъ, что если святые удостоятся единства съ Богомъ, то или Богу должно приписать матеріальное тѣло или святымъ жизнь внѣ условій тѣлесной природы. Руфинъ прибавляетъ здѣсь отъ себя фразу, которой нѣтъ въ переводѣ Іеронима: „тѣмъ болѣе, что истина вѣры научаетъ насъ относить къ свойству природы единство Сына съ Отцемъ“ [1]). Какъ ни близко эти слова подходятъ къ содержанію подлиннаго текста, однако же они даютъ идею гораздо болѣе опредѣленную, чѣмъ этотъ послѣдній, и заставляютъ предполагать, что самъ Оригенъ видѣлъ въ ученіи о единствѣ природы Отца и Сына точное выраженіе церковной вѣры, обязательное для всякаго. А дѣйствительно ли онъ такъ думалъ, это вопросъ по меньшей мѣрѣ спорный. Другой примѣръ „измѣненія въ хорошую сторону“ представляетъ слѣдующее мѣсто [2]): „главными считаются догматы о Богѣ и Единородномъ (Сынѣ) Его, какой Онъ природы и въ какомъ смыслѣ (τίνα τρόπον) Онъ—Сынъ Божій и какія причины Его сошествія даже до плоти“. Вмѣсто этихъ словъ греческаго текста у Руфина мы читаемъ [3]): „эти мужи (пророки и апостолы), исполненные Божественнымъ Духомъ, возвѣщаютъ преимущественно (уче-

[1]) de princ. 3, 6, 1 p. 152; 334. maxime cum id quod unum est Filius cum Patre, ad naturae proprietatem referendum fidei veritas doceat. У Іеронима только: quomodo in se illi (Pater et Filius) unum sunt, sic et isti (sancti) in eis unum sint. Далѣе, по Іерониму, рѣчь о similitudo vitae, о томъ, что eadem qua vivit Deus, nobis conditione vivendum est.

[2]) Подлинный текстъ этой части сочиненія de princip. (l. 4 n. 14 p. 172; 371. 372) сохранился въ Филокаліи въ 1 гл. τὰ περὶ Θεοῦ ἀναγκαίως ὡς προηγούμενα τέτακται, καὶ τοῦ Μονογενοῦς αὐτοῦ· ποίας ἐστὶ φύσεως, καὶ τίνα τρόπον Υἱὸς τυγχάνει Θεοῦ· καὶ τίνες αἱ αἰτίαι τοῦ μέχρι σαρκὸς ἀνθρωπίνης αὐτὸν καταβεβηκέναι...

[3]) Ibid. igitur de Deo, id est de Patre et Filio et Spiritu s. ab his viris divino Spiritu repletis principaliter designatur; tum vero de sacramentis Filii Dei, quomodo Verbum caro factum sit, et qua de causa usque ad formam servi percipiendam venerit.

ніе) о Богѣ, т. е. объ Отцѣ и Сынѣ и Св. Духѣ, а также о тайнахъ Сына Божія, какимъ образомъ Слово стало плотію и по какой причинѣ снизошло даже до принятія вида раба". Здѣсь, слѣдовательно, не только выпущены, какъ излишніе и неудобные, вопросы о природѣ Единороднаго и о смыслѣ, въ какомъ Онъ есть Сынъ Божій, но и названіе „Богъ", которое, по смыслу текста, относится къ одному первому Лицу св. Троицы, обобщено и пояснено словами: „т. е. Отецъ, Сынъ и Св. Духъ". Чрезъ это восполненъ также вѣроятно показавшійся соблазнительнымъ пропускъ названія третьяго Лица св. Троицы. Нѣтъ нужды доказывать, что такое „измѣненіе" смысла текста „въ лучшую сторону" даетъ совершенно фальшивое представленіе, будто здѣсь Оригенъ о высочайшемъ единствѣ трехъ Лицъ Божества говоритъ языкомъ замѣчательно точнымъ.

Это мѣсто наводитъ на слѣдующія мысли, нелишенныя значенія для критики текста руфинова перевода книгъ „о началахъ". Въ томъ отдѣлѣ, изъ котораго взяты слова исправленныя Руфиномъ, Оригенъ вовсе не задается цѣлію сколько нибудь полно изложить ученіе о св. Троицѣ, слѣдовательно неточность выраженія въ данномъ мѣстѣ не могла быть поставлена ему въ упрекъ его противниками и во всякомъ случаѣ не имѣетъ рѣшающаго значенія для сужденія объ ученіи его. Такимъ образомъ „исправлять" его фразу въ данномъ случаѣ не было достаточныхъ побужденій, и однако же она исправлена. Не въ правѣ ли мы думать, что цензура Руфина была еще строже тамъ, гдѣ рѣчь идетъ спеціально о св. Троицѣ, что въ этихъ послѣднихъ мѣстахъ Руфинъ не пропустилъ никакого неточнаго выраженія? А если это справедливо, то разсматриваемое мѣсто, не имѣющее важнаго значенія для ученія Оригена о Троицѣ, набрасываетъ тѣнь сомнѣнія и на другія очень важныя важныя мѣста, гдѣ перечисляются всѣ три Лица св. Троицы. Равнымъ образомъ данное мѣсто показываетъ, что Руфинъ не затруднился пояснить слово „Богъ" приставкою: „т. е. Отецъ, Сынъ и Св. Духъ", хотя фраза греческаго текста настолько ясна, что не можетъ быть не малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что такое толкованіе невозможно. Не въ правѣ

ли мы предполагать, что Руфинъ тѣмъ менѣе стѣснялся переводить напр. θεότης словомъ Trinitas въ тѣхъ случаяхъ, когда изъ контекста было и въ самомъ дѣлѣ невидно, что θεότης относится только къ одному Отцу, а между тѣмъ замѣна слова deitas словомъ Trinitas дѣйствительно придавала мѣсту „болѣе здравый смыслъ“?

Это предположеніе оправдывается самымъ употребленіемъ слова „Trinitas“ въ книгахъ de principiis. Конечно, было бы слишкомъ смѣло утверждать, что неточно всякое мѣсто, гдѣ встрѣчается это слово [1]). Оригенъ могъ имъ пользоваться въ этомъ сочиненіи, потому что и въ греческомъ текстѣ подлинныхъ его сочиненій слово Τριάς употребляется. Но нельзя забывать, что во всѣхъ дошедшихъ до насъ на греческомъ языкѣ сочиненіяхъ Оригена, подлинность которыхъ не подвергается сомнѣнію, слово Τριάς встрѣчается только дважды [2]), между тѣмъ какъ только въ трехъ [3]) книгахъ de principiis слово „Trinitas“ употреблено

---

[1]) Thomasius, S. 285. 286. Es ist noch neuerdings behauptet worden, dass sich bey Origenes das Wort Τριὰς noch nicht finde, und dass desshalb alle Stellen in den περὶ ἀρχῶν, wo es vorkommt, als interpolirt anzusehen seyen. Allein diess ist irrig. Denn es findet sich wirklich an mehreren (!) entschieden ächten Stellen. Поэтому Томазіусъ признаетъ поспѣшнымъ (erscheint es gewiss als übereilt) заключеніе, что всѣ подобныя мѣста—интерполяціи Руфина.

[2]) Redepenning, II, 313. Diese Dreiheit nannte Origenes gewiss äusserst selten Τριὰς, Trinitas. Nur zweimal ist dies Wort im Griechischen bei ihm nachzuweisen. in Joh. t. 6 n. 17 p. 133 [col. 257. οὕτως καὶ τὸ διὰ τοῦ ὕδατος λουτρὸν... οὐδὲν ἧττον καὶ καθ' ἑαυτὸ τῷ ἐμπαρέχοντι ἑαυτὸν τῇ θειότητι τῆς δυνάμεως τῶν τῆς προσκυνητῆς Τριάδος ἐπικλήσεών ἐστι ἡ χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή. Это мѣсто цитуетъ Василій Великій. de Spiritu s. c. 29], in Math. t. 15 n. 31 p. 698 [col. 1345. ὅλον ἐνεστῶτα αἰῶνα ἡμέραν τινὰ εἰπεῖν... μικρὰν... ὡς πρὸς τὴν τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ζωήν... τὰ κάτω τῆς ἀρχικῆς Τριάδος]. Das lateinische Wort haben die Übersetzer wohl öfter angebracht, als der Grundtext es forderte. Томазіусъ (S. 285) указываетъ еще на два примѣра: sel. in Ps. 17 p. 607; 1229. ἡ ἁγία Τριὰς ἥτις ἄρχεται τῶν κτισμάτων. in Ps. 144, 3 p. 843; 1673. πάντων μὲν τῶν γεγονότων ἡ θεωρία πεπέρασται· μόνη δὲ ἡ γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος ἐστὶν ἀπέραντος. Но очевидно они и съ его собственной точки зрѣнія не могутъ имѣть особенной цѣнности: они взяты изъ катенъ, а достовѣрность послѣднихъ и онъ считаетъ сомнительною (da die Glaubwürdigkeit der Catenen immer zweifelhaft bleibt).

[3]) Содержаніе третьей книги «περὶ ἀρχῶν» не представляетъ повода говорить о Троицѣ. Здѣсь идетъ рѣчь главнымъ образомъ о мірѣ (c. 5 quod mun-

двадцать одинъ разъ. Это, конечно, придаетъ тексту руфинова перевода особый колоритъ, который имѣетъ мало общаго съ другими сочиненіями Оригена. Допустимъ, что особенности систематическаго изложенія въ книгахъ „о началахъ“ располагали Оригена чаще употреблять такой догматическій терминъ, какъ „Τριάς“, но все же въ латинскомъ текстѣ книгъ слово „Trinitas“ встрѣчается слишкомъ часто. Важность весьма многихъ мѣстъ этого рода для изложенія ученія Оригена о св. Троицѣ столь же несомнѣнна, сколько сомнительна точность ихъ перевода; и такъ какъ въ большинствѣ случаевъ нѣтъ никакой возможности отличить тѣ мѣста, гдѣ слово „Trinitas“, соотвѣт-

---

dus ex tempore coeperit. c. 6. de consummatione mundi) и человѣкѣ (c. 1. de libero arbitrio. c. 4 de humanis tentationibus); остальныя двѣ главы: c. 2 de contrariis potestatibus. c. 3. de triplici sapientia.

[1]) de princ. 1, 3, 2 p. 61; 147 C. ut baptismus non aliter nisi excelentissimae omnium Trinitatis auctoritate, id est, Patris, et Filii, et Spiritus s. cognominatione compleatur, et ingenito Deo Patri et unigenito ejus Filio nomen quoque Spiritus s. copuletur. 1, 8, 4 p. 62; 149 C. in unitate Trinitatis—выраженіе безпримѣрное у Оригена, и весь отдѣлъ сомнителенъ, такъ какъ несовсѣмъ согласенъ съ in Joh. 2, 12.—de pr. 1, 3, 5 p. 62; 150 A. non percepturus (въ крещеніи) salutem nisi sit integra Trinitas. 1, 3, 7 p. 63; 153 C. nihil in Trinitate majus minusve dicendum. Ibid. p. 63; 154 A. virtutem Trinitatis exponens. Ibid. p. 64; 154 B. nulla est in Trinitate discretio. Такимъ образомъ на пространствѣ 25—30 строкъ слово «Trinitas» встрѣчается трижды; въ in Joh. 2, 6 p. 62; 129, отдѣлѣ, по содержанію весьма сходномъ съ разсматриваемымъ, Оригенъ не употребилъ слова Τριάς ни однажды. de princ 1, 4, 2 p. 65; 156 C. quae Trinitas totius est sanctitatis fons. 1, 5, 3 p. 66; 160 A. non enim Trinitatis natura habere aliquid compositionis ostensa est (могло быть въ подлинникѣ и τῆς θεότητος). 1. 6, 1 p. 69; 165 B. cum de Trinitate loqueremur. Ibid. n. 2 p. 69; 166 C. in hac sola Trinitate... bonitas substantialiter inest. 2, 2, 2 p. 79; 187 B. solius Trinitatis incorporea vita exsistere recte putabitur. 2, 4, 3 p. 86; 202 C. natura enim Trinitatis modum visionis excedit (отдѣлъ и по содержанію и по выраженію сильно напоминаетъ «схолію Дидима»). 2, 7, 3 p. 93; 217 C. Spiritus s. illuminans de ratione ac fide Trinitatis. 4, 27 p. 189; 401 A. illa substantia Trinitatis.., ex toto incorporea. 4, 28 p. 190; 403 B (bis). haec enim sola Trinitas est quae omnem sensum intelligentiae... etiam aeternalis excedit. Caetera vero quae sunt extra Trinitatem... in temporibus metienda sunt. 4, 30 p. 191; 404 B (bis). his... de Trinitatis ratione breviter repetitis... totius Trinitatis mysterium (Ps. 32, 6). 4, 32 p. 192; 407 A. (bis). unum atque idem est Spiritus sancti participium sumere, quod est Patris Filii: quippe cum una et incorporea natura sit Trinitatis... quoniam omnis rationabilis creatura participio indigeat Trinitatis. Cp. Thomasius, S. 186.

ствуетъ греческому Τριὰς, отъ тѣхъ, гдѣ оно вставлено Руфиномъ: то и приходится относиться съ недовѣріемъ ко всѣмъ подобнымъ мѣстамъ т. е. къ самымъ цѣннымъ даннымъ для нашей спеціальной задачи.

Пропуски мѣстъ весьма важныхъ, вставки крайне сомнительной подлинности, мѣста, гдѣ говорится о Троицѣ или объ Отцѣ и Сынѣ и Св. Духѣ, возбуждающія противъ себя подозрѣніе уже самымъ своимъ обиліемъ,—вотъ темныя стороны руфинова перевода сочиненія περὶ ἀρχῶν. Памятникъ подобнаго рода очевидно не можетъ быть хорошимъ источникомъ для изложенія ученія Оригена о св. Троицѣ [1]). Строго говоря, отказаться отъ пользованія этимъ сочиненіемъ при данной цѣли значило бы отнестись къ нему надле-

---

[1]) Мнѣніе, что руфиновымъ переводомъ de principiis можно пользоваться лишь съ крайней осторожностью, принадлежитъ къ числу весьма прочно установившихся въ западной богословской литературѣ. Уже напр. Гюэ (Huetius, Origeniana, l. 2 c. 2 quaest. 2 n. 4 et 9; col. 735. 736. 752) отклоняетъ нѣкоторыя благопріятныя для Оригена свидѣтельства изъ этого сочиненія, потому что ea e Rufini... officina prodiisse vehemens suspicio est, и потому levia sunt quae petuntur ex operibus a Rufino interpretatis testimonia. Гюэ считаетъ подозрительными слѣдующія мѣста: de princ. 1, 2, 6 p. 55; 134.—1, 3, 4 p. 62; 149.—1, 3, 7 p. 63; 153.—1, 5, 3 p. 66; 160.—2, 2, 1 p. 79; 186.—3, 6, 1 p. 152; 334.—4, 28 p. 191; 402. 403. Нѣкоторыя изъ нихъ приведены выше (см. стр. 172 пр. 1). Мёлеръ (Moehler, Patrologie, p. 95) признаетъ, что мы не въ состояніи опредѣлить, что̀ принадлежитъ Оригену и что̀ Руфину. Les fragments qui nous ont été conservés, prouvent suffisamment toutes les libertés qu'il a prises. D'après cela, nous ne savons plus aujourd'hui ce qui appartient à Origène et ce qui n'est pas de lui. En attendant, ce qui est certain, c'est que les erreurs ont dû être fort nombreuses, parce qu'il en reste encore tant, après toutes ces corrections. Что Редепеннигъ далеко не считаетъ переводъ Руфина вполнѣ надежнымъ источникомъ, объ этомъ можно судить по цитатѣ, приведенной выше (стр. 171 пр. 2). Томазіусъ (S. 90) и Бёрингеръ (Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen od. die Kirchengeschichte in Biographieen. Aufl. 2. Stuttgart. 1874. Bd. 5. Origenes. S. 41) признаютъ переводъ Руфина за удовлетворительный источникъ, но за исключеніемъ тѣхъ мѣстъ, которыя только и важны для насъ. Бёрингеръ смотритъ и на послѣднія очень успокоительно: und selbst diese sind theils nicht sehr erheblich, theils l e i c h t zu erkennen und im origenistischen Sinne zu rektifiziren. Особенную осторожность въ пользованіи Руфиномъ выказываетъ Мельгорнъ (Paul Melhorn, Die Lehre von der menschlichen Freiheit nach Origenes' περὶ ἀρχῶν. Zeitschr. für KG. 1877. Gotha Bd. 2. S. 235). Не смотря на то, что разсматриваемый имъ отдѣлъ не испыталъ особенныхъ «исправленій» отъ Руфина, Мельгорнъ считаетъ нужнымъ ставить критическое «caute lege» во всѣхъ случаяхъ, гдѣ Руфинъ оказывается единственнымъ свидѣтелемъ.

жащимъ образомъ. Но высокая важность книгъ περὶ ἀρχῶν въ ряду сочиненій Оригена, нѣсколько цѣнныхъ опредѣленій, не касающихся взаимнаго отношенія лицъ св. Троицы, данныя, въ которыхъ текстъ оригинала просвѣчиваетъ и чрезъ латинскую оболочку, нѣсколько подробностей съ характеромъ болѣе философскимъ, чѣмъ богословскимъ (что и послужило для нихъ естественнымъ оплотомъ противъ цензуры Руфина) и наконецъ ученіе о Богѣ Отцѣ,—все это ставитъ каждаго въ необходимость вводить сочиненіе de principiis въ кругъ источниковъ даже и для ученія о Троицѣ. Неточность перевода вызваетъ однако на своеобразное отношеніе къ даннымъ этого памятника. Ими можно смѣло пользоваться лишь тогда, когда они бросаютъ невыгодную тѣнь на ученіе Оригена или по крайней мѣрѣ безразличны для сужденія о немъ съ той точки зрѣнія, на которой стояли Іеронимъ и Руфинъ,—но не тогда, когда эти данныя представляютъ доктрину александрійскаго богослова въ свѣтломъ видѣ. Они — цѣнны, когда подтверждаютъ данныя другихъ источниковъ, но не имѣютъ силы, когда стоятъ въ противорѣчіи съ послѣдними. Ихъ можно приводить для поясненія, для пополненія, для систематизаціи извѣстныхъ уже положеній, но не для ихъ доказательства. Въ вопросахъ, гдѣ все зависитъ отъ употребленія того или другаго слова въ текстѣ, эти данныя не могутъ имѣть рѣшающаго значенія. Поэтому и тѣ мѣста, гдѣ рѣчь идетъ о Троицѣ, могутъ быть безопасно введены въ кругъ источниковъ лишь тогда, когда ихъ данныя имѣютъ цѣну даже при предположеніи, что въ подлинникѣ стояло не Τριάς, а θεότης или ὁ Θεός.

Сказанное о сочиненіи de principiis нужно распространить и на всѣ другіе переводы какъ Руфина, такъ и Іеронима.

Такъ нисколько не достовѣрнѣе, чѣмъ латинскій текстъ книгъ „о началахъ“, и цитаты изъ Оригена въ апологіи Памфила. Въ этомъ убѣждаетъ насъ свидѣтельство Іеронима, который говоритъ, что при переводѣ апологіи Памфила Руфинъ держался тѣхъ же самыхъ пріемовъ, которыхъ и при переводѣ книгъ „о началахъ“ [1]).

[1]) Hieron. apol. 1, 8 p. 464; 403. paucis testimoniis de Filio Dei et Spi-

Что касается бесѣдъ Оригена, переведенныхъ Руфиномъ, то внѣшнія особенности ихъ напоминаютъ сочиненіе „de principiis“. Слово „Trinitas“ встрѣчается очень часто [1]). Новымъ признакомъ сомнительной точности ихъ является тотъ фактъ, что здѣсь отношеніе между терминами „существо“ и „лице“ чуждо всякой неясности: оно является здѣсь столь же устойчивымъ и опредѣленнымъ, какъ и у церковныхъ писателей послѣникейской эпохи, между тѣмъ какъ въ греческомъ текстѣ сочиненій Оригена встрѣчается лишь одно мѣсто, гдѣ эти термины стоятъ въ такомъ отношеніи [2]). Не говоритъ въ пользу точности латинскаго перевода и

---

ritu s. commutatis,... caetera usque ad finem integra dimisisti, hoc idem faciens in apologia quasi Pamphili, quod et in Origenis περὶ ἀρχῶν translatione fecisti. О количествѣ этихъ перемѣнъ Іеронимъ говоритъ слѣдующее: apol. 2, 15 p. 506. de Eusebii libro multa subtraxerit et in bonam partem de Filio et Spiritu s. nisus sit commutare. apol. 3, 12 p. 541. in bonam partem plerisque blasphemiis commutatis.

[1]) Напр. in Genes. h. 2, 5 p. 64. 65; 171. 172, гдѣ на 40 строкахъ слово «Trinitas» встрѣчается четыре раза; впрочемъ здѣсь есть наличный поводъ къ этому въ символическомъ значеніи чиселъ 30 и 300. in Exod. h. 9, 3 p. 163; 365. Trinitatis fides ex qua dependet, et per quam sustinetur omnis ecclesia. in Numer. h. 11, 8 p. 310; 653 sola enim Trinitatis substantia est, quae non extrinsecus accepta sanctificatione, sed sui natura sit sancta (весьма вѣроятно, что это вставка Руфина, хотя по смыслу она вполнѣ согласна съ предъидущимъ). in Jos. h. 3, 2 p. 402. 403; 838. 839, гдѣ, объясняя символическое значеніе $2^1/_2$ заіорданскихъ колѣнъ, проповѣдникъ употребляетъ слово «Trinitas» семь разъ; мысль, вѣроятно, принадлежитъ Оригену, внѣшняя форма—Руфину. in Cant. Cant. prol. p. 30; 70. natura trinae singularitatis (*cod. belvac.* Trinitatis). in Cant. l. 2 p. 58; 126. in Rom. l. 3, 11 p. 519; 957. Fidem autem dicimus in Patrem, et Filium, et Spiritum s. integram, plenam, perfectam, quae nihil diversum, nihil discrepans aut extraneum in Trinitate profitetur. in Rom. l. 7, 13 p. 612 1141 A. si ergo Filius «Deus super» omnia» dicitur, et Spiritus s. continere omnia memoratur, Deus autem Pater est «ex quo omnia» evidenter ostenditur naturam Trinitatis et substantiam unam esse, quae est super omnia (вѣроятнѣе всего, что это — выводъ, сдѣланный Руфиномъ). in Rom. l. 8, 13 p. 462; 1201. 1202. natura Trinitatis... mysterium Trinitatis... providentia Trinitatis.

[2]) in Joh. 10, 21 p. 199, 376. οὐ μόνον οὐσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ (=ὑποστάσει). У Руфина: in Rom. 8, 5 p. 526; 1169. sunt enim nonnulli qui annuntiant quidem et praedicant de Patre, et Filio, et Spiritu s.; sed non sincere, non integre (= non bene, neque fideliter): ut sunt omnes haeretici... Aut enim male separant Filium a Patre, ut alterius naturae Patrem, alterius Filium dicant: aut male confundunt, ut vel ex tribus compositum Deum, vel trinae tantummodo appellationis in eo esse vocabulum putent. Qui autem bene annun-

то, что понятіе „лице“ здѣсь постоянно передается словомъ „persona“. Что Оригенъ никогда не употреблялъ слова πρόσωπον для означенія Лицъ св. Троицы, это можно считать безспорнымъ, а слово ὑπόστασις въ сочиненіи „о началахъ“ самъ же Руфинъ обыкновенно передаетъ словомъ substantia или subsistentia [1]). Кромѣ

---

tiat bona, proprietates quidem Patri, et Filio, et Spiritui s. suas cuique dabit; nihil aetem diversitatis esse confitebitur in substantia vel natura. in Cant. Cant. l. 3 p. 84; 177. ego puto quod personas Trinitatis montes excelsos (Ps. 103, 18) appellaverit... Sed iidem ipsi qui hic montes excelsi pluraliter appellantur, in aliis mons excelsus singulariter dicitur (Isa. 40, 9). Idem namque ipse qui ibi Trinitas propter distinctionem personarum, hic unus Deus intelligitur pro unitate substantiae. in Numer. h. 12, 1 p. 312; 657. Здѣсь Оригенъ объясняетъ таинственный смыслъ словъ Притч. 5, 15: «Пей воды (aquas) изъ источника колодезей твоихъ». Это толкованіе въ основѣ принадлежитъ Оригену (Thomasius, S. 286), но интерполировано Руфиномъ; вставки, обличающія его руку, отмѣтимъ скобками. Videamus ergo quorum puteorum unum dixerit fontem. Ego puto quod scientia ingeniti Patris unus possit intelligi puteus, sed et unigeniti Filii ejus agnitio alius puteus intelligi debeat. Aliu sus eenim a Patre Filius, et non idem Filius qui et Pater... Et rursus tertium puto videri puteum posse, cognitionem Spiritus s. Alius enim et ipse est a Patre et Filio... Est ergo haec trium distinctio [personarum] in Patre, et Filio, et Spiritu s., quae ad pluralem puteorum numerum revocatur. Sed horum puteorum unus est fons. [Una enim substantia est, et natura Trinitatis]. Et hoc modo non otiosa invenietur scripturae s. distinctio, quae dicit «de puteorum tuorum fonte». Sed observanter mystica signavit eloquia [, ut quod pluraliter dictum est de personis, singulariter substantiae conveniret]. То же явленіе повторяется въ in Levit. h. 13, 4 p. 256; 549. Здѣсь Оригенъ находитъ таинственный смыслъ въ предписаніи (Лев. 24, 5): «изъ двухъ десятыхъ—одинъ хлѣбъ». Не приносятъ одного хлѣба изъ двухъ десятыхъ гностики, противополагающіе Бога ветхаго завѣта Богу новозавѣтному, и іудеи, принимающіе одного Отца, но отвергающіе Христа. Nos autem mensurae quidem ipsius [id est substantiae] nomen vel rationem comprehendere aut invenire non possumus: confitentes tamen Patrem et Filium, unum facimus panem ex duabus decimis: non ut panis unus ex una decima fiat, et alius ex alia, ut sint ipsae duae decimae separatae, sed sint duae istae decimae una massa et unus panis. Quomodo duae decimae una massa fit? quia non separo Filium a Patre, nec Patrem a Filio. Fiunt ergo panes singuli ex duabus decimis, et pro ponuntur duabus positionibus, id est duobus ordinibus. Si enim una positio fieret, confusus et permistus esset sermo de Patre ac Filio. Nunc autem unus quidem est panis, una enim voluntas est [et una substantia]: sed duae sunt positiones [, id est duae personarum proprietates]. Illum enim Patrem, qui non sit Filius, et hunc Filium dicimus qui non sit Pater. Et hoc modo duas decimas in uno pane servamus, et duas positiones ante Dominum profitemur.

[1]) Напр. de princ. 1, 1, 3 p. 50; 123. Spiritus s. subsistentia est in-

этихъ особенностей языка переводовъ есть и внѣшнее свидѣтельство объ ихъ неточности,—это слова самого Руфина: онъ говоритъ, что онъ старался удержать только объясненія Оригена, а не ораторскіе пріемы его, и много потрудился, дополняя то, чего въ подлинникѣ не доставало, именно разрѣшая тѣ вопросы, которые Оригенъ по своему обыкновенію, часто только ставилъ и оставлялъ безъ отвѣта. Въ этомъ направленіи Руфинъ трудился надъ бесѣдами на книгу Бытія и Исходъ и въ особенности на книгу Левитъ [1]). Но еще больше труда Руфинъ приложилъ къ обработкѣ толкованій Оригена на посланіе къ Римлянамъ [2]). Изъ 15 томовъ подлинника Руфинъ составилъ 10 книгъ перевода и, кажется, отъ себя дополнилъ нѣсколько пробѣловъ греческаго текста, въ кото-

---

tellectualis. 1, 2, 2 p. 53; 130. nemo tamen putet aliquid nos insubstantivum [= ἀνυπόστατόν τι?] dicere cum eum Dei Sapientiam nominamus... unigenitum Filium Dei Sapientiam ejus esse substantialiter subsistentem [= ὑφεστῶσαν οὐσιωδῶς? cfr. in Joh. t. 6, 22 p. 137; 264]... ne forte ipsa ὑπόστασις, id est substantia ejus corporeum aliquid habeat... 1, 2, 6 p. 55; 134. ita et Filii s u b s i s t e n t i a generatur ab eo. 1, 3, 1 p. 60; 146. de s u b s i s t e n t i a vero Spiritus s. Вотъ однако примѣръ, который представляетъ, повидимому, исключеніе изъ общаго правила: in ep. ad Tit. p. 695; 1304 (ex apologia Pamphili). unam eamdemque subsistentiam Patris ac Filii asseverant, i d e s t duo quidem nomina secundum diversitatem causarum recipientem, unam tamen ὑ π ό σ τ α σ ι ν s u b s i s t e r e, i d e s t unam p e r s o n a m duobus nominibus subjacentem, qui (haeretici) latine patripassiani appellantur. Но внимательный разборъ этого мѣста заставляетъ предполагать, что здѣсь греческому тексту соотвѣтствуютъ лишь слова: unam eamdemque subsistentiam [= ὑπόστασιν] Patris et Filii asseverant, а остальныя предложенія, отмѣченныя характернымъ (см. стр. 169 пр. 3) двойнымъ «id est», представляютъ вольный перифразъ Руфина, такъ что слово «ὑπόστασις» и здѣсь переведено словомъ «subsistentia», а «persona» есть простое, совершенно латинизированное объясненіе мысли текста.

[1]) Rufini ad Heraclium perorat. in expl. Orig. in ep. ad Rom. p. 688; 1292 — 1293. nobis nec in caeteris quae... in latinum vertimus, defuerit plurimus labor, dum supplere cupimus ea quae ab Origene in auditorio ecclesiae ex tempore, non tam explanationis quam aedificationis intentione perorata sunt: sicut in homiliis in Genesim et in Exodum fecimus et praecipue in his quae in librum Levitici ab illo quidem perorandi stylo dicta, a nobis vero explanandi specie translata sunt. Quem laborem adimplendi quae deerant idcirco suscepimus, ne pulsatae quaestiones et relictae, quod in homiliatico dicendi genere ab illo saepe fieri solet, latino lectori fastidium generarent.

[2]) Ibid. in hoc tamen opere epistolae ad Romanos, immensus nobis et inextricabilis incubuit labor.

ромъ нѣсколькихъ томовъ недоставало [1]). Все это заставляетъ признать комментаріи на посланіе къ Римлянамъ наименѣе точнымъ переводомъ Руфина [2]).

Переводы Іеронима въ этомъ отношеніи стоятъ нисколько не выше руфиновыхъ. Внѣшнія особенности ихъ тѣ же, что и въ этихъ послѣднихъ [3]); въ свидѣтельствахъ объ ихъ неточности тоже нѣтъ недостатка. Руфинъ отзывается о переводахъ Іеронима съ величайшею похвалою, но эта похвала, при другой

---

[1]) Ruf. ad Her. praef. p. 458; 831. desunt enim fere apud omnium bibliothecas aliquanta ex ipso corpore volumina; et haec adimplere atque in latino opere integram consequentiam dare... exigis... addis... ut omne hoc quindecim voluminum corpus... ad media... spatia coarctem.

[2]) Руфину предлагали даже чтобы онъ назвалъ этотъ трудъ своимъ сочиненемъ. Ruf. perorat. p. 589; 1293. ajunt enim mihi:... scribe: Rufini, verbi gratia, in epistolam ad Romanos explanationum libri. Cfr. Thomasius, S. 90. am wenigsten aber wagte ich den Commentar zu den Römern zu benützen. И вообще къ переводамъ Руфина ученые относятся съ недовѣріемъ. Такъ Редепеннингъ (II, 313) считаетъ недостовѣрнымъ prol. in Cant. Cant. p. 30 (col. 70), Томазіусъ (S. 286. für entschieden unächt halte ich)—in Exod. h. 5, 3 p. 145. 9, 3 p. 163. in Josue h. 3, 2 p. 402. 403. in Cant. l. 2 p. 58. l. 3 p. 84. in Rom. 3, 11 p. 519. 7, 13 p. 612. 8, 5 p. 626, 8, 13 p. 642. Гюэ считаетъ подозрительными (Orig. l. 2 c. 2 qu. 2. n. 4) in Rom. 3, 11. 5, 2 (это мѣсто, однако, заподозрѣно по очень слабымъ основаніямъ), 7, 13. 8, 5. Кунъ (S. 218) лишь повторяетъ Гюэ. Указанныя мѣста см. выше (стр. 175. 176).

[3]) Изъ переводовъ Іеронима сохранились in Cant. cant. hom. 1 et 2, in Isaiae visiones homil. 1—9, in Jerem. hom. 1. 2. 4. 8—14. 16. 17. 20. 21 (всего 14 бесѣдъ, но только 20 и 21 не дошли до насъ въ греческомъ оригиналѣ), in Ezechiel. h. 1—14, in Lucam hom. 1—39. Слово Trinitas встрѣчается напр. in Isa. h. 1, 2 p. 107; 221 (дважды; cfr. Ruf. ap. 2, 27 стр. 164 пр. 1), 1, 4 p. 107; 223 denique ut unitatem deitatis in Trinitate cognoscas, solus Christus... peccata dimittit, et tamen certum est a Trinitate peccata dimitti. h. 4, 1 p. 112; 231 perfectum numerum Trinitatis и h. 1, 4 и h. 4, 1. Томазіусъ (S. 286) считаетъ «рѣшительно неподлинными». Вольность перевода обнаруживается и въ in Luc. h. 25 p. 962; 1866. alii... nolunt intelligere tertiam personam a Patre et Filio. До какой степени строга была цензура Іеронима, показываетъ in Jerem. h. 9 n. 1 p. 177; 349. 350. Оригенъ полемизируетъ съ гностиками, которые Бога закона противополагали Богу евангелія (οἱ διακόπτοντες τὴν θεότητα τὴν πρεσβυτέραν τῆς ἐπιδημίας τοῦ Σωτῆρος... ἀπὸ τῆς θεότητος τῆς ἐπαγγελλομένης ὑπο Ἰησοῦ Χριστοῦ). Ἡμεῖς δὲ ἕνα οἴδαμεν Θεὸν, καὶ τότε καὶ νῦν· ἕνα Χριστὸν, καὶ τότε καὶ νῦν. Іеронимъ усмотрѣлъ здѣсь offendiculum и перевелъ такъ: Nos unum novimus Deum, et in praeterito et in praesenti, unum Christum, et tunc et modo similiter et unum Spiritum s., cum Patre et Filio sempiternum.

точкѣ зрѣнія на обязанности переводчика, равна величайшему порицанію [1]). „Онъ (Іеронимъ) былъ скорѣе творцомъ слова, чѣмъ переводчикомъ. Встрѣчающіяся въ греческомъ текстѣ соблазнительныя мѣста (offendicula) онъ до такой степени очистилъ и затушевалъ своимъ переводомъ, что латинскій читатель не найдетъ въ этихъ книгахъ ничего несогласнаго съ нашею вѣрою".

Счастливое исключеніе въ ряду латинскихъ переводовъ сочиненій Оригена представляетъ древній нетенденціозный переводъ комментаріевъ Оригена на евангеліе отъ Матѳея (16, 13—27, 66). Признано [2]), что этотъ переводъ не принадлежитъ ни Іерониму ни Руфину. Толкованіе Оригена на Матѳ. 22, 34—27 дошло до насъ только въ этомъ переводѣ.

Достовѣрность греческаго текста сохранившихся сочиненій Оригена тоже неодинакова. Тѣ сочиненія, которыя изданы по рукописямъ, представляющимъ полный списокъ ихъ текста, не возбуждаютъ противъ себя подозрѣній. Не то нужно сказать о тѣхъ отрывкахъ, которые взяты изъ какихъ нибудь катенъ. Послѣдній источникъ почти всѣ считаютъ не вполнѣ надежнымъ. Де ла Рю самъ оставилъ небольшой очеркъ тѣхъ разочарованій, какія ему приходилось испытать при пользованіи этого рода памятниками. „Очень сомнительна достовѣрность этихъ катенъ. Имена писателей, изъ отрывковъ которыхъ онѣ составлены, до такой степени перепутываются, что весьма часто то, что̀ въ одной катенѣ стоитъ подъ

---

[1]) Rufini prol. in. ll. περὶ ἀρχῶν. p. 46; 111. 112. rem majoris gloriae sequitur, ut pater verbi sit potius quam interpres... in quibus (homiliis ultra septuaginta et tomis aliquantis) cum aliquanta offendicula inveniantur in graeco, ita elimavit omnia interpretando atque purgavit, ut nihil in illis quod a fide nostra discrepet latinus lector inveniat. Вотъ еще отзывъ Руфина (apol. 2, 27 27 p. 381; 606): haec et mille alia his similia in interpretationibus tuis, sive in his ipsis homiliis (in Lucam), sive in Jeremia, vel in Isaia, maxime vero in Ezechiele subtraxisti. De fide autem, id est, de Trinitate cum in aliquantis locis invenisses, quae tibi visa sunt, praetermisisti. Hoc genus interpretandi uterque nostrum tenuit. И въ руфиновомъ переводѣ de principiis Іеронима возмущало вовсе не то, что переводчикъ кое что исправилъ, а то, что онъ исправилъ слишкомъ мало. Это Іеронимъ высказываетъ въ 410 г., когда полемическое раздраженіе уже утихло. ep. ad Avit. 124 (59) n. 15 (см. стр. 166 пр. 1).

[2]) Доказательства см. въ Huet. Origen. l. 3 c. 2 sect. 3 n. 12 col. 1222—1224.

именемъ Оригена, другія приписываютъ Дидиму, Евсевію, Θеодориту или кому нибудь другому. Прибавьте къ этому, что даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда всѣ катены единогласно усвояютъ какой нибудь отрывокъ Оригену, я нерѣдко находилъ его въ изданныхъ уже толкованіяхъ Евсевія, Θеодорита или другаго какого нибудь отца. Поэтому всѣ подобнаго рода мѣста я совершенно оставилъ безъ вниманія, и издалъ лишь тѣ, принадлежность которыхъ Оригену подтверждается древними переводами его сочиненій или неподлинность которыхъ нельзя было доказать толкованіями другихъ отцевъ на св. писаніе“ [1]). Это объясненіе ослабляетъ значеніе всего того, что можно заимствовать изъ толкованій Оригена на псалмы, такъ какъ греческій текстъ ихъ заимствованъ почти исключительно изъ катенъ и изданъ подъ именемъ Оригена не потому, чтобы издатель былъ убѣжденъ въ ихъ несомнѣнной подлинности, но потому, что онъ не нашелъ доказательствъ ихъ подложности [2]).

Съ инымъ взглядомъ на катены приступилъ къ изданію нѣкоторыхъ отрывковъ Оригена продолжатель Галландовой Библіо-

---

[1]) ad tom. 2 Orig. opp. praef. (Migne. s. gr. t. 12 col. 9. 10). Sed valde incerta est omnium harumce catenarum fides. In his enim nomina scriptorum... ita persaepe inter se confunduntur, ut quae una catena Origeni ascribit, ea in altera Didymo, aut Eusebio... Huc adde quod ubi unanimi illarum consensu aliquod fragmentum Origeni tribuitur, id interdum... ad alium quemlibet scriptorem pertinere ex horumce patrum editis commentariis non raro deprehendi. Quamobrem illa omnia... negligenda prorsus... censui; caetera vero exscribenda et huic editioni inserenda judicavi vel quae... ex priscis interpretationibus Origenis esse constat, vel quae Origeni falso ascripta esse demonstrari nequit ex aliorum patrum in scripturas s. expositionibus.

[2]) Monitum ad Orig. ἐξηγητικὰ in psalmos. illa omnia relinquenda duximus vel quae non unanimis catenarum consensus Origeni ascribit, vel quae alios scriptores... parentes habere deprehendimus; caetera vero admittenda visa sunt, non ut certi atque indubitati Origenis fetus, nec ut quae vel e tomis, vel ex enchiridio aut ex homiliis, si pauca admodum excipias, excerpta esse constet, sed ut quae certis argumentis Adamantio nostro prorsus abjudicare non potuimus. Мнѣніе Томазіуса (S. 285) о катенахъ вообще то, что die Glaubwürdigkeit der Catenen immer zweifelhaft bleibt. Редепеннингъ (I, 388) о толкованіяхъ на псалмы въ частности говоритъ слѣдующее: «Sehr vieles ist hier unbestritten ächt, wie innere Gründe lehren, und nichts haben die Mauriner ausgeschlossen, was nicht erweislich unächt ist». Что онъ свидѣтельствамъ этихъ толкованій не вполнѣ довѣряетъ, это видно изъ II, 313 (стр. 171 пр. 2).

теки [1]). Въ ряду изданныхъ имъ отрывковъ заслуживаютъ особеннаго вниманія нѣсколько схолій на евангеліе отъ Матѳея въ виду того, что послѣдняя схолія, въ случаѣ ея подлинности, должна занять весьма видное мѣсто въ ряду источниковъ для изложенія ученія Оригена о св. Троицѣ.

Тѣ, которыхъ можно бы считать компетентными въ вопросѣ о подлинности этой схоліи, рѣшаютъ его не одинаково [2]); остается въ фактическихъ данныхъ искать его рѣшенія. Оставляя въ сторонѣ вопросъ о томъ, насколько вѣроятна подлинность этой схоліи по самому ея содержанію, можно сказать, что внѣшнія данныя за принадлежность ея Оригену не особенно сильны. Издана она только по одному венеціанскому кодексу катенъ (№ 502), слѣдовательно ея подлинность не могла быть провѣрена свидѣтельствомъ другихъ катенъ. Такъ какъ комментарій Оригена на ев. отъ Матѳея оканчивается въ латинскомъ переводѣ 66 ст. 27 гл., а эта схолія представляетъ толкованіе на Матѳ. 28, 18, то очевидно, что ее нельзя провѣрить и этимъ путемъ. Правда, схоліи на другія мѣста евангелія (Мѳ. 13—27 гл.) допускаютъ такую провѣрку, и она говоритъ объ ихъ несомнѣнной подлинности: разности ме-

---

[1]) Monitum (Migne, t. 17 col. 9—10 ex app. t. 14 Bibl. Gall.). absumus a placitis Huetii et de la Rue... Utinam vir aliquis... Adamantii nostri scripta... in veterum catenis sparsa... colligere posset... Nemo itaque jure de sinceritate monumentorum quae afferimus ambigere potest, accedente praesertim Marcianorum (= Venetorum) codicum nostrorum... auctoritate apud omnes satis commendata.

[2]) Продолжатель Галландовой Библіотеки очевидно не имѣлъ ни малѣйшаго сомнѣнія относительно подлинности схолій на евангеліе отъ Матѳея. Минь перепечаталъ ихъ въ 17 томѣ греческой серіи, но съ сомнѣніемъ въ ихъ подлинности (vid. col. 9 annot. b). Онъ обращаетъ вниманіе на то, что еще де-ла-Рю имѣлъ подъ руками подложныя схоліи на псалтирь, въ которыхъ Сынъ называется ὁμοούσιος и св. Дѣва—Θεοτόκος. «Voces hic notatae leguntur infra (col. 309 et 321), non tamen inter scholia in psalterium, sed in fragmentis ad Matthaei et Lucae evangelium. Jure ergo an genuina sint haec fragmenta, dubitandi locus». Ученые, спеціально занимавшіеся системою Оригена, игнорировали эту схолію и уже конечно не потому, что не знали о ея существованіи. Мёлеръ (Patrologie, II, 84) не только не ссылается на нее, но даже не упоминаетъ о томъ, что схоліи на ев. отъ Матѳея и отъ Луки напечатаны въ Галландовой Библіотекѣ. Альцогъ (S. 137) приводитъ разсматриваемую схолію какъ подлинную.

жду томами и схоліями слишкомъ неважны, а сходство весьма часто столь рѣшительно, что можно скорѣе задаться вопросомъ: дѣйствительно ли это—схоліи, а не краткія извлеченія изъ томовъ [1])? Но схолія на Мѳ. 27, 45., непосредственно предшествующая объясненію Мѳ. 28, 18, обнаруживаетъ предъ нами такія стороны въ процессѣ составленія катенъ, что становится вполнѣ понятно то недовѣріе, съ какимъ относились къ этого рода памятникамъ знаменитые издатели сочиненій Оригена. Эта схолія въ катенахъ (cod. 502) не надписана; но издатель былъ въ правѣ считать ее за толкованіе Оригена [2]), потому что вслѣдъ за цитатою Зах. 14, 6, 7., которой нѣтъ въ его комментаріи, мы читаемъ въ схоліи нѣсколько строкъ, замѣчательно сходныхъ съ словами комментарія. Но далѣе начинается рядъ мыслей, дословно выписанныхъ изъ бесѣды Златоуста. Предполагать, что послѣдній заимствовалъ ихъ у Оригена, нѣтъ никакихъ основаній: разсматриваемая бесѣда Златоуста представляетъ настолько стройное и связное цѣлое, что

---

[1]) Напр. schol. in Matth. 13, 44 col. 294. 296 B. cfr. in Matth. t. 10, 5. 6 p. 447; 845. Слова: «τὰ οὐράνια τοίνυν πράγματα, καὶ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ὥσπερ ἐν εἰκόνι γέγραπται ταῖς γραφαῖς, αἵτινές εἰσιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν· ἢ αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός» читаются и въ томѣ и въ схоліи буквально. Schol. in Matth. 13, 45. 46. cfr. t. 10, 7. 9. p. 449. 452; 849 B. 856. 857. Sch. 13, 47. 48 cfr. t. 10, 12. 13. p. 455—457; 861 B. C. 864 B. 865. Буквально повторяются напр. выраженія: ἐπαινετοὺς καὶ ψεκτοὺς ἐν ταῖς πρὸς τὰ εἴδη τῶν ἀρετῶν ἢ τῶν κακιῶν ἐπιῤῥεπείαις... ἵνα ἕκαστον τῶν ὑπὸ τὴν σαγήνην καλῶν, εἰς τὸ οἰκεῖον τάγμα καταστήσωσι κατὰ τὰ ὀνομαζόμενα ἐνταῦθα αὐτῶν ἀγγεῖα. Sch. 18, 5. 7. cfr. t. 13, 18. 19. 23. p. 596. 597. 602. Schol. 18, 20 col. 300 A. cfr. t. 14, 3. 4. p. 618. 619; 1189 B. 1192 A. Sch. 18, 21 col. 300 BC. cfr. t. 14, 5. p. 620; 1193 AB (аллегорическое толкованіе; выраженіе «ὁ μὲν ἐξ ἀριθμὸς ἐργαστικός τις» есть и въ томѣ и въ схоліи). Schol. 21, 33 col. 300 D 301 AB. cfr. t. 17, 6—9 pp. 772—782 (въ схоліи буквально повторяются многія выраженія n. 6 col. 1488 AB. n. 9 col. 1505 AB. n. 7 col. 1497 B. 1500 ABC. 1501 A. n. 8 col. 1501 B. 1504 A. n. 9 col. 1504 C). Schol. 25, 6 col. 304 C. cfr. ser. comm. in Matth. n. 64 p. 881; 1701 BC. 1702 C.—col. 305 A cfr. comm. ser. n. 63 col. 1701 A.—col. 305 B. cfr. n. 64 p. 882; 1701 D (сходство до буквы). Schol. 27, 11 col. 305 BC. cfr. comm. ser. n. 118 p. 916. 917; 1769. 1770. Schol. 27, 14 col. 305 CD. cfr. comm. ser. n. 119 col. 1771 ABC. Schol. 27, 15 col. 305 D. 308 A. cfr. comm. s. n. 120 col. 1771 CD. Schol. 27, 17 col. 308 A. cfr. comm. s. n. 121 c. 1772 C. Schol. 27, 19 col. 308 BC. cfr. n. 122 col. 1773. 1774.

[2]) Migne, t. 17 col. 308: «Subjungitur non asscripto auctoris nomine. Confer edita Origenis».

трудно допустить, чтобы она была составлена мозаически изъ цитатъ другихъ писателей. Вслѣдъ за словами Златоуста и какъ бы въ поясненіе ихъ выписано нѣсколько строкъ изъ какого-то другаго источника, но несомнѣнно не изъ Оригена [1]). Затѣмъ слѣдуетъ опять нѣсколько строкъ изъ той же бесѣды Златоуста. Такимъ образомъ эта схолія вся состоитъ изъ различныхъ наслоеній; въ ней различаются пять отдѣловъ: а) слова неизвѣстнаго автора, б) Оригена, в) Златоуста, г) неизвѣстнаго и д) опять Златоуста [2]). Неудивительно, поэтому, если въ катенахъ нѣкоторыя объясненія носятъ по три имени авторовъ [3]). А практическій выводъ отсю-

---

[1]) По словамъ этого неизвѣстнаго автора, солнечное затмѣніе во время распятія І. Христа было наблюдаемо Флегонтомъ, который и записалъ этотъ астрономическій фактъ подъ 14-мъ днемъ луннаго мѣсяца. Напротивъ, по словамъ Оригена (comm. ser. n. 134 p. 923; 1782 C), Флегонтъ дѣйствительно наблюдалъ въ царствованіе Тиберія какое-то солнечное затмѣніе, но что оно случилось въ полнолуніе, этого въ своей хроникѣ не отмѣтилъ (sed non signavit in luna plena hoc factum). Это (fortis objectio haec) и заставляетъ Оригена признать, что солнечное затмѣніе во время распятія было явленіе не міровое, а мѣстное, которое было видимо лишь въ окрестностяхъ Іерусалима и—въ крайнемъ случаѣ—не далѣе, какъ въ предѣлахъ Іудеи.

[2]) См. col. 308 CD. 309 AB. Вотъ начальныя и послѣднія слова этихъ отдѣловъ: а) Περὶ ταύτης... ἔσται φῶς (5 строкъ)—неизвѣстнаго. б) Εἰπὼν δὲ... ἐκρεμάσθη (9 строкъ)—Оригена (εἰπὼν δὲ... τῷ φωτί. cfr. comm. ser. n. 134 p. 924; 1785 A. factae sunt tenebrae... manus suas inferre. Ὡς γὰρ αἰγυπτίοις... Πνεύματος. cfr. col. 1785 AB. Item sub Moyse... Spiritus s. Καὶ ἐπεὶ... ἐκρεμάσθη. cfr. col. 1784 CD. Diximus autem... suspendi). в) Τοῦτό ἐστι... τύπος ἦν τούτων. Ἐν μέσῃ δὲ... ἡμέρα ἦν (13 стр.). Cfr. s. Joh. Chrysost. opp. (Migne, s. gr. t. 58) hom. in Matth. 88 col. 775. Τοῦτό ἐστι... ἡμέρα ἦν. г) Καὶ Φλέγων... ἥλιος (12 стр.)—неизвѣстнаго. д) Εἴτε γὰρ... ἠθέλησαν (7 стр.). cfr. Chrysost. ubi supra: Μετὰ γὰρ πάντα... τὸ σκότος ἐκεῖνο. — Недосмотръ издателя въ данномъ случаѣ рѣшительно непостижимъ. Изъ схоліи на Мѳ. 27, 17 видно, что онъ сравнивалъ ее даже съ толкованіями Θеофилакта (есть замѣтка: hinc quaedam videtur hausisse Theophylactus. p. 156 a). Между тѣмъ настоящая схолія почти на половину состоитъ изъ словъ Златоуста, и чтобы открыть этотъ источникъ, достаточно простой справки въ толкованіяхъ, спеціально посвященныхъ евангелію отъ Матѳея, и притомъ въ объясненіи именно на Мѳ. 27, 45. Очевидно это—ошибка не изъ тѣхъ, отъ которыхъ можетъ спасти или счастливая случайность или огромная эрудиція (какъ напр. въ томъ случаѣ, еслибы эти слова взяты были изъ какого нибудь письма, не имѣющаго по своему главному содержанію никакой тѣсной связи съ Мѳ. 27, 45) и потому не можетъ не ослабить въ весьма значительной степени довѣрія къ научному авторитету и тщательности издателя.

[3]) Напр. Ὀλυμπιοδώρου, Ὠριγένους (t. 17 col. 60. 64), Χρυσοστόμου, Ὠριγ.

да—тотъ, что вполнѣ полагаться на свидѣтельство катенъ можно не иначе, какъ напередъ провѣривъ каждую строку предлагаемыхъ ими толкованій.

Послѣ этого нѣтъ особенныхъ основаній довѣрять и подлинности схоліи на Мѳ. 28, 18. Правда, она надписана именемъ Оригена, и это—безспорное преимущество ея предъ разсмотрѣнною выше, на которое можно сослаться какъ на нѣкоторую гарантію ея подлинности; но что́ ручается за то, что это надписаніе,—пусть оно даже будетъ безошибочно,—не относится только къ первымъ строкамъ схоліи, что составитель катенъ не выписалъ остальной ея части изъ другаго писателя, жившаго, быть можетъ, спустя нѣсколько столѣтій послѣ никейскаго собора? Если имя этого писателя здѣсь не обозначено, то въ предшествующей схоліи пропущены имена даже пяти авторовъ. За принадлежность всей схоліи тому автору, изъ котораго взяты первыя ея строки, могло бы ручаться ея содержаніе, еслибы она представляла связное цѣлое; но не такова схолія на Мѳ. 28, 18: въ ней можно намѣтить отъ трехъ до семи отдѣловъ, которые могутъ принадлежать различнымъ писателямъ [1]).

---

(61), Cyrilli, Origenis (119, 125), Origenis, Didymi, Eusebii (114), Origenis, Eusebii, Theodoreti (116).

[1]) Вотъ это примѣрное раздѣленіе схоліи (col. 309 CD):

[A] Τὸ, Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία, καὶ ἐξῆς, εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν νόει. Εἰ δὲ καὶ εἰς τὴν θεότητα... (пробѣлъ въ текстѣ) θεωρεῖν, καὶ οὕτω λήψῃ τὸ Ἐδόθη μοι ἐξουσία ἀντὶ τοῦ Ἐχωρήθη. [Aa?] Ἐδόθη, ἠνέχθη μοι, περὶ τοῦ αὐτεξουσίου ἐπιστεύθην.

[B] (a). Χώραν ἔσχεν ἡ ζωὴ πρῶτον μὲν ἐν τοῖς ἄνω, εἶτα νῦν καὶ ἐν τοῖς κάτω· οὓς θαῤῥοῦντες βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

(b). Εἷς ὁ σώζων, μία ἡ σωτηρία. Εἷς ὁ ζῶν Πατὴρ, καὶ ὁ Υἱὸς, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Εἷς ἐστιν οὗ συναλοιφῇ τῶν τριῶν, ἀλλ' οὐσίᾳ μιᾷ· τρεῖς δὲ ὑποστάσεις τέλειαι ἐν πᾶσι, καὶ κατάλληλοι.

[C] (α) (c.). Κατὰ φύσιν ἐγέννησεν ὁ Πατήρ· διόπερ ὁμοούσιος ἐγεννήθη.

(β). Οὐ σῶμα ὁ Θεός· διὰ τοῦτο οὐκ ἀσαρεῦσιν (forte ἄρα ῥεῦσιν) ἢ κίνησιν ἤ τι τῶν τοιούτων, ἃ ἐν τοῖς σώμασι θεωρεῖται, ὁ Θεὸς ὁ ἀσώματος ἐγέννησεν.

(γ). Ἐνυπόστατος ἡ γέννησις· ἀπετέχθη ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός.

Не имѣя возможности указать, откуда взята эта схолія, мы можемъ лишь сказать, что этихъ словъ нѣтъ ни въ отрывкахъ толкованія Кирилла александрійскаго на ев. отъ Матѳея, ни въ бесѣдахъ Златоуста на Мѳ. 28 гл., ни въ толкованіяхъ Ѳеофилакта болгарскаго и Евѳимія Зигабена на эту главу.

Въ заключеніе слѣдуетъ прибавить, что приписываемые Оригену отрывки нужно принимать за подлинные тѣмъ осторожнѣе, чѣмъ замѣчательнѣе и богаче ихъ догматическое содержаніе. Имя Оригена въ катенахъ нерѣдко обозначалось аббревіатурою Ωρ, но тѣми же самыми буквами обыкновенно отмѣчали и какія нибудь замѣчательныя изреченія. Въ послѣднемъ случаѣ аббревіатура значила „ὡραῖον“, т. е. „прекрасное“ мѣсто. Позднѣйшіе переписчики легко могли перемѣшать смыслъ этихъ знаковъ и прочитать имя Оригена тамъ, гдѣ первоначальный составитель катены видѣлъ только „прекрасное“ выраженіе [1]).

Таково состояніе дошедшихъ до насъ сочиненій Оригена. Какъ на самыя важныя изъ нихъ для нашей цѣли можно указать на слѣдующія:

Комментарій на евангеліе отъ Іоанна. Это сохранившееся на греческомъ языкѣ сочиненіе имѣетъ значеніе первостепеннаго источника. Но, къ сожалѣнію, оно дошло до насъ съ огромными пробѣлами: изъ 39 томовъ его [2]) сохранились только девять [3]). Про-

---

[1]) Этимъ объясняютъ и то, что «Φιλοσοφούμενα» долгое время приписывались Оригену: въ l. 10 c. 21 (32?) этого сочиненія помѣщается исповѣданіе вѣры автора, и здѣсь на полѣ въ парижскомъ манускриптѣ стоитъ замѣтка: Ὡριγένης καὶ Ὡριγένους δόξα. «Es möchte dieselbe (Randglosse),—замѣчаетъ Альцогъ (S. 106), — aus falscher Deutung eines spätern Abschreibers entstanden sein. Auf besonders prägnante Stellen pflegten nämlich Abschreiber am Rande durch das Zeichen $\binom{\text{P}}{\omega}$ = ὡραῖον aufmerksam zu machen. Da jenes Zeichen aber auch die übliche Abkürzung für Origenes war, so dürfte ein späterer Abschreiber jene Abkürzung statt in ὡραῖον in Ὡριγένης aufgelöst haben».— Оригену приписываются еще «prologi in evangelia ss. Matthaei, Lucae et Johannis» на греческомъ языкѣ, изданные Магномъ Крузіемъ (Magnus Crusius) въ 1735 г. Де-ла-Рю по чему-то не принялъ ихъ въ свое изданіе; не перепечаталъ ихъ и Минь. «Прологъ къ ев. отъ Іоанна» перепечатанъ у Редепеннинга въ приложеніи ко 2 тому его монографіи. «Hier findet sich nichts,—говоритъ онъ (I, 336) объ этомъ прологѣ,—was unächt sein müsste». Но содержаніе его таково, что его можно и включить въ кругъ источниковъ и исключить изъ нихъ безъ различія для результата изслѣдованія ученія Оригена о св. Троицѣ.

[2]) Redepenning, I, 330.

[3]) Именно томы 1 и 2 (объясненіе на Іоанн. 1, 1—7), 6 (Іоанн. 1, 19—29), 10 (2, 12—25), 13 (4, 13—54), 19 (неполный; 8, 19—25), 20 (8, 37—53), 28 (11, 39—57) и 32 (13, 2—33). Сохранились еще два довольно значительные по объему, но для даннаго вопроса не имѣющіе цѣнности отрывка изъ 3 и 5 т. (о св. писаніи).

бѣлы падаютъ на главы, столь важныя для нашего вопроса, что не легко рѣшить, гдѣ болѣе данныхъ для изложенія ученія Оригена о Троицѣ: въ сохранившихся томахъ или утраченныхъ [1])?

Столь же цѣнны немногіе отрывки подлиннаго текста или іеронимова перевода книгъ „о началахъ“.

Затѣмъ слѣдуютъ не столь богатые нужными для нашей цѣли данными источники: комментарій на евангеліе отъ Матѳея и восемь книгъ противъ Цельса. На ряду съ этими второстепенными источниками можно поставить и руфиновъ переводъ de principiis.

Источниками третьяго порядка можно считать бесѣды на кн. Іереміи (на греческомъ языкѣ), трактаты „о молитвѣ“ и „увѣщаніе къ мученичеству“ и немногіе достовѣрные отрывки изъ томовъ на различныя св. книги.

Ниже всѣхъ этихъ источниковъ стоятъ греческіе отрывки изъ катенъ и бесѣды въ латинскомъ переводѣ; послѣднее мѣсто принадлежитъ комментарію на посланіе къ Римлянамъ [2]).

---

[1]) Недостаетъ толкованія на такія важныя мѣста, какъ Іоанн. 5, 18—23 (18. искали убить Его іудеи за то, что Онъ... Отцемъ Своимъ называлъ Бога, дѣлая Себя равнымъ Богу. 19. Сынъ ничего не можетъ творить Самъ отъ Себя, если не увидитъ Отца творящаго: ибо что творитъ Онъ, то и Сынъ творитъ также. 23. дабы всѣ чтили Сына, какъ чтутъ Отца); 5, 26 (ибо какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ: такъ и Сыну далъ имѣть жизнь въ Самомъ Себѣ); 5, 32 (есть другой, свидѣтельствующій о Мнѣ); 6, 57 (какъ послалъ Меня живый Отецъ, и Я живу Отцемъ: *такъ* и ядущій Меня жить будетъ Мною); 10, 29—38 (29. Отецъ Мой... больше всѣхъ. 30. Я и Отецъ одно. 33. Іудеи сказали Ему:... хотимъ побить Тебя камнями... за богохульство, и за то, что Ты, будучи человѣкъ, дѣлаешь Себя Богомъ. 34. Іисусъ отвѣчалъ имъ: не написано ли...: Я сказалъ: вы боги? (Пс. 81, 6) 35. Если Онъ назвалъ богами тѣхъ, къ которымъ было слово Божіе, и не можетъ нарушиться писаніе; 36. Тому ли, котораго Отецъ освятилъ и послалъ въ міръ, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказалъ: Я Сынъ Божій? 38. Отецъ во Мнѣ и Я въ Немъ); 14, 3—11 (9. видѣвшій Меня видѣлъ Отца. 11. Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ); 14, 20 (Я въ Отцѣ Моемъ, и вы во Мнѣ, и Я въ васъ); 14, 28 (ибо Отецъ Мой болѣе Меня); 15, 26 (Утѣшитель, котораго Я пошлю вамъ отъ Отца, Духъ истины, который отъ Отца исходитъ); 16, 15 (все, что имѣетъ Отецъ, есть Мое; потому Я сказалъ, что (Духъ) отъ Моего возьметъ, и возвѣститъ вамъ); 17, 3 (да знаютъ Тебя, единаго истиннаго Бога, и посланнаго Тобою Іисуса Христа); 17, 7 (все, что Ты далъ Мнѣ, отъ Тебя есть); 17, 10 (и все Мое Твое, и Твое Мое); 17, 21 (да будутъ всѣ едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ и Я въ Тебѣ, *такъ* и они да будутъ въ Насъ едино).

[2]) Можно поставить вопросъ: не объясняются ли нѣкоторыя разногласія въ

Уже изъ этого перечня источниковъ видно, что систематическій элементъ представленъ въ нихъ довольно слабо. Въ самомъ дѣлѣ имя Оригена окружено традиціоннымъ ореоломъ систематика, но дѣйствительное состояніе его сочиненій далеко не полно отвѣчаетъ тому представленію, къ какому располагаетъ эта упрочившаяся вѣками слава Оригена. Традиціонное представленіе о немъ справедливо лишь въ относительномъ смыслѣ. Можно считать общепризнаннымъ, что даже наиболѣе систематическое изъ сочиненій Оригена, περὶ ἀρχῶν,—и оно довольно далеко отъ идеала систематическаго построенія [1]). Оригенъ былъ писатель съ порывами къ си-

---

ученіи Оригена постепеннымъ развитіемъ и, слѣдовательно, измѣненіемъ его воззрѣній? Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ требовалъ бы, чтобы мы прослѣдили ученіе Оригена въ хронологическомъ порядкѣ его сочиненій. Мы не считаемъ возможнымъ отвѣчать на поставленный вопросъ утвердительно; вызываемая такимъ отвѣтомъ точка зрѣнія на доктрину Оригена неприложима по крайней мѣрѣ къ его ученію о св. Троицѣ: въ общемъ данныя по этому вопросу такъ немногочисленны, что ихъ едва достаточно для сколько нибудь цѣльнаго представленія этого догматическаго отдѣла; раздробить ихъ по различнымъ періодамъ значитъ лишить себя возможности сколько нибудь полнаго изложенія этого догмата въ какой бы то ни было моментъ жизни Оригена; притомъ же нѣчто похожее на дѣйствительное прогрессивное развитіе взгляда Оригена замѣчается едва ли не на одномъ только пунктѣ его ученія,—въ вопросѣ о существѣ Божіемъ. Впрочемъ перечисляемъ важнѣйшія сочиненія Оригена въ хронологическомъ порядкѣ (Huetius, Orig., l. 3, c. 4. de la Rue monita. Thomasius, S. 91. Redepenning, I, 381—389. II, 16. 32. 67—70. 130. 189. 191. 256):

Между 223 и 230 гг. въ Александріи написаны 1—5 томы на ев. отъ Іоанна, комментарій на книгу Бытія, сочиненіе «о началахъ». Между 235—238 гг. при Максиминѣ написано «увѣщаніе къ мученичеству»; въ это время Оригенъ писалъ уже свой 22 томъ на ев. отъ Іоанна. Около 240 г. написано сочиненіе «о молитвѣ». При Филиппѣ арабѣ (444—449) написаны комментаріи на посланіе къ Римлянамъ (ок. 446) и на евангеліе отъ Матѳея (въ это время комментарій на ев. отъ Іоанна былъ уже законченъ) и книги противъ Цельса. Всѣ бесѣды Оригена произнесены позже 445 г.

[1]) Thomasius, 83. 84... zeigt schon die Reihenfolge der Kapitel, das ihm (περὶ ἀρχῶν) die dazu nöthige Ordnung und Einheit fehle. Die einzelnen Lehren sind keineswegs nach dem innern Zusammenhang, den sie im Geiste des Verfassers haben, entwickelt; ihre Verbindung ist häufig eine ganz äusserliche und willkührliche... vermisst man doch, wie überhaupt in jener Zeit, so auch an diesem Werke das Logische sehr, und muss gestehen, dass es ihm wenigstens in formeller Hinsicht nicht gelungen sey, die Aufgabe... zu lösen; ein systematisches Ganzes bildet es nicht. Redepenning, I, 399. Im einzelnen fehlt es nicht an

стематизаціи, но фактически онъ всегда оставался не систематикомъ, а экзегетомъ. Что большая часть его сочиненій—экзегетическаго характера, это не простая случайность: даже и тамъ, гдѣ Оригенъ, повидимому, выступаетъ какъ систематизаторъ, онъ нерѣдко даетъ только комментарій. Такъ напр. глава „о Христѣ“ (т. е. о второмъ Лицѣ св. Троицы) въ книгѣ „о началахъ“ представляетъ въ сущности объясненіе на слѣдующій рядъ текстовъ: „Господь создалъ Меня (Премудрость) началомъ путей Своихъ“ [1]), перворожденный всей твари“ [2]), „въ началѣ было Слово“ [3]). „Я путь и истина и жизнь и воскресеніе“ [4]), „образъ Бога невидимаго“ [5]), „сіяніе славы и образъ ипостаси Его“ [6]), „Премудрость — испареніе силы Божіей, чистое изліяніе вседержавной славы Его, сіяніе вѣчнаго свѣта, чистое зеркало дѣйствія Его и образъ благости Его“ [7]). Конечно догматическое воззрѣніе Оригена предносилось его мысли какъ стройное цѣлое, но оно не нашло удовлетворительнаго съ формальной сторочы выраженія въ его сочиненіяхъ: здѣсь его система составляетъ лишь искомое, а не является какъ данное. И ученіе о св. Троицѣ у Оригена имѣетъ систематическій характеръ, дано въ связной формѣ, если подъ этимъ разумѣть связь между двумя-тремя отдѣльными положеніями; но эти обломки стройнаго цѣлаго разсѣяны въ различныхъ сочиненіяхъ, и многіе изъ нихъ не имѣютъ на себѣ ясныхъ признаковъ, по ко-

---

Unbestimmtheit und Schwankungen... und ähnlichen Mängeln, welche dem strengen systematischen Vortrage fremd sind. Und doch ist das Werk, als erster Versuch eines Systems, von unberechenbarer Bedeutung.

[1]) Притч. 8, 23. de princ. 1, 2, n. 2.

[2]) Колосс. 1, 15.

[3]) Іоанн. 1, 1. n. 3.

[4]) Іоанн. 14, 6; 11. 25. n. 4.

[5]) Колосс. 1, 15. n. 6.

[6]) Евр. 1, 3. nn. 7. 8 (по цифрѣ на эпитетъ).

[7]) Прем. Сол. 7, 25. nn. 9—13 (по цифрѣ на каждый изъ пяти эпитетовъ). Впрочемъ этотъ пріемъ есть черта, общая и другимъ сочиненіямъ Оригена систематическаго характера. Такъ напр. почти треть трактата «о молитвѣ» представляетъ комментарій на молитву Господню. Въ книгахъ противъ Цельса Оригенъ не могъ быть систематизаторомъ въ строгомъ смыслѣ слова: онъ опровергалъ сочиненіе Цельса шагъ за шагомъ, т. е. держался въ сущности той же манеры экзегета.

торымъ можно было бы опредѣлить ихъ мѣсто въ цѣломъ. Неудобства реставраціи этой системы осложняются еще тѣмъ, что въ различныхъ сочиненіяхъ Оригена встрѣчаются мысли въ различныхъ фазисахъ ихъ развитія, какъ доведенныя до своего высшаго пункта, такъ и остановившіяся на переходной ступени; что философскій элементъ системы далеко не вездѣ приведенъ въ гармонію съ богословскимъ, и на ряду съ болѣе абстрактными представленіями перваго порядка стоятъ болѣе конкретныя, непосредственно примыкающія къ чисто церковному воззрѣнію. Наконецъ—и это не маловажный недостатокъ въ сочиненіяхъ Оригена—онъ не выработалъ опредѣленной терминологіи или по крайней мѣрѣ не выдерживаетъ ее строго. Этотъ недостатокъ особенно даетъ себя чувствовать въ ученіи о второмъ Лицѣ св. Троицы [1]).

Изъ всего сказаннаго ясно, что при настоящемъ состояніи источ-

---

[1]) Свой трактатъ о второмъ Лицѣ св. Троицы въ de princ. 1, 2, 1 p. 53; 130 Оригенъ начинаетъ такими словами: primo illud nos oportet scire, quod aliud est in Christo deitatis ejus natura, quod est unigenitus Filius Patris: et alia humana natura, quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit. Propter quod videndum primo est, quid sit unigenitus Filius Dei, qui multis quidem et diversis nominibus pro rebus vel opinionibus appellantium nuncupatur. Послѣ этого не всего ли естественнѣе ожидать, что Оригенъ будетъ выбирать названія для втораго Лица осторожно, сообразно ихъ внутреннему смыслу, что онъ будетъ избѣгать по крайней мѣрѣ такихъ выраженій, которыя не указываютъ опредѣленно на божескую или человѣческую природу во Христѣ? Не ясно ли и то, что въ самомъ названіи «Христосъ» для Оригена объединяются обѣ природы, и Сынъ Божій и человѣкъ, что оно, слѣдовательно, при данной цѣли неточно? И однако же эта самая глава, въ которой несомнѣнно идетъ рѣчь о Христѣ не какъ о человѣкѣ, а какъ о Сынѣ Божіемъ, или лучше второмъ Лицѣ св. Троицы (такъ какъ сар. 1—de Deo, сар. 3—de Spiritu s.), надписывается «de Christo». Что это не произволъ Руфина, а выраженіе подлиннаго текста, объ этомъ ясно говоритъ Фотій (cod. 8. ἔστι δὲ ὁ μὲν πρῶτος αὐτῷ μεμυθολογημένος λόγος (περὶ ἀρχῶν) περὶ Πατρὸς καὶ, ὡς ἐκεῖνός φησι, περὶ Χριστοῦ καὶ περὶ ἁγίου Πνεύματος). То же повторяется и въ другихъ мѣстахъ. Напр. in Matth. t. 15, 31 p. 698; 1345 настоящій вѣкъ противополагается, какъ нѣчто кратковременное, вѣчной жизни начальной Троицы, жизни Отца, и Христа, и Св. Духа (см. стр. 171 пр. 2); in Matth. t. 17, 2 p. 766; 1477 αἱ ἐν Χριστῷ κτισθεῖσαι ἐξουσίαι (Coloss. 1, 16); in Joh. t. 1, 40 p. 41. 93. δημιουργὸν μὲν ἐκλαβόντες τὸν Χριστόν. Очевидно, во всѣхъ этихъ случаяхъ имя «Христосъ» употребляется для означенія только божеской природы безъ всякаго отношенія къ человѣческой. Повидимому еще тѣснѣе отношеніе къ воплощенію Бога Сына выражается въ другомъ Его имени,—«Спаситель»; однако же и это названіе

никовъ едвали какой нибудь опытъ изложенія ученія Оригена о св. Троицѣ можетъ имѣть притязаніе на совершенную полноту, на объясненіе всего темнаго безъ натяжекъ и произвола, что въ особенности при систематизаціи этого догматическаго отдѣла произвольныя предположенія неизбѣжны; такъ что на болѣе твердой почвѣ стоитъ то сужденіе о немъ, которое отправляется не отъ освѣщенія частныхъ положеній съ точки зрѣнія основной идеи догматической системы Оригена, а отъ анализа ихъ содержанія, какъ оно дано въ самомъ памятникѣ. Перенося въ эту область центръ тяжести, нельзя конечно реставрировать данный отдѣлъ въ такомъ стройномъ видѣ, нельзя такъ увѣренно освѣтить всѣ разнородные пункты одинаковымъ свѣтомъ, какъ при противоположной методѣ; но можно сохранить за собою то безспорное преимущество, что элементъ неизвѣстнаго не получитъ особенно важнаго значенія и недостаточно широкое и равномѣрное освѣщеніе будетъ менѣе искусственно.

означаетъ нерѣдко только божество Христа внѣ отношенія къ человѣчеству; in Jerem. h. 9, 4 p. 182; 357. 358. ἀεὶ γεννᾶται ὁ Σωτήρ. in Joh. t. 6, 23 p. 139. 268. ἐχαρίσατο τῷ Σωτῆρι ὡς μετ' αὐτὸν δευτέρῳ καὶ Θεῷ Λόγῳ τυγχάνοντι, δι' ὅλης ἐφθακέναι τῆς κτίσεως. Cfr. in Joh. t. 1, 42 p. 47; 104. Даже имя «Іисусъ» иногда употребляется для означенія только божества Христа. in Isa. h. 1, 2 p. 107; 221. Quae sunt ista duo seraphim (которыхъ видѣлъ Исаія)? Dominus meus Jesus et Spiritus s. Не думаемъ, что это—неточность, допущенная Іеронимомъ, такъ какъ аналогичный примѣръ представляетъ in Joh. t. 1, 11 p. 12; 41. πλῆθος ἀγαθῶν ἐστιν Ἰησοῦς, между тѣмъ какъ подъ «благами» разумѣются божескія опредѣленія Его природы. Практическій выводъ изъ этихъ примѣровъ—тотъ, что всякую попытку отклонить какое либо выраженіе Оригена о второмъ Лицѣ св. Троицы на томъ только основаніи, что онъ говоритъ не о Сынѣ Богѣ Словѣ, а объ Іисусѣ Христѣ Спасителѣ,—можно отвергать какъ несостоятельную.—Какъ на выдающійся примѣръ нарушенія требованій системы, можно указать на первый томъ толкованія на ев. отъ Іоанна. Здѣсь Оригенъ разсматриваетъ безъ всякаго порядка различныя названія втораго Лица, именно: Слово, Премудрость, свѣтъ міру, воскресеніе, путь, истина, жизнь, дверь, царь и пастырь добрый, учитель и Господь, Сынъ, истинная виноградная лоза, хлѣбъ жизни, алфа и омега... умилостивленіе, премудрость, правда, жезлъ. Это тѣмъ болѣе странно, что въ томъ же томѣ (n. 22 p. 20; 56 sq.) Оригенъ признаетъ, что эти названія—различнаго порядка, и одними изъ нихъ опредѣляется второе Лице въ Себѣ Самомъ, другими—въ Своемъ отношеніи къ міру и падшему человѣку,—и однако не дѣлаетъ попытки съ этой точки зрѣнія классифицировать различныя опредѣленія Сына Божія.

Ученіе о Богѣ вообще въ системѣ Оригена составляетъ необходимую часть его ученія о Троицѣ: Богъ и Отецъ въ воззрѣніи Оригена тождественны, и потому ученіе о Богѣ есть въ сущности ученіе о первомъ Лицѣ св. Троицы и въ этомъ отдѣлѣ догматики Оригена положено основаніе всего ученія о Троицѣ въ его свѣтлыхъ и темныхъ сторонахъ.

Для богословской системы, до извѣстной степени умозрительной, имѣетъ важное значеніе исходная точка, основной признакъ въ понятіи о Богѣ, данный прежде другихъ и опредѣляющій ихъ внутреннее отношеніе между собою. Оригенъ рѣшительно нигдѣ не дѣлаетъ такого анализа понятія о Божествѣ, который привелъ бы къ такому центральному признаку [1]). Есть мѣста, гдѣ. такимъ признакомъ является, повидимому, опредѣленіе Бога какъ сущаго [2]); но въ трактатѣ о Богѣ въ сочиненіи „о началахъ“ съ характеромъ первоначальности представляется болѣе простое понятіе о Богѣ какъ началѣ [3]). Этому опредѣленію слѣдуетъ отдать преимущество уже потому, что оно встрѣчается въ сочиненіи наиболѣе систематическомъ и притомъ стоитъ въ прямомъ отношеніи къ важному, основному вопросу о существѣ Божіемъ. Примемъ понятіе начала за исходный пунктъ въ изложеніи ученія Оригена.

Опредѣленіе Бога въ Самомъ Себѣ какъ начала имѣетъ тотъ смыслъ, что Богъ есть первое мыслимое и существующее, или—по энергичному выраженію Оригена — „Богъ — поистинѣ изъ ничего“ [4]). Этимъ предрѣшается вопросъ о существѣ Его. Опредѣ-

---

[1]) Въ comment. in psalm. p. 513; 1053 Оригенъ представляетъ нѣсколько опредѣленій понятія «Богъ», сдѣланныхъ языческими философами (напр. ζῶον ἄφθαρτον καὶ ἀγέννητον, καὶ πρῶτος βασιλεὺς, ἣν ἔχει χώραν ὁ σύμπας κόσμος или ζῶον ἀθάνατον, λογικὸν, καθ' αὑτὸ ὄν), но этимъ сводомъ дѣло и ограничивается.

[2]) de orat. 24 p. 236; 492. ὄνομα τοίνυν ἐστὶ κεφαλαιώδης προσηγορία τῆς ἰδίας ποιότητος τοῦ ὀνομαζομένου παραστατική... Ἐπὶ δὲ Θεοῦ, ὅστις αὐτός ἐστιν ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἀεὶ τυγχάνων, ἓν ἐστιν ἀεὶ τὸ οἱονεὶ καὶ ἐπ' αὐτοῦ ὄνομα, τὸ, ὤν, ἐν τῇ Ἐξόδῳ εἰρημένον, ἤ τι οὕτως ἂν λεχθησόμενον. То же въ in 1 Reg. h. 1, 11 p. 488; 1008 (см. ниже).

[3]) de princ. 1, 1, 6 p. 51. ib. 4, 27 p. 89 (стр. 192 пр. 1, стр. 193 пр. 1).

[4]) contra Cels. 6, 65 p. 682; 1397. ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα (Rom. 11, 30)... Ἀληθῶς δὲ ἐξ οὐδενὸς ὁ Θεός. Это выраженіе можно считать самою точною формулою божественной самобытности (въ отношеніи къ

леніе Бога какъ начала постулируетъ къ безусловной простотѣ существа Его. Если Богъ есть нѣчто сложное, то Онъ можетъ дѣлиться на части; но тогда уже нельзя будетъ сказать, что Онъ—начало, что Онъ—изъ ничего: Онъ будетъ состоять изъ простѣйшихъ частицъ, и каждая изъ нихъ будетъ первоначальнѣе Бога, будетъ Его началомъ [1]). Понятіе простоты можетъ быть выражено и въ другой формѣ. Богъ не можетъ быть частью: часть достигаетъ своей цѣли, закончена лишь въ цѣломъ, а сама по себѣ несовершенна (ἀτελές). А болѣе глубокое разсмотрѣніе вопроса покажетъ, что Богъ собственно не можетъ быть и цѣлымъ: цѣлое состоитъ изъ частей, а каждая изъ нихъ въ отдѣльности не равна цѣлому [2]); между тѣмъ въ существѣ безусловно простомъ не должно быть никакого неравенства. Слѣдовательно Богъ долженъ быть мыслимъ какъ нераздѣльный въ высшей степени, чѣмъ недѣлимость части, и какъ единый въ болѣе строгомъ смыслѣ, чѣмъ единство цѣлаго: Богъ есть абсолютная монада, совершеннѣйшее единство (энада) [3]). Понятно, въ какомъ смыслѣ долженъ быть рѣшенъ вопросъ о существѣ Божіемъ: здѣсь,—какъ думалъ, Оригенъ въ первый періодъ своей дѣятельности,—предстоитъ выборъ между двумя альтернативами: Богъ есть или матеріальное тѣло или безтѣлесенъ [4]). Но матеріальное тѣло, — будь это даже самая тончайшая матерія,—какъ пространственно протяженное, не можетъ быть недѣлимымъ и несложнымъ; слѣдовательно Богъ по существу Сво-

---

первому Лицу). Cfr. S. Gregor. Theol. orat. 20 n. 7 (l. c. ap. Staudenmaier, Christliche Dogmatik. Freiburg im Breisgau. 1844. I, 588). ἄναρχος οὖν ὁ Πατήρ· οὐ γὰρ ἑτέρωθεν αὐτῷ, οὐδὲ παρ' ἑαυτοῦ τὸ εἶναι.

[1]) de princ. 1, 1, 6 p. 51; 126. Deum vero, qui omnium est principium, compositum esse non est putandum; ne forte priora ipso principio inveniantur elementa esse, ex quibus compositum est omne, quidquid illud est, quod compositum dicitur.

[2]) c. Cels. 1, 23 p. 341; 701. πάντα γὰρ μέρη κόσμου, οὐδὲν δὲ μέρος ὅλου Θεός. Δεῖ γὰρ εἶναι τὸν Θεὸν μὴ ἀτελῆ, ὥσπερ ἐστὶ τὸ μέρος ἀτελές. Τάχα δὲ βαθύτερος λόγος δείξει, ὅτι κυρίως Θεὸς ὥσπερ οὐκ ἔστι μέρος, οὕτως οὐδὲ ὅλον, ἐπεὶ τὸ ὅλον ἐκ μερῶν ἐστι· καὶ οὐκ ἐρεῖ λόγος παραδέξασθαι τὸν ἐπὶ πᾶσι Θεὸν εἶναι ἐκ μερῶν, ὧν ἕκαστον οὐ δύναται ὅπερ τὰ ἄλλα μέρη. Clement. alex. Strom. 5, 12, 695 (см. стр. 78 пр. 3).

[3]) de princ. 1, 1, 6 (см. пр. 1).

[4]) de princ. praef. n. 9 (см. стр. 137 пр. 1).

ему безтѣлесенъ [1]). До сихъ поръ въ рѣшеніи вопроса о существѣ Божіемъ Оригенъ не выступаетъ изъ той колеи, которая проложена еще языческою философіею; Плотинъ разсуждалъ точно также; Климентъ александрійскій высказалъ много сроднаго. Но на данномъ пунктѣ Оригенъ расходится съ тѣмъ направленіемъ, которому слѣдовалъ Плотинъ. Въ словахъ: „Богъ безтѣлесенъ“ заключается у Оригена больше, чѣмъ простое отрицаніе матеріальности: въ нихъ дано положительное и весьма содержательное понятіе о Богѣ: какъ безтѣлесный, Онъ можетъ быть только духомъ, существомъ интеллектуальнымъ, абсолютнымъ умомъ [2]). Для Оригена эти опредѣленія имѣютъ конкретный смыслъ: Богъ есть духъ, т. е. существо, дѣйствительно мыслящее и самосознающее, что весьма близко отвѣчаетъ

---

[1]) de princ. 4, 27 p. 189; 401. illa vero substantia Trinitatis, quae principium est et causa omnium,—neque corpus, neque in corpore esse credenda est (cfr. de orat. 23 p. 234; 488. μὴ ἐᾶν τινα ἐν σωματικῷ τόπῳ (= σχήματι, τοπικῶς) εἶναι τὸν Θεόν· ἐπεὶ τούτῳ ἀκόλουθόν ἐστι καὶ σῶμα αὐτὸν εἶναι λέγειν· ᾧ ἕπεται δόγματα ἀσεβέστατα, τὸ διαιρετὸν, καὶ ὑλικὸν, καὶ φθαρτὸν αὐτὸν εἶναι ὑπολαμβάνειν), sed ex toto incorporea.

Въ другихъ мѣстахъ Оригенъ отвергаетъ предположеніе о матеріальности существа Божія на томъ основаніи, что въ такомъ случаѣ приходилось бы мыслить Бога подлежащимъ не только измѣненію (τρεπτὸν, καὶ δι' ὅλων ἀλλοιωτὸν, καὶ μεταβλητόν), но и разрушенію (ἀπαξαπλῶς δυνάμενον φθαρῆναι). c. Cels. 1, 21 p. 339; 697. de orat. 23 p. 234; 488. in Joh. t. 13, 21 p. 231; 433. in Rom. 3, 1 p. 503; 927. Первою посылкою въ этой аргументаціи служитъ общее всѣмъ понятіе о Богѣ (c. Cels. 3, 40 p. 473; 972. ἀλλ' ἡ κοινὴ ἔννοια ἀπαιτεῖ ἐννοεῖν, ὅτι Θεὸς οὐδαμῶς ἐστιν ὕλη φθαρτή) или широкій признакъ совершенства, но никакъ не опредѣленіе Бога какъ principium,—ясное доказательство, что Оригенъ не всегда видѣлъ въ послѣднемъ понятіе основное и первоначальное.

[2]) de princ. 1, 1, 6 p. 51; 125. non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis (cfr. ibid. 1, 1, 5 p. 51; 124. omnia intellectualia, id est incorporea) natura simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens; uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur (cfr. c. Cels. 1, 23. стр. 192 пр. 2), sed ut sit ex omni parte μονάς, et ut ita dicam ἑνάς, et mens, ac fons ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est... Natura illa simplex et tota mens ut moveatur vel operetur aliquid, nihil dilationis aut cunctationis habere potest, ne per hujusmodi adjunctionem circumscribi vel inhiberi aliquatenus videatur divinae naturae simplicitas, uti ne quod est principium omnium compositum inveniatur et diversum, et sit multa, non unum... Quia autem mens non indigeat loco, ut secundum naturam suam moveatur, certum est etiam ex nostrae mentis contemplatione.

современному понятію „личный духъ“ [1]). Тѣхъ затрудненій, которыя заставили Плотина отрицать мышленіе въ единомъ, Оригенъ или не сознавалъ или не признавалъ и благодаря этому составилъ понятіе о Богѣ, значительно отличающееся отъ неоплатоническаго ученія о единомъ [2]).

На такомъ опредѣленіи существа Божія Оригенъ въ раннихъ своихъ сочиненіяхъ и останавливался; но впослѣдствіи онъ при-

---

[1]) До какой степени мышленіе и самосознаніе, какъ дѣйствительный фактъ, тѣсно соединено съ представленіемъ Оригена о Богѣ, это видно и изъ сопоставленія ума Божія съ умомъ человѣка, личнаго духа, но всего полнѣе обнаруживается въ томъ, что, исходя именно изъ этого представленія о мышленіи, какъ необходимомъ признакѣ божественной природы, Оригенъ сталъ въ весьма своеобразное отношеніе къ понятію о безконечномъ, или—точнѣе—безграничномъ (ἄπειρον). Философія того времени смѣло полагала, что первое начало безгранично (см. стр. 28 пр. 2); Климентъ александрійскій также приписывалъ Богу это опредѣленіе. Оригенъ отнесся къ нему отрицательно. По самой природѣ мышленія,—думалъ онъ,—все безграничное, какъ заключающее въ себѣ элементъ неопредѣленности, непознаваемо; слѣдовательно и Богъ, если бы Онъ былъ безграниченъ по Своему существу и силѣ, не могъ бы познавать Самого Себя, равно какъ и Его дѣла остались бы внѣ сферы Его вѣдѣнія, еслибы они были безграничны, безчисленны. Напротивъ, Богъ все сотворилъ по числу и мѣрѣ. Just. ep. ad Men. (Migne, s. gr. t. 86 col. 981. cfr. de princ. 4, 35). μηδεὶς δὲ προσκοπτέτω τῷ λόγῳ, εἰ μέτρα ἐπιτίθεμεν καὶ τῇ τοῦ Θεοῦ δυνάμει. Ἄπειρα γὰρ περιλαβεῖν τῇ φύσει ἀδύνατον τυγχάνει. Ἅπαξ δὲ πεπερασμένων ὄντων, ὧν περιδράττεται αὐτὸς ὁ Θεὸς, ἀνάγκη ὅρον εἶναι μέχρι πόσων πεπερασμένων διαρκεῖ. de princ. 2, 9, 1 p. 97; 225 (ex Justin. ep.). πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ λεκτέον, καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον. Ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεῖα δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν· τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον. Πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα ὧν ἐδύνατο περιδράξασθαι, καὶ συγκροτεῖν ὑπὸ τὴν αὑτοῦ πρόνοιαν. in Matth. t. 13, 1 p. 569; 1089. εἰ μὴ φθείρεται ὁ κόσμος, ἀλλ' ἐπ' ἄπειρον ἔσται, οὐκ ἔσται ὁ Θεὸς εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν· Ἀλλ' εἰ ἄρα ἀνὰ μέρος, ἤτοι ἕκαστον εἴσεται πρὶν γενέσεως αὐτοῦ, ἤ τινα, καὶ μετὰ ταῦτα πάλιν ἕτερα· ἄπειρα γὰρ τῇ φύσει οὐχ οἷόν τε περιλαμβάνεσθαι τῇ περατοῦν πεφυκυίᾳ τὰ γινωσκόμενα γνώσει. τούτῳ δὲ ἀκολουθεῖ μηδὲ προφητείας δύνασθαι γενέσθαι περὶ πάντων ὡντινωνοῦν, ἅτε ἀπείρων ὄντων τῶν πάντων. in Matth. comm. ser. n. 55 p. 874; 1687. unumquodque autem eorum quae (Deus) praefinit, non ab experibili [= ἐκ τοῦ ἀπείρου?] praefinit: non possibile est enim hoc. Такимъ образомъ Оригенъ остался во всю жизнь вѣренъ этому воззрѣнію, сложившемуся исключительно подъ вліяніемъ убѣжденія, что Богъ есть существо дѣйствительно мыслящее.

[2]) Въ единомъ Плотина нѣтъ ни мысли, ни движенія, ни энергіи (см. стр. 28. 32. 36); живой и личный Богъ Оригена есть умъ и производитъ движенія и дѣйствія (operatur = ἐνεργεῖ) сообразныя съ Своею природою (см. стр. 193 пр. 2).

шелъ къ мысли, что при рѣшеніи этого вопроса возможна третья альтернатива; дилемма развилась въ трилемму, радикально измѣняющую самую постановку вопроса: Оригенъ задавалъ себѣ вопросъ уже не о томъ только, матеріаленъ ли Богъ по существу Своему или безтѣлесенъ,—онъ спрашивалъ: можно ли вообще говорить о существѣ Божіемъ? Богъ не выше ли всякаго существа? Въ позднѣйшихъ своихъ трудахъ Оригенъ замѣтно склоняется къ этой третьей альтернативѣ, къ мысли, что Богъ выше существа и ума. Въ этомъ случаѣ Оригенъ руководится не опасеніемъ только, что съ понятіемъ „существо“ (οὐσία) нѣкоторые, можетъ быть, соединяютъ представленіе о чемъ-то тѣлесномъ, но главнымъ образомъ желаніемъ—остаться вѣрнымъ опредѣленію Бога какъ монады-энады, которое ставило Его внѣ ряда другихъ существъ. Приписать Богу существо значило бы подвести Его подъ одну категорію съ другими, включить Его какъ часть въ высшее логическое цѣлое. Отрицаніе Оригена направляется, такимъ образомъ, не противъ понятія о существѣ, а противъ идеи участія въ существѣ. „И въ существѣ Богъ не имѣетъ участія: ибо скорѣе Ему причастны другіе, чѣмъ Онъ причастенъ чему нибудь. И Спаситель нашъ

---

[1]) Въ сочиненіи «о началахъ» (l. 4, 36 p. 194; 411 ex vers. Hieron.) Оригенъ позволяетъ себѣ даже сказать, что «intellectualem rationabilemque naturam sentit Deus, et unigenitus Filius ejus et Spiritus s.: sentiunt angeli... sentit interior homo. Ex quo concluditur Deum et haec quodammodo unius esse substantiae. Но въ in Joh. t. 13, 21 p. 230; 432 Оригенъ ставитъ вопросъ о существѣ Божіемъ уже въ формѣ трилеммы (πολλῶν πολλὰ περὶ τοῦ Θεοῦ ἀποφηναμένων, καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ὥστε τινὰς μὲν εἰρηκέναι καὶ αὐτὸν σωματικῆς φύσεως λεπτομεροῦς καὶ αἰθερώδους, τινὰς δὲ ἀσωμάτου, καὶ ἄλλους ὑπερέκεινα οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει, ἄξιον ἡμᾶς ἰδεῖν εἰ ἔχομεν ἀφορμὰς ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν πρὸς τὸ εἰπεῖν τι περὶ οὐσίας Θεοῦ), но самъ останавливается на второмъ мнѣніи: Богъ есть существо духовное. А въ in Joh. 19, 1 p. 287; 536 онъ говоритъ: τῇ οὐσίᾳ, ἢ τῇ ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει καὶ φύσει τοῦ Θεοῦ. C. Cels. 7, 38 p. 720; 1473. νοῦν τοίνυν, ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἁπλοῦν, καὶ ἀόρατον, καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὅλων Θεόν. Cfr. exhort. ad mart. 47 p. 307; 629 πρὸς τὰ νοητὰ καὶ τὸν ἐπέκεινα τῶν νοητῶν Θεόν. Вѣроятно подобная же мысль заключается и въ предшествующихъ словахъ: «ἐπέκεινα νοῦ»; во всякомъ случаѣ едвали возможно допустить, что ими Оригенъ отрицаетъ мышленіе въ Богѣ, такъ какъ въ комментаріи на ев. отъ Матѳея, написанномъ не задолго до книгъ противъ Цельса, Оригенъ считаетъ мышленіе несомнѣнною принадлежностью существа Божія.

не участвуетъ въ правдѣ, но есть правда, и Ему, какъ правдѣ, причастны праведные. Вообще вопросъ о существѣ, особенно же о существѣ въ собственномъ смыслѣ, т. е. существѣ нематеріальномъ и неизмѣнномъ,—есть вопросъ сложный и трудный. Не легко рѣшить, выше ли существа по достоинству и силѣ Богъ, подающій существо тѣмъ, которымъ Онъ подаетъ его чрезъ Слово, а также и самому Слову, или и Самъ Онъ—существо, хотя по природѣ невидимъ и безтѣлесенъ. Нужно также разслѣдовать и то, не слѣдуетъ ли называть существомъ существъ, идеею идей и началомъ Единороднаго, а Отца Его и Бога считать выше всего этого“ [1]).

Такимъ образомъ въ позднѣйшій періодъ своей дѣятельности Оригенъ приходитъ къ опредѣленію существа Божія [2]) настолько утонченному, что можно опасаться, какъ бы оно не представило серьезнаго препятствія для правильной постановки ученія о св. Троицѣ [3]). Можно цѣнить въ этомъ воззрѣніи тонкость мысли, напоминающую высшаго представителя неоплатонической философіи; но это сближеніе съ неоплатонизмомъ въ столь важномъ вопросѣ составляетъ далеко не благопріятное предзнаменованіе для ученія о второмъ Лицѣ, такъ какъ философія неоплатониковъ клонилась вовсе не къ признанію равенства втораго начала съ первымъ, а къ противоположной цѣли.

Понятіе „существо“ въ древности слабо разграничивалось отъ

---

[1]) c. Cels. 6, 64 p. 681; 1396. Богу не только несвойственны такія состоянія, какъ гнѣвъ или сонъ, Богъ не только не имѣетъ ни формы ни цвѣта (οὐ μετέχει σχήματος ὁ Θεὸς ἢ χρώματος), ἀλλ᾽ οὐδ᾽ οὐσίας μετέχει ὁ Θεός· μετέχεται γὰρ μᾶλλον ἢ μετέχει· καὶ μετέχεται ὑπὸ τῶν ἐχόντων Πνεῦμα Θεοῦ. Καὶ ὁ Σωτὴρ ἡμῶν οὐ μετέχει μὲν δικαιοσύνης· δικαιοσύνη δὲ ὤν, μετέχεται ὑπὸ τῶν δικαίων. Πολὺς δ᾽ ὁ περὶ τῆς οὐσίας λόγος καὶ δυσθεώρητος· καὶ μάλιστα, ἐὰν ᾖ κυρίως οὐσία ἢ ἑστῶσα καὶ ἀσώματος ἢ· ἵν᾽ εὑρεθῇ, πότερον ἐπέκεινα οὐσίας ἐστὶ πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὁ Θεὸς μεταδιδοὺς οὐσίας οἷς μεταδίδωσι κατὰ τὸν ἑαυτοῦ Λόγον καὶ αὐτῷ Λόγῳ· ἢ καὶ αὐτός ἐστιν οὐσία, πλὴν τῇ φύσει ἀόρατος λέγεται... Ζητητέον δὲ καὶ εἰ οὐσίαν μὲν οὐσιῶν λεκτέον, καὶ ἰδέαν ἰδεῶν, καὶ ἀρχὴν, τὸν Μονογενῆ καὶ Πρωτότοκον πάσης κτίσεως. ἐπέκεινα δὲ πάντων τούτων τὸν Πατέρα αὐτοῦ καὶ Θεόν.

[2]) c. Cels. 4, 14 p. 510. ἡ φυσικὴ ἔννοια τοῦ Θεοῦ.

[3]) Такое затрудненіе могло представить и встрѣчающееся у Оригена опредѣленіе природы Отца какъ «нерожденной».

понятія „бытія“. Плотинъ, одинъ изъ самыхъ послѣдовательныхъ мыслителей древности, представлялъ и „существо“ и „сущее“ подъ нѣкоторыми общими признаками и смѣшивалъ то и другое [1]). И для Оригена это не были строго раздѣльныя между собою понятія [2]), переходъ отъ „существа“ къ „бытію“ Божію могъ совершиться незамѣтно. — По Своему бытію Богъ есть Сущій (ὁ ὤν), т. е., какъ начало непроисшедшее, никому не обязанное бытіемъ своимъ, только одинъ Богъ истинно существуетъ, обладаетъ бытіемъ и жизнію въ собственномъ смыслѣ. „Нѣтъ другаго (non est), кромѣ Тебя. Только Ты одинъ существуешь (es),—Ты, кому ни отъ кого не дано то, что Ты существуешь. Ибо всѣ мы, т. е. вся тварь, не существовали, пока не были созданы... И такъ какъ нѣкогда насъ не было, то лишь въ неточномъ смыслѣ можно сказать о насъ, что мы существуемъ... Но одинъ Богъ есть: Онъ всегда имѣлъ то, что́ Онъ есть, и не получилъ начала Своему существованію“. Наконецъ и Самъ Богъ никогда не сказалъ бы, что ὁ ὤν есть Его имя, еслибы въ ряду тварей что нибудь могло называться сущимъ. „Но Онъ зналъ, что существуетъ Онъ одинъ, а твари отъ Него получили бытіе“ [3]).

---

[1]) См. стр. 28 прим. 2. 3.

[2]) in 1 Reg. 1, 11 p. 488; 1008. Quid est quod dicit, «non est praeter te», (1 Reg. 2, 2) non plane capio. Si dixisset, non est Deus praeter te, vel non est creator praeter te, vel tale aliquid addidisset, nihil requirendum videbatur. Судя по этому вступленію, можно ожидать, что рѣчь будетъ вращаться въ области понятія чистаго бытія (existentia) въ отличіе отъ существа и его качествъ (essentia). Но Оригенъ продолжаетъ: nunc autem quia dicit, «non est praeter te», mihi hoc videtur in loco designari, nihil eorum quae sunt, hoc ipsum quod sunt naturaliter habere. Далѣе встрѣчаются выраженія: «quod es, si dicatur de nobis q u i a sumus, qui q u o d est semper habuit, et non accepit u t esset initium, (creaturae) sunt h o c q u o d ea esse voluit ille qui fecit; изъ сравненія ихъ видно, что въ словахъ quod sunt заключается моментъ не только бытія (какъ въ словахъ ut essent или quia sunt), но и существа.

[3]) in 1 Reg. h. 1, 11 p. 488; 1008. Tu solus es, cui quod es, a nullo datum est. Nos enim omnes, id est universa creatura, non eramus antequam crearemur, et ideo quod sumus, voluntas est creatoris. Et quia aliquando non fuimus, non est integrum si dicatur de nobis quia sumus, quantum ad illud spectat cum non essemus. Sed solus est Deus, qui quod est semper habuit, et non accepit ut esset initium. Denique Moyses cum discere vellet a Deo quod ei nomen esset, docens eum Deus dixit: «Ego sum qui sum et hoc mihi nomen est»

Столь же характернымъ Оригенъ признаетъ и выраженіе: „Я живу, говоритъ Господь“. Въ этихъ словахъ должно заключаться что-то преимущественное [1]). „Жить въ собственномъ смыслѣ, можетъ быть, свойственно только одному Богу. И смотри, не потому ли и апостолъ сказалъ о Богѣ: „единый, имѣющій безсмертіе“, что помыслилъ о безмѣрномъ превосходствѣ жизни Божіей и понялъ достойно Бога слова: „Я живу, говоритъ Господь“, такъ какъ никто изъ живущихъ, кромѣ Бога, не имѣетъ жизни совершенно непреложной и неизмѣнной“ [2]).

Такимъ образомъ и о бытіи Божіемъ Оригенъ даетъ очень высокое понятіе. Но и здѣсь есть элементъ, который могъ неблагопріятно отразиться на ученіи о Троицѣ: въ опредѣленіе понятія „Сущій“ Оригенъ вводитъ представленіе о Богѣ какъ началѣ, признакъ самобытности (Aseität), противополагая Сущему, или—точнѣе—Самосущему, все, cui quod est datum est. Конечно при этомъ имѣется въ виду только тварь, но логическое опредѣленіе противоположнаго Сущему таково, что подъ эту формулу можно подвести и не тварь только. Во всякомъ случаѣ это ученіе о Богѣ какъ Сущемъ таково, что ученіе Оригена о второмъ Лицѣ какъ Сущемъ должно было составить одну или изъ самыхъ блестящихъ или изъ слабыхъ страницъ его богословія.

(Exod. 3, 14). Si ergo aliud aliquid in creaturis hoc nomine vel hac significantia appellari posset, nunquam diceret Dominus hoc sibi esse nomen. Sciebat enim se solum esse, creaturas vero a se accepisse ut essent... Sic ergo... visibilia et invisibilia, quantum ad naturam Dei pertinet, non sunt, quantum ad voluntatem creatoris, sunt hoc quod ea esse voluit qui fecit.

[1]) in Matth. t. 12, 9 p. 522; 996. καὶ ζωὴ δε, ὡς ἀπὸ πηγῆς ζωῆς τοῦ Πατρὸς (Jerem. 2, 13), ὁ εἰπών· «Ἐγώ εἰμι ἡ ζωή» (Joh. 14, 6). Καὶ πρόσχες ἐπιμελῶς εἰ μὴ, ὥσπερ οὐ ταυτόν ἐστι πηγὴ ποταμοῦ καὶ ποταμὸς, οὕτως πηγὴ ζωῆς καὶ ζωή. Καὶ ταῦτα δὲ προσεθήκαμεν, διὰ τὸ προσκεῖσθαι τῷ· «Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ», τὸ, «τοῦ ζῶντος» (Matth. 16, 16)· ἐξαίρετον γάρ τι ἐχρῆν παραστῆσαι ἐν τῷ λεγομένῳ (Num. 14, 28. Jerem. 22, 24) περὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τῶν ὅλων, ὡς ζῶντος παρά τε τὴν αὐτοζωὴν, καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῆς.

[2]) in Joh. t. 2, 11 p. 71; 145. νοητέον καὶ τό· «Ζῶ ἐγὼ, λέγει Κύριος» (Num. 14, 28). Τάχα τοῦ κυρίως ζῆν, μάλιστα ἐκ τῶν εἰρημένων περὶ τοῦ ζῆν παρὰ μόνῳ τυγχάνοντος τῷ Θεῷ. Καὶ ὅρα εἰ διὰ τοῦτο δύναται ὁ ἀπόστολος τὴν εἰς ὑπερβολὴν ὑπεροχὴν νοήσας τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ, καὶ ἀξίως Θεοῦ συνιεὶς τό· «Ζῶ ἐγὼ..», εἰρηκέναι περὶ Θεοῦ, «ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν» (1 Tim. 6, 16), οὐδενὸς τῶν παρὰ τὸν Θεὸν ζώντων ἔχοντος τὴν ἄτρεπτον πάντη καὶ ἀναλλοίωτον ζωήν.

Понятіе о Богѣ какъ Сущемъ имѣетъ своимъ двойникомъ опредѣленіе Его уже съ нравственной стороны. Богъ есть Сущій, слѣдовательно Онъ благъ, потому что благій тождественъ съ Сущимъ [1]). Это послѣднее положеніе Оригена указываетъ не на фактъ простаго, случайнаго совпаденія двухъ хотя бы несравнимыхъ признаковъ въ одномъ объемѣ, не на фактъ тождества Лица благаго и Сущаго, но на внутреннее тождество самыхъ признаковъ бытія и благости: это—два названія одного и того же свойства, а потому и противоположная мысль: „зло есть небытіе“ для Оригена тоже справедлива. Итакъ, въ собственномъ смыслѣ Сущій, Богъ въ собственномъ смыслѣ благъ [2]); неизмѣнно Сущій, Онъ и благъ неизмѣнно [3]); Онъ—само благо [4]). Все остальное благо только въ какомъ нибудь отношеніи, и это отношеніе должно быть обозначено дополненіемъ [5]): Богъ благъ просто [6]); всякое дополненіе излишне. Во всемъ остальномъ благость есть только состояніе, фактъ внѣшній и преходящій: въ Богѣ благость тождественна съ бытіемъ и существомъ Его: Онъ благъ субстанціально, а потому непреложно [7]). Интенсивность, глубина благости въ Богѣ такъ безпредѣль-

---

[1]) in Joh. t. 2, 7 p. 64; 136. καὶ ἔστι προσαγαγεῖν πῶς διὰ τὴν κακίαν μὴ ὄντες οἱ πονηροὶ προσαγορεύονται ἐκ τοῦ ἐν τῇ Ἐξόδῳ (3, 14) ὀνόματος ἀναγραφομένου τοῦ Θεοῦ·... «ὁ ὤν, τοῦτό μοί ἐστι τὸ ὄνομα». Καθ' ἡμᾶς δὲ τοὺς εὐχομένους εἶναι ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, ὁ ἀγαθὸς Θεὸς ταὐτά φησιν, ὃν δοξάζων ὁ Σωτὴρ λέγει· «οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ Θεὸς ὁ Πατήρ (Marc. 10, 18. Luc. 18, 19). Οὐκοῦν ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν. Ἐναντίον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν, ἢ τὸ πονηρὸν, καὶ ἐναντίον τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν· οἷς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὸ πονηρὸν καὶ κακὸν οὐκ ὄν.

[2]) in Matth. t. 15, 11 p. 666; 1284. ἀληθῶς ἀγαθὸς εἷς ἐστι... κυρίως ἀγαθὸς οὗτός ἐστιν.

[3]) de princ. 1, 6, 2. ib. 1, 8, 3 (см. ниже пр. 7).

[4]) de princ. 1, 2, 13. (ὁ Θεὸς) αὐτὸ ἀγαθόν.

[5]) Sel. in Ps. 29, 5 p. 641; 1293. φαμὲν τοίνυν ὥσπερ χωρὶς πάσης προσθήκης μόνος ὁ Θεὸς ἀγαθός ἐστιν... ὡς δὲ μετὰ προσθήκης ἐστὶ δοῦλος ἀγαθὸς... καὶ ἄνθρωπος ἀγαθός.

[6]) de princ. 4, 2, 13. ἁπλῶς ἀγαθός.

[7]) Sel. in Num. p. 271; 577. οὐ γὰρ καθ' ἕξιν μόνον, ἀλλὰ καὶ κατ' οὐσίαν ἀγαθός ἐστιν (ὁ Θεός). c. Cels. 6, 44 p. 666; 1365. οὐ γὰρ οἷόν τ' ἦν ὁμοίως εἶναι τῷ οὐσιωδῶς ἀγαθῷ ἀγαθὸν τὸ κατὰ συμβεβηκὸς, καὶ ἐξ ἐπιγενήματος ἀγαθόν. de princ. 1, 6, 2 p. 69; 166. in hac enim sola Trinitate, quae est auctor omnium, bonitas substantialiter inest; caeteri vero accidentem eam ac decidentem

но велика, что всѣ Его дѣйствія „дышатъ благостію“ [1]). „Онъ истинно благъ и — я увѣренъ — все творитъ какъ благо. Ибо я убѣжденъ, что Божіе „Я умерщвляю“ не менѣе дышетъ благостію, чѣмъ „и оживляю“, и Божіе „Я поражаю“ не менѣе благо, чѣмъ „и Я исцѣляю“.

Это возвышенное ученіе о благости Божіей въ своихъ подробностяхъ напоминаетъ ученіе неоплатониковъ, не смотря на различіе въ основной точкѣ зрѣнія [2]). Самая связь между понятіями „благій“ и „Сущій“, не смотря на христіанскій характеръ ея обоснованія у Оригена [3]), была несомнѣнно отголоскомъ платонизма, а въ этой философіи τὸ ἀγαθόν стало спеціальнымъ терминомъ для означенія первоначала; поэтому сближеніе съ философіею на этомъ пунктѣ могло извѣстнымъ образомъ отразиться на ученіи о св. Троицѣ, и только энергичное усиліе и самостоятельное направленіе мысли могло освободить богослова отъ давленія этой готовой философской формы воззрѣнія, логическая состоятельность которой доказывалась, повидимому, ея многовѣковымъ существованіемъ и которая однако была непригодна для христіанской догматики.

Монада, Сущій и благій — основные признаки въ понятіи о Богѣ. Къ нимъ различнымъ образомъ примыкаютъ и другія опредѣленія. Понятіе о Богѣ какъ о началѣ предполагаетъ Его самодостаточность [4]). Опредѣленіе существа Божія какъ единаго и простаго ведетъ къ понятію о Богѣ какъ неизмѣняемомъ, вѣчномъ

---

habent. ib. 1, 8, 3 p. 75; 178. nulla igitur natura est quae non recipiat bonum vel malum, excepta Dei natura, quae bonorum omnium fons est, et Christi.

[1]) in Matth. t. 15, 11 p. 666. κυρίως ἀγαθὸς οὗτός ἐστιν, ὃν πείθομαι πάντα ὡς ἀγαθὸν ποιεῖν... Πείθομαι γὰρ Θεοῦ ἀγαθότητος πνεῖν καὶ τό· «Ἐγὼ ἀποκτενῶ», οὐκ ἔλαττον τοῦ· «Καὶ ζῆν ποιήσω»· ὁμοίως δὲ καὶ τό· «Πατάξω», οὐχ ἧττον τοῦ· «Κἀγὼ ἰάσομαι» (Deut. 32, 39).

[2]) Благость имѣетъ у Оригена смыслъ несомнѣнно этическій, у Плотина, напротивъ,—метафизическій. Но совпаденіе воззрѣнія того и другаго въ подробностяхъ весьма замѣчательно: по Оригену Сущій то же, что и благій, по Плотину единое то же, что и благо; и тотъ и другой отрицаетъ, что первое начало благо только въ какомъ нибудь отношеніи (см. стр. 26 пр. 3).

[3]) См. стр. 199 пр. 1.

[4]) in Joh. t. 13, 34 p. 244; 460. τοῦ Πατρὸς τοῦ μόνου ἀνενδεοῦς καὶ αὐτάρκους αὐτῷ.

и непространственномъ [1]). Полнота божественной жизни предполагаетъ собою всеблаженство Божіе [2]).

Понятіе о вѣчности и непространственности Божества Оригенъ раскрывалъ особенно часто и довелъ ихъ до высокой степени совершенства.

Въ понятіи о вѣчности содержится отношеніе Бога (отрицательное) къ категоріи времени. Какъ начало всего, Богъ естественно не имѣетъ начала Своего бытія; какъ существо безусловно простое, Онъ не имѣетъ конца бытія, будетъ существовать всегда. Таковъ простой смыслъ понятія о вѣчности бытія Божія. Понимаемая въ этомъ смыслѣ, вѣчность отрицаетъ только то, что бытіе Божіе ограничивается извѣстнымъ періодомъ времени [3]). Но категорія времени не въ этомъ только ограниченномъ смыслѣ, но без-

---

[1]) c. Cels. 4, 14 p. 510; 1045. οὐδὲ γὰρ δεδύνηνται οὗτοι (οἱ στωϊκοὶ) τρανῶσαι τὴν φυσικὴν τοῦ Θεοῦ ἔννοιαν, ὡς πάντη ἀφθάρτου, καὶ ἁπλοῦ, καὶ ἀσυνθέτου, καὶ ἀδιαιρέτου... Μένων γὰρ τῇ οὐσίᾳ ἄτρεπτος. Неизмѣняемость—по Оригену—дана въ нематеріальности существа Божія, въ понятіи о жизни Божіей, въ понятіи о Богѣ какъ единомъ (in Reg. h. 1, 4 p. 483; 999. nam ut ego arbitror non tantum numero unus designatur (Deut. 6, 4), qui utique supra omnem numerum esse credendus est: sed per hoc magis unus dici intelligendus est, quod nunquam a semetipso alter efficitur, hoc est, nunquam mutatur, nunquam in aliud vertitur) и наконецъ въ томъ, что Богъ есть начало и существуетъ отъ вѣчности (de princ. 4, 35 p. 193; 410. intellectualis natura (creata), quae et commutabilis et convertibilis deprehenditur ea ipsa conditione qua facta est: quod enim non fuit, et esse coepit, etiam hoc ipso naturae mutabilis designatur).

[2]) in Joh. t. 2, 12 p. 71; 145. ἅμα δὲ ἐξετάζοντες τὰ περὶ τοῦ ζῆν τοῦ Θεοῦ... ἀκολούθως τούτοις παρατιθέμενοι τό· «Ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν (1 Tim. 6, 16), τὰ ὑπονοούμενα συμπαραληψόμεθα περὶ τοῦ πᾶν ὁτιποτοῦν λογικὸν μὴ οὐσιωδῶς ἔχειν, ὡς ἀχώριστον συμβεβηκός, τὴν μακαριότητα. Ἐὰν γὰρ ἀχώριστον ἔχῃ τὴν μακαριότητα καὶ τὴν προηγουμένην ζωὴν πῶς ἔτι ἔσται ἀληθὲς τὸ περὶ τοῦ Θεοῦ λεγόμενον· «Ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν»;

[3]) in Exod. h. 6, 13 p. 151; 340. Quoties «in saeculum» dicitur (Exod. 15, 18), longitudo quidem temporis, sed esse finis aliquis indicatur, et si in aliud saeculum dicatur, aliquis sine dubio longior quidem, tamen ponitur finis; et quoties saecula saeculorum nominantur, fortasse licet ignotus nobis, tamen a Deo statutus aliquis terminus indicatur. Quod vero addit in hoc loco: «et adhuc», nullum sensum termini alicujus aut finis reliquit. Quodcunque enim illud cogitaveris, in quo finem putes posse consistere, semper tibi dicit sermo propheticus: «et adhuc», velut si loquatur ad te, et dicat: Putas in saeculum saeculi Dominum regnaturum? «Et adhuc». Putas in saecula saeculorum? «Et adhuc». Et quomodocunque dixeris illud de regni ejus spatiis, semper tibi dicit propheta: «Et adhuc».

условно неприложима къ бытію Божію. Для Бога нѣтъ времени. Поэтому даже сказать, что Онъ былъ всегда, значитъ употребить неточное выраженіе, потому что въ самомъ словѣ „всегда“ есть уже указаніе на время [1]). Существенное различіе между отношеніемъ Бога ко времени и отношеніемъ человѣка состоитъ въ томъ, что для Бога нѣтъ смѣны одной части времени другою, нѣтъ, слѣдовательно, того, что составляетъ непремѣнную характеристику времени, единственно понятнаго для человѣка. „У Бога — всегда „сегодня“, потому что для Него нѣтъ вечера; а я думаю, что у Него нѣтъ и утра, но все — если можно такъ сказать — время, равное по продолжительности съ Его безначальною и вѣчною жизнію, есть для Него (одинъ) сегодняшній день“ [2]). Такую независимость Бога отъ закона времени можно объяснять тѣмъ, что по самымъ условіямъ Своего существа Онъ не знаетъ въ Себѣ никакой перемѣны и, какъ чистѣйшій духъ, свободенъ отъ всякаго замедленія въ Своихъ проявленіяхъ [3]); но ставилъ ли самъ Оригенъ эти пункты своего богословія съ ученіемъ о вѣчности Божіей, неизвѣстно.

Непространственность существа Божія выражается также въ двухъ фактахъ. Съ одной стороны Богъ не ограничивается мѣстомъ, но все объемлетъ Собою, наполняетъ небо и землю [4]). Съ другой стороны въ самомъ вездѣприсутствіи Своемъ Онъ стоитъ внѣ законовъ пространства: Онъ вездѣсущъ не въ смыслѣ безконечнаго

---

[1]) de princ. 1, 3, 4 p. 62; 150. hoc sane quod dicimus vel «semper», vel «erat», vel si quod aliud tale temporalis significationis nomen adsciscimus, simpliciter et cum venia accipiendum est; quoniam nominum quidem horum significationis temporales sunt, ea autem de quibus loquimur, tractatu quidem sermonis temporaliter nominantur, natura autem sui omnem intelligentiam sensus temporalis excedunt.

[2]) in Joh. t. 1, 32 p. 33; 77. ᾧ (τῷ Θεῷ) ἀεί ἐστι τὸ σήμερον οὐκ ἔνι γὰρ ἑσπέρα Θεοῦ, ἐγὼ δὲ ἡγοῦμαι, ὅτι οὐδὲ πρωΐα, ἀλλ' ὁ συμπαρεκτείνων τῇ ἀγενήτῳ καὶ ἀϊδίῳ αὐτοῦ ζωῇ, ἵν' οὕτως εἴπω, χρόνος ἡμέρα ἐστὶν αὐτῷ σήμερον.

[3]) de princ. 1, 1, 6 p. 51; 125 natura illa simplex et tota mens, ut moveatur vel operetur aliquid, nihil dilationis aut cunctationis habere potest.

[4]) In Joh. t. 6, 23 p. 139; 268. ὁ περιζωσάμενος πᾶσαν τὴν κτίσιν. de orat. 23 p. 233; 485. οὐ περιεγεγράφθαι αὐτὸν σχήματι σωματικῷ ὑπολητέον... δέον τῇ ἀφάτῳ δυνάμει τῆς θεότητος αὐτοῦ πεπεῖσθαι περιέχεσθαι καὶ συνέχεσθαι τὰ πάντα ὑπ' αὐτοῦ. de pr. 4, 30 p. 191; 404. paterna substantia quae ubique est.

частичнаго протяженія въ пространствѣ [1]); открываясь гдѣ либо, Онъ проявляетъ Себя безъ всякаго пространственнаго перемѣщенія [2]); вездѣ и всюду Онъ весь [3]), и всякое пространственное представленіе о Немъ можетъ вести лишь къ абсурду [4]).

Самое замѣчательное приложеніе понятія о неизмѣняемости Божіей сдѣлано Оригеномъ въ ученіи объ откровеніи Божества. Изъ понятія о Богѣ какъ неизмѣняемомъ Оригенъ вывелъ то положеніе, что Богу всегда присущи всѣ Его свойства и опредѣленія въ строгомъ смыслѣ in actu, in statu quo; въ Немъ нѣтъ никакого прогресса хотя бы въ формѣ перехода отъ всегда присущей возможности къ ея дѣйствительному проявленію. Поэтому, если Богу прилично быть вседержителемъ, то Онъ—вседержитель отъ вѣчности; если Онъ опредѣлилъ сотворить міръ, то Онъ сотворилъ его отъ вѣчности. Нечестиво и въ то же время нелѣпо представлять природу Божію недѣятельною, т. е. думать, что благость Божія нѣкогда не благотворила и всемогущество ничѣмъ не обладало [5]).

---

[1]) c. Cels. 6, 75 p. 686; 1405. καὶ πάντα μὲν περιέχει τὰ προνοούμενα ἡ πρόνοια, καὶ περιείληφεν αὐτά· οὐχ ὡς σῶμα δὲ περιέχον περιέχει, ὅτι καὶ σῶμά ἐστι τὸ περιεχόμενον· ἀλλ' ὡς δύναμις θεία καὶ περιειληφυῖα τὰ περιεχόμενα.

[2]) c. Cels. 4, 5 p. 505; 1033. ἐπιδημεῖ δὲ δύναμις καὶ θέοτης Θεοῦ... οὐκ ἀμείβοντος τόπον, οὐδ' ἐκλείποντος χώραν αὐτοῦ κενὴν, καὶ ἄλλην (= τόπον, οὐ πρότερον αὐτὸν ἔχοντα) πληροῦντος.

[3]) de princ. 4, 30. 31 p. 191; 404. 405. de incarnatione... Filii... non ita sentiendum est, quod omnis divinitatis ejus majestas intra brevissimi corporis claustra conclusa est, ita ut omne Verbum Dei... et Sapientia vel a Patre divulsa sit vel intra corporis ejus coërcita et conscripta brevitatem, nec usquam praeterea putetur operata; sed inter utrumque cauta pietatis debet esse confessio, ut neque aliquid divinitatis in Christo defuisse credatur, et nulla penitus a paterna substantia, quae ubique est, facta putetur esse divisio... Ne quis tamen nos existimet per haec illud affirmare, quod pars aliqua deitatis Filii Dei fuerit in Christo, reliqua vero pars alibi vel ubique: quod illi sentire possunt qui naturam substantiae incorporeae atque invisibilis ignorant. Impossibile namque est de incorporeo partem dici, aut divisionem aliquam fieri.

[4]) Въ comm. in Matth. ser. n. 7 p. 834; 1609. Оригенъ предлагаетъ сторонникамъ вещественнаго воззрѣнія на Бога объяснить съ точки зрѣнія пространственныхъ отношеній слѣдующія слова (Пс. 109, 1. 5): «Сказалъ Господь (Іегова) Господу моему: сѣди о д е с н у ю Меня (слѣдовательно Іегова представляется по л ѣ в у ю сторону Господа)... Господь (Іегова) о д е с н у ю Тебя.

[5]) de princ. 3, 5, 3 p. 149; 327. otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei, impium est simul et absurdum, vel putare quod bonitas aliquando bene non fecerit, et omnipotentia aliquando non egerit potentatum.

Но Богъ не можетъ быть ни Господомъ ни вседержителемъ, коль скоро нѣтъ тѣхъ, надъ которыми Онъ господствуетъ и которыми обладаетъ, и допустить, что прошли вѣка, прежде чѣмъ Онъ создалъ міръ, значитъ признать въ Богѣ нѣкоторый прогрессъ, переходъ отъ низшаго состоянія къ высшему [1]). Все это доказываетъ, что невозможно не допустить, что міръ безначаленъ и совѣченъ Богу [2]). Такимъ образомъ только въ логическомъ смыслѣ бытіе Божіе предшествуетъ бытію міра. Но, прежде чѣмъ быть творцемъ, Богъ долженъ быть Отцемъ: чрезъ Своего Сына Онъ сотворилъ міръ, чрезъ Сына Онъ—вседержитель. Вѣчное существованіе міра у Оригена постулируетъ къ вѣчному бытію Сына. Отсюда впрочемъ еще не слѣдуетъ, что Сынъ существуетъ только для міра: опредѣленіе Бога какъ Отца столько же первоначально и не производно, какъ и опредѣленіе Его какъ творца [3]), а бытіе Сына имѣетъ въ

---

[1]) de princ. 1, 2, 10 p. 57; 138. 139. Quemadmodum... dominus quis esse non potest sine possessione...; ita ne omnipotens quidem Deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum; et ideo ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est. Nam si quis est qui velit vel saecula aliqua, vel spatia transiisse, vel quodcunque aliud nominare vult, cum nondum facta essent quae facta sunt; sine dubio hoc ostendet quod in illis saeculis vel spatiis omnipotens non erat Deus, et postmodum omnipotens factus est... et per hoc videbitur profectum quemdam accepisse, et ex inferioribus ad meliora venisse; siquidem melius esse non dubitatur, esse eum omnipotentem quam non esse. Ibid. ex Just. ad Men. ep. πῶς δὲ οὐκ ἄτοπον τὸ, μὴ ἔχοντά τι τῶν πρεπόντων αὐτῷ τὸν Θεὸν εἰς τὸ ἔχειν ἐληλυθέναι; ἐπεὶ δὲ οὐκ ἔστιν ὅτε παντοκράτωρ οὐκ ἦν, ἀεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα δι' ἃ παντοκράτωρ ἐστί. καὶ ἀεὶ ἦν ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενα, ἄρχοντι αὐτῷ χρώμενα.

[2]) ad princ. 1, 2, 10 nota ex Methodio (l. c. ap. Phot. cod. 235). ἀνάγκη ἐξ ἀρχῆς αὐτὰ (δημιουργήματα) ὑπὸ τοῦ Θεοῦ γεγενῆσθαι, καὶ μὴ εἶναι χρόνον ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα. Εἰ γὰρ ἦν χρόνος ὅτε οὐκ ἦν τὰ ποιήματα, ἐπεὶ τῶν ποιημάτων μὴ ὄντων οὐδὲ ποιητής ἐστι, ὅρα οἷον ἀσεβὲς ἀκολουθεῖ. Ἀλλὰ καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβαλεῖν τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον συμβήσεται Θεόν. Εἰ γὰρ ὕστερον πεποίηκε τὸ πᾶν, δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ μὴ ποιεῖν, εἰς τὸ ποιεῖν μετέβαλε. Τοῦτο δὲ ἄτοπον μετὰ τῶν προειρημένων. Οὐκ ἄρα δυνατὸν λέγειν μὴ εἶναι ἄναρχον καὶ συναΐδιον τῷ Θεῷ τὸ πᾶν.

[3]) de princ. 1, 2, 10 p. 58; 140. admonere necessarium puto... ne videatur alicui anterior esse in Deo omnipotentis appellatio nativitate sapientiae per quam Pater vocatur... Audiat qui haec ita vult suspicari, quod manifestissime scriptura pronuntiat dicens, quia «omnia in Sapientia fecisti» (Ps. 103, 24) et: «omnia per ipsum facta sunt» (Joh. 1, 3); et intelligat ex hoc, quia non potest antiquior esse in Deo omnipotentis appellatio quam Patris; per Filium enim omnipotens

существѣ Божіемъ основанія по крайней мѣрѣ столь же глубокія, какъ и бытіе міра [1]).

---

est Pater. in Joh. t. 2, 4 p. 54; 116. πρεσβύτερος ὁ Λόγος τῶν ἀπ' ἀρχῆς γενομένων ἦν.

[1]) de princ. 4, 28 p. 190; 403. Deus lux est et... Filius splendor lucis aeternae. Sicut ergo lux nunquam sine splendore esse potuit, ita nec Filius quidem sine Patre [fort. leg. nec Pater quidem sine Filio] intelligi potest, qui et figura expressa substantiae [χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως] ejus Verbum et Sapientia dicitur. Quomodo ergo potest dici, quia fuit aliquando quando non fuit Filius? Nihil enim aliud est id dicere, nisi quia fuit aliquando quando veritas non erat, quando Sapientia non erat, quando vita non fuerit, cum in his omnibus perfecte Dei Patris substantia censeatur? Non enim ab eo dirimi haec, vel ab ejus possunt unquam substantia separari. Quae quidem quamvis intellectu [= τῇ ἐπινοίᾳ. in Joh. t. 1. 30 p. 32; 77] multa esse dicantur, re tamen et substantia [= τῷ πράγματι δὲ καὶ τῇ οὐσίᾳ. Ibid. et n. 11 p. 11; 40] unum sunt, in quibus plenitudo est divinitatis. Это мѣсто можетъ возбудить противъ себя сильныя подозрѣнія: выраженія: «fuit aliquando quando non fuit» невольно вызываютъ воспоминаніе объ аріанствѣ, а Созоменъ утверждаетъ, что прежде Арія никто не осмѣливался сказать: «было нѣкогда, когда не было (Сына)». h. e. c. 15. ὡς τοῦτο πρότερον παρ' ἑτέρου μὴ εἰρημένον, τολμῆσαι ἐν ἐκκλησίᾳ ἀποφήνασθαι, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι, καὶ εἶναί ποτε ὅτε οὐκ ἦν. Де-ла-Рю (nota ad de pr. 4, 28) считаетъ показаніе Созомена невѣрнымъ (falsus est Sozomenus), такъ какъ оно противорѣчитъ слѣдующей цитатѣ изъ Оригена, приводимой у Аѳанасія B. (de decret. nic. syn. n. 27): «Εἰ ἔστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ἀόρατος εἰκών. ἐγὼ δὲ τολμήσας προσθεῖην ἂν ὅτι καὶ ὁμοιότης τυγχάνων τοῦ Πατρὸς οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν. Πότε γὰρ ὁ Θεὸς, ὁ κατὰ τὸν Ἰωάννην φῶς λεγόμενος (1 Joh. 1, 5) ἀπαύγασμα οὐκ εἶχε τῆς ἰδίας δόξης, ἵνα τολμήσας τις ἀρχὴν δῷ εἶναι Υἱοῦ πρότερον οὐκ ὄντος; Πότε δὲ ἡ τῆς ἀῤῥήτου καὶ ἀκατονομάστου καὶ ἀφθέγκτου ὑποστάσεως τοῦ Πατρὸς εἰκὼν, ὁ χαρακτὴρ, Λόγος, ὁ γινώσκων τὸν Πατέρα, οὐκ ἦν; Κατανοείτω γὰρ ὁ τολμῶν καὶ λέγων, Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱὸς, ὅτι ἐρεῖ καὶ τό· Σοφία ποτὲ οὐκ ἦν, καὶ, Λόγος οὐκ ἦν, καὶ, Ζωὴ οὐκ ἦν». Καὶ πάλιν ἐν ἑτέροις οὕτω (Ὠριγένης) λεγει· «Ἀλλ' οὐ θέμις ἐστὶν οὐδὲ ἀκίνδυνον διὰ τὴν ἀσθένειαν ἡμῶν τὸ, ὅσον ἐφ' ἡμῖν, ἀποστερεῖσθαι τὸν Θεὸν τοῦ ἀεὶ συνόντος αὐτῷ Λόγου μονογενοῦς, σοφίας ὄντος ἢ προσέχαιρεν. οὕτω γὰρ οὐδὲ ἀεὶ χαίρων νοηθήσεται». Кунъ (II, 223) считаетъ рѣшеніе де-ла-Рю ошибочнымъ, полагая, что заключительныя слова: Κατανοείτω γὰρ κ. τ. λ. прибавляетъ отъ себя св. Аѳанасій (Das sagt aber offenbar nicht Origenes, sondern Athanasius, des Origenes Wort auf Arius applicirend). Но это предположеніе едва ли состоятельно. Въ пп. 25—26 Аѳанасій B. приводитъ свидѣтельства Ѳеогноста, Діонисія александрійскаго и Діонисія римскаго, согласныя съ вѣроученіемъ никейскаго собора, и всегда содержаніе самаго свидѣтельства указываетъ предъ цитатою, а послѣ нея не дѣлаетъ никакихъ выводовъ; смыслъ словъ Оригена указанъ тоже предъ цитатою. Далѣе, что слова: κατανοείτω γάρ и пр.

Актъ, вслѣдствіе котораго Богъ есть Отецъ и Сынъ имѣетъ бытіе, есть рожденіе. Что́ такое рожденіе Сына по своей сущности, это должно остаться тайною для человѣческой мысли. Это — актъ настолько достойный Бога и настолько исключительный, что ни міръ дѣйствительный ни область человѣческаго мышленія не представляютъ ничего въ строгомъ смыслѣ аналогичнаго рожденію Сына, и нужно отказаться отъ попытки постигнуть его quomodo [1]). Въ ученіи о рожденіи Сына можно установить лишь нѣсколько твердыхъ пунктовъ скорѣе отрицательнаго, чѣмъ положительнаго характера, и притомъ касающихся условій этого акта, а не сущности его. Это—собственно постуляты, слѣдующіе изъ самаго понятія о Богѣ.

Первый изъ этихъ пунктовъ — тотъ, что рожденіе Сына не слѣдуетъ представлять совершившимся во времени. Что Сынъ совѣченъ Отцу, это—простой выводъ изъ понятія о неизмѣняемости Божіей. Разсужденія, аналогичныя съ тѣми, путемъ которыхъ Оригенъ дошелъ до мысли о вѣчности міра [2]), приводятъ его къ заключенію, что Богъ отъ вѣчности долженъ имѣть Сына. Кто допускаетъ, что Богъ во времени сталъ Отцемъ Своего Сына, тотъ долженъ на чемъ нибудь обосновать свое мнѣніе. Возможны два предположенія: если Богъ не былъ Отцемъ отъ вѣчности, то или

принадлежатъ Аѳанасію В., это невѣроятно и потому, что онъ въ такомъ случаѣ выводитъ изъ предъидущаго больше, чѣмъ сколько позволяетъ его содержаніе. Что касается самаго выраженія: «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν», то,—допуская даже, что отмѣченныя слова: κατάνοείτω κ. τ. λ. принадлежатъ не Оригену,— все таки нужно признать, что употребленіе подобнаго выраженія въ эпоху Оригена весьма вѣроятно: слова: «οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν» и по мнѣнію Куна принадлежатъ Оригену (ср. стр. 204 пр. 1. 2), а они направлены противъ мнѣнія діаметрально противоположнаго имъ.

[1]) de princ. 1, 2, 4 p. 55; 133. infandum autem est et illicitum Deum Patrem in generatione unigeniti Filii sui atque in subsistentia ejus exaequare alicui vel hominum vel aliorum generanti, sed necesse est aliquid exceptum esse Deoque dignum cui nulla prorsus comparatio non in rebus solum, sed ne in cogitatione quidem vel sensu inveniri potest, ut humana cogitatio possit apprehendere quomodo ingenitus Deus Pater efficitur unigeniti Filii.

[2]) de princ. 1, 2, 10 p. 57; 138. quemadmodum pater non potest esse quis si filius non sit, neque dominus quis esse potest sine possessione etc. (стр. пр.),

потому, что не могъ, или потому, что не хотѣлъ родить Сына. Но для всякаго очевидно, что и то и другое нелѣпо и нечестиво. Въ Богѣ, какъ вѣчно совершенномъ, нельзя предположить той физической невозможности, которая людямъ препятствуетъ быть отцами съ самаго начала ихъ существованія; переходъ отъ невозможности къ возможности былъ бы прогрессомъ въ Богѣ, измѣненіемъ. —„Но Онъ могъ, но не хотѣлъ быть Отцемъ.“ Но это и сказать не позволительно: имѣть Сына достойно высочайшихъ совершенствъ божественной природы; для Бога благо — быть Отцемъ такого Сына; притомъ же и переходъ отъ нежеланія къ хотѣнію былъ бы тоже измѣненіемъ въ Богѣ. Слѣдовательно Богъ отъ вѣчности и можетъ и хочетъ, какъ блага, быть Отцемъ, и для Него нѣтъ ни внѣшней ни внутренней, ни физической ни нравственной причины лишать Себя этого блага и отсрочивать рожденіе Сына. Сказать, что рожденіе Сына имѣетъ начало, но довременное, значитъ не рѣшать вопросъ, а дѣлать совершенно безполезную попытку уклониться отъ него; потому что послѣ такого отвѣта мы опять спросимъ: почему же Богъ не былъ Отцемъ до этого довременнаго начала? Единственно вѣрный выходъ изъ этихъ затрудненій состоитъ въ признаніи, что Богъ всегда есть Отецъ Своего единороднаго Сына, что если и можетъ быть рѣчь о началѣ Сына, то лишь въ смыслѣ причинномъ, а отнюдъ не въ хронологическомъ [1]).

---

[1]) de princ. 1, 2, 2 p. 54; 131. aut enim non potuisse Deum dicet generare sapientiam antequam generaret, ut eam quae ante non erat, postea genuerit, ut esset; aut potuisse quidem et, quod dici de Deo nefas est, noluisse generare: quod utrumque et absurdum esse et impium omnibus patet; id est ut aut ex eo quod non potuit Deus proficeret ut posset, aut cum posset, dissimularet ac differret generare sapientiam. Propter quod nos semper Deum Patrem novimus unigeniti Filii sui. 1, 2, 9 p. 57; 138. non est autem quando (vapor, i. e. Filius) non fuerit. Si enim quis voluerit dicere quasi prius non exstiterit, sed postea ad subsistentiam venerit, dicat causam quare qui eam (sapientiam) subsistere fecit Pater, ante hoc non fecerit. Quod si aliquod semel initium dederit, quo initio vapor iste ex Dei virtute processerit; iterum interrogabimus quare non et ante illud quod dixit initium; et ita semper de anterioribus inquirentes, perveniemus in illum intellectum, ut quoniam semper poterat Deus et volebat, nunquam vel decuerit vel causa aliqua exsistere potuerit, ut non hoc quod bonum volebat, semper habuerit. Ex quo ostenditur semper fuisse vaporem istum virtutis Dei nullum habentem initium nisi ipsum Deum. Neque decebat

Сынъ раждается въ вѣчномъ и безначальномъ „сегодня“ жизни Божіей, и найти (хронологическое) начало бытія Сына столь же невозможно, какъ и указать начало этого вѣчнаго дня жизни Божіей [1]).

Но этою стороною не можетъ ограничиться отрицаніе временнаго характера въ рожденіи Сына. Сынъ относится къ Отцу какъ сіяніе къ свѣту; а это отношеніе требуетъ, чтобы мы рожденіе Сына представляли не какъ актъ, предвѣчно, но однократно совершившійся и прекратившійся, но какъ актъ вѣчно продолжающійся. „Не родилъ Отецъ Сына и пересталъ раждать, но всегда раждаетъ Его. Посмотримъ, что̀ есть нашъ Спаситель. Онъ—сіяніе славы, а о сіяніи славы нельзя сказать, что оно рождено одинъ разъ и уже болѣе не раждается; но какъ свѣтъ постоянно производитъ сіяніе, такъ раждается сіяніе славы Божіей. Спаситель нашъ есть Премудрость Божія, а Премудрость есть сіяніе вѣчнаго

---

aliud esse initium, nisi ipsum unde et est et nascitur, Deum. in Genes. t. 1 fragm. (l. c. ap. Eusebium l. 1. adv. Marcell. ancyr.) p. 1; 45. οὐ γὰρ ὁ Θεὸς Πατὴρ εἶναι ἤρξατο κωλυόμενος ὡς οἱ γινόμενοι πατέρες ἄνθρωποι, ὑπὸ τοῦ μὴ δύνασθαί πω πατέρες εἶναι. Εἰ γὰρ ἀεὶ τέλειος ὁ Θεὸς καὶ πάρεστιν αὐτῷ δύναμις τοῦ Πατέρα αὐτὸν εἶναι, καὶ καλὸν αὐτὸν εἶναι Πατέρα τοῦ τοιούτου Υἱοῦ, τί ἀναβάλλεται, καὶ ἑαυτὸν τοῦ καλοῦ στερίσκει, καὶ, ὡς ἔστιν εἰπεῖν, ἐξ οὗ δύναται Πατὴρ εἶναι Υἱοῦ; Эта аргументація составляетъ послѣднее слово богословской мысли въ этомъ направленіи, и св. Василій В. (adv. Eunom. 2, 12 p. 247), доказывая то же положеніе, только повторяетъ разсужденіе Оригена.—Нѣтъ ничего легче какъ увеличить число цитатъ изъ Оригена о вѣчности Сына; ограничимся двумя наиболѣе сильными. de princ. 4, 28 p. 190; 403. Hoc autem ipsum quod dicimus, quia nunquam fuit quando non fuit, cum venia audiendum est. Nam et haec ipsa nomina temporalis vocabuli significantiam gerunt, id est quando vel nunquam; supra omne autem tempus, et supra omnia saecula, et supra omnem aeternitatem intelligenda sunt ea quae de Patre et Filio et Spiritu s. dicuntur. Haec enim sola Trinitas est quae omnem sensum intelligentiae non solum temporalis, verum etiam aeternalis excedit. de pr. 1, 2, 2 p. 54; 131. quomodo autem extra hujus sapientiae generationem fuisse aliquando Deum Patrem vel ad punctum momenti alicujus (cfr. ibid. sine ullo initio, non solum eo quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem quae sola apud semetipsam mens intueri solet, et nudo, ut ita dixerim, intellectu, atque animo conspicari), quis potest sentire vel credere, qui tamen pium aliquid de Deo intelligere noverit, vel sentire?

[1]) In Joh. t. 1, 32 p. 33; 77 (см. стр. 202 пр. 2) ἡμέρα ἐστὶν αὐτῷ (τῷ Θεῷ) σήμερον, ἐν ᾗ γεγέννηται ὁ Υἱός· ἀρχῆς γενέσεως αὐτοῦ οὕτως οὐχ εὑρισκομένης, ὡς οὐδὲ τῆς ἡμέρας.

свѣта. И такъ, Спаситель вѣчно раждается отъ Отца, и потому говоритъ: „прежде всѣхъ холмовъ Онъ раждаетъ Меня“, а не „родилъ Меня“. Слѣдовательно рожденіе Сына есть актъ не только предвѣчный, но и всегда настоящій,—generatio не только aeterna, но и sempiterna [1]).

Это воззрѣніе, въ первый разъ ясно высказываемое въ христіанской литературѣ, составляетъ едва ли не самый блестящій пунктъ въ ученіи Оригена о Троицѣ и по крайней мѣрѣ одну изъ самыхъ важныхъ заслугъ его въ исторіи богословской мысли [2]).

---

[1]) in Jerem. h. 9, 4 p. 181. 182; 357. οὐ γὰρ ἅπαξ ἐρῶ τὸν δίκαιον γεγενῆσθαι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾶσθαι καθ' ἑκάστην πρᾶξιν ἀγαθὴν... Ἐὰν οὖν ἐπιστήσω σοι ἐπὶ τοῦ Σωτῆρος, ὅτι οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ Πατὴρ τὸν Υἱὸν, καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ Πατὴρ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτὸν, παραστήσω καὶ ἐπὶ τοῦ δικαίου παραπλήσιον. Ἴδωμεν δὲ τίς ἡμῶν ἐστιν ὁ Σωτήρ· ἀπαύγασμα δόξης (Hebr. 1, 3). τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης οὐχὶ ἅπαξ γεγέννηται, καὶ οὐχὶ γεννᾶται· ἀλλὰ ὅσον ἐστὶ τὸ φῶς ποιητικὸν τοῦ ἀπαυγάσματος, ἐπὶ τοσοῦτον γεννᾶται τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ. Ὁ Σωτὴρ ἡμῶν Σοφία ἐστὶ τοῦ Θεοῦ. Ἔστι δὲ ἡ Σοφία ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου (Prov. 8, 25). Εἰ οὖν ὁ Σωτὴρ ἀεὶ γεννᾶται, καὶ διὰ τοῦτο λέγει· Πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με, οὐχὶ δὲ,... γεγέννηκέ με, ἀλλὰ,... γεννᾷ με, καὶ ἀεὶ γεννᾶται ὁ Σωτὴρ ὑπὸ τοῦ Πατρός. Cfr. de princ. 1, 2, 4 p. 55; 133. est namque ita aeterna ac sempiterna generatio sicut splendor generatur ex luce.

[2]) Высокое значеніе этого пункта богословія Оригена выставляютъ на видъ Бауръ (I, 205) и Дорнеръ (I, 648): оба они усматриваютъ въ этомъ моментѣ, приближающій Оригена къ разрѣшенію вопроса объ отношеніи между Отцемъ и Сыномъ въ смыслѣ Ихъ единосущія. Представленіе, что рожденіе Сына есть актъ единичный, — говоритъ Дорнеръ, — «не только полагало бы измѣненіе въ Богѣ, но и Сына не ставило бы въ болѣе близкое отношеніе къ существу Божію; существованіе Сына было бы основано на единичномъ движеніи въ Богѣ, а не на вѣчномъ и существенномъ для Бога по самому понятію о Немъ, потому что иначе единичнаго акта было бы недостаточно» (verdankte seine Existenz einer einmaligen Bewegung in Gott, aber nicht einer ewigen und Gott nach seinem Begriffe wesentlichen, denn sonst genügte nicht ein einmaliger Act). Эти краски нужно считать слишкомъ свѣтлыми, когда рѣчь идетъ объ Оригенѣ, въ виду своеобразнаго ученія его о сотвореніи міра. Напротивъ Шване (S. 182) представляетъ разсматриваемое воззрѣніе Оригена въ слишкомъ мрачномъ свѣтѣ. Въ этомъ представленіи Оригена есть довольно неправильнаго (des Unrichtigen genug). Прежде всего это пустой самообманъ (eitele Täuschung), если Оригенъ думаетъ, что, принимая непрерывно продолжающееся возсіяніе (eine ununterbrochen fortwährende oder continuirliche Ausstrahlung), можно дойти до понятія о вѣчномъ рожденіи. Построить вѣчность чрезъ безконечное повтореніе подлежащаго времени акта столь же невозможно, какъ и чрезъ безконечное наслоеніе временъ, потому что все, что состоитъ изъ частей, не есть уже вѣчное. Вѣчный актъ можно нѣсколько понять только чрезъ полное отвле-

Но въ дошедшихъ до насъ его сочиненіяхъ эта мысль высказывается только однажды, въ приведенномъ выше мѣстѣ, и притомъ высказывается случайно. Естественно, что спекулятивное ея основаніе оказывается далеко не полнымъ. Между тѣмъ она имѣетъ за себя не только аналогію между свѣтомъ и сіяніемъ—съ одной стороны—и Отцемъ и Сыномъ—съ другой, но и основное воззрѣніе Оригена на неизмѣняемость Божію. Если это опредѣленіе исключаетъ мысль о томъ, что Богъ *началъ* творить, то простая послѣдовательность обязываетъ отрицать и то, что Богъ когда либо могъ *перестать* творить: это послѣднее не менѣе, чѣмъ и первое, показывало бы нѣкоторую перемѣну въ бытіи Божіемъ. Въ отношеніи къ творенію, можетъ быть, Оригенъ не былъ настолько послѣдователенъ [3]); въ такомъ случаѣ онъ былъ только болѣе послѣдователенъ въ ученіи о рожденіи Сына; мыслимое какъ фактъ совершившійся и прекратившійся, оно раздѣлило бы вѣчное „сегодня“ Отца на періоды такъ же, какъ и рожденіе, представляемое какъ актъ начинающійся.

ченіе отъ времени, или чрезъ изъятіе этого акта изъ области времени; онъ есть нѣчто абсолютно простое» (Die Ewigkeit lässt sich ebenso wenig durch eine endlose Wiederholung eines in die Zeit fallenden Aktes, als durch endlose Aneinanderreihung der Zeiten construiren, weil alles, was Theile hat, nicht etwas Ewiges ist. Ein ewiger Akt wird nur durch vollständige Abstraktion von der Zeit oder durch Hebung desselben aus dem Bereiche der Zeit in etwa begriffen, und ist etwas absolut Einfaches). Что рожденіе Сына и время—понятія несравнимыя, это конечно мысль высоко справедливая, но—вмѣстѣ съ тѣмъ и непредставимая; слѣдовательно Оригенъ для человѣческаго мышленія, подчиненнаго условіямъ времени, далъ воззрѣніе, правда, не столь точное, но болѣе богатое положительнымъ содержаніемъ, чѣмъ утонченное и вполнѣ отрицательное положеніе Шване. Послѣдній выставилъ только постулятъ, который былъ хорошо сознаваемъ и Оригеномъ, но чрезъ это скорѣе указалъ границу, отдѣляющую мысль человѣка отъ пониманія этой тайны Божества; напротивъ Оригенъ попытался приблизить эту тайну къ человѣческому представленію.

[1]) Можетъ быть Оригенъ и видѣлъ въ твореніи актъ вѣчно продолжающійся,—какъ это предполагаетъ напр. Неандеръ (II, 302), — но конечно онъ не выразилъ этого такъ ясно, чтобы всякое недоразумѣніе было невозможно,—какъ это видно изъ самаго факта возраженія, сдѣланнаго Меѳодіемъ, что прекращеніе творенія должно, съ точки зрѣнія Оригена, произвести измѣненіе въ Богѣ.— Впрочемъ о послѣдовательномъ проведеніи такого взгляда на неизмѣняемость Божію во всей догматической системѣ не можетъ быть и рѣчи; можно говорить лишь о послѣдовательности, ограничивающейся нѣсколькими пунктами.

Такая постановка ученія о рожденіи Сына должна исключать и мысль о различіи между Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός. Если самое бытіе Божіе и рожденіе Сына только логически предшествуютъ происхожденію міра, то не оставалось никакого мѣста для момента, въ который Λόγος ἐνδιάθετος не былъ бы и Λόγος προφορικός. А если мы примемъ эту теорію въ томъ ея развитіи, котораго она достигаетъ напр. у Тертулліана, по воззрѣнію котораго только Λόγος προφορικός есть Сынъ Божій: то она приходитъ въ столкновеніе съ ученіемъ о неизмѣняемости Божіей, такъ какъ различіе между Логосомъ и Сыномъ предполагаетъ и различное отношеніе къ Нему Бога и Отца.

Пространственное воззрѣніе на рожденіе Сына исключается уже самою нематеріальностью существа Отца. Отрицаніе этого воззрѣнія проводится такъ послѣдовательно, что заставляетъ опасаться, не жертвуетъ ли Оригенъ полемическимъ цѣлямъ весьма существенными интересами догматической истины.

„Богъ становится Отцемъ Сына, пребывая нераздѣльнымъ, не производя Его (въ эманатическомъ смыслѣ); ибо, если Сынъ есть эманація (προβολή) Отца и раждается отъ Него такъ, какъ раждаются животныя, то необходимо долженъ быть тѣломъ какъ производящій, такъ и произведенный“ [1]). Говоря о рожденіи Сына, слѣдуетъ отрѣшиться отъ мысли о чемъ нибудь тѣлесномъ, напр. о дѣленіи сущности Отца, объ уменьшеніи ея вслѣдствіи рожденія Сына, о превращеніи въ Сына части существа Отца,—словомъ отъ представленія о какомъ нибудь состояніи свойственномъ матеріальному предмету. Предположить въ безтѣлесной природѣ что нибудь подобное даже въ слабой степени есть не только величайшее нечестіе, но и крайняя степень безумія [2]).

---

[1]) de princ. 4, 28 p. 190; 401. ἀδιαίρετος ὢν καὶ ἀμέριστος Υἱοῦ γίνεται Πατὴρ, οὐ προβαλὼν αὐτὸν, ὡς οἴονταί τινες. Εἰ γὰρ προβολή ἐστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς, καὶ γεννᾷ μὲν ἐξ αὐτοῦ ὁποῖα τὰ τῶν ζώων γεννήματα, ἀνάγκη σῶμα εἶναι τὸν προβάλλοντα, καὶ τὸν προβεβλημένον.

[2]) de princ. 4, 28 p. 190; 402. non enim dicimus sicut haeretici putant, partem aliquam substantiae Dei in Filium versam... sed, abscisso omni sensu corporeo ex invisibili et incorporeo, Verbum et Sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione velut si voluntas procedat e mente. Ib. 1, 2, 6

Стремленіе оградить ученіе о рожденіи Сына отъ самой тѣни подобныхъ представленій доводитъ Оригена до слѣдующаго сужденія о выраженіи „рожденіе изъ существа“:

„Есть люди, которые слова: „Я исшелъ отъ Бога“ понимаютъ въ смыслѣ: „Я отъ Бога рожденъ“, такъ что, оставаясь послѣдовательными, они должны признать, что Сынъ рожденъ изъ существа Отца, который какъ бы уменьшается (въ Своемъ объемѣ) и, съ рожденіемъ Сына, лишается принадлежавшей Ему (Отцу) части существа, изъ которой образовался Сынъ, — подобно тому, какъ это можно представлять о беременныхъ. А затѣмъ, по послѣдовательности, имъ остается назвать Отца и Сына тѣломъ и сказать, что Отецъ раздѣлился. Таково ученіе людей, которымъ невидимое и безтѣлесное естество, т. е. существо въ собственномъ смыслѣ, и во снѣ не грезилось. Ясно, что они согласятся и Отца помѣстить въ тѣлесномъ пространствѣ и допустятъ, что явленіе Сына на землѣ по воплощеніи есть переходъ съ мѣста на мѣсто, а не смѣна одного состоянія другимъ“ [1]).

На этомъ пунктѣ Оригенъ въ первый разъ расходится—по крайней мѣрѣ формально — съ церковнымъ ученіемъ, и потому приведенное разсужденіе требуетъ нѣсколько болѣе подробнаго разсмотрѣнія.

---

p. 55; 134. 135. observandum namque est, ne quis incurrat in illas absurdas fabulas eorum, qui prolationes quasdam sibi ipsis depingunt, ut divinam naturam in partes vocent, et Deum Patrem quantum in se est dividant, cum hoc de incorporea natura vel leviter suspicari, non solum extremae impietatis sit verum etiam ultimae insipientiae, nec omnino ad intelligentiam consequens ut incorporeae naturae substantialis divisio possit intelligi. in Joh. t. 2 (fragm. ex apol. Pamph.) p. 92; 183. non enim divisibilis est divina natura, id est ingeniti Patris, ut putemus vel divisione vel imminutione substantiae ejus Filium esse progenitum.

[1]) in Joh. t. 20, 16 p. 331; 613. ἄλλοι δὲ τό· Ἐξῆλθον ἀπὸ τοῦ Θεοῦ (Joh. 8, 42), διηγήσαντο ἀντὶ τοῦ, Γεγέννημαι ἀπὸ τοῦ Θεοῦ· οἷς ἀκολουθεῖ ἐκ τῆς οὐσίας φάσκειν τοῦ Πατρὸς γεγεννῆσθαι τὸν Υἱόν, οἱονεὶ μειουμένου, καὶ λείποντος τῇ οὐσίᾳ, ᾗ πρότερον εἶχε, τοῦ Υἱοῦ, ἐπὰν ἐγέννησε τὸν Υἱόν· ὡσεὶ νοήσαι τις τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἐγκυμόνων. Ἀκολουθεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ σῶμα λέγειν τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν, καὶ διῃρῆσθαι τὸν Πατέρα, ἅπερ ἐστὶ δόγματα ἀνθρώπων, μηδ' ὅναρ φύσιν ἀόρατον καὶ ἀσώματον πεφαντασμένων, οὖσαν κυρίως οὐσίαν· οὗτοι δὲ δῆλον ὅτι ἐν σωματικῷ τόπῳ δώσουσι τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱὸν τόπον ἐκ τόπου ἀμείψαντα σωματικῶς ἐπιδεδημηκέναι τῷ βίῳ, καὶ οὐχὶ κατάστασιν ἐκ καταστάσεως, ὥσπερ ἡμεῖς ἐξειλήφαμεν.

Ходъ мыслей въ приведенномъ мѣстѣ можно передать въ такой схемѣ: Если рожденіе Сына отъ Отца то же, что исхожденіе отъ Отца, то слѣдуетъ допустить, что Сынъ родился изъ существа Отца; что вслѣдствіе рожденія Сына существо Отца измѣнилось въ количественномъ отношеніи, именно уменьшилось на количество, равное существу Сына; что Самъ Отецъ есть матеріальное тѣло и, родивъ Сына,—существо также матеріальной природы,—подвергся раздѣленію. Послѣ этого уже естественно допустить, что пришествіе Христа на землю есть передвиженіе изъ одной части пространства въ другую.

Такимъ образомъ полемика Оригена направлена противъ людей, склонныхъ къ матеріальному, антропоморфическому образу мыслей; ея цѣль—показать всю нелѣпость высказаннаго ими мнѣнія; логическій пріемъ разсужденія—reductio ad absurdum; мысль, противъ которой Оригенъ полемизируетъ,—предположеніе, что выраженія: „Я ишелъ отъ Бога“ и „Я родился отъ Бога“ тождественны по смыслу. Вопросъ о терминѣ „рожденіе изъ существа“ до сихъ поръ остается въ сторонѣ и вовсе не составляетъ темы приведеннаго мѣста. Но почему же мнѣніе, противъ котораго Оригенъ вооружается, показалось ему подозрительнымъ относительно чистоты содержащагося въ немъ смысла? какой именно пунктъ въ этомъ воззрѣніи Оригенъ считаетъ неправильнымъ? Судя по тому, чѣмъ онъ кончаетъ свою аргументацію, нужно думать, что этотъ пунктъ есть представленіе о движеніи въ пространствѣ, не исключаемое буквальнымъ смысломъ текста: „Я ишелъ отъ Бога“; „ишелъ“,—вотъ то слово, на которое падаетъ логическое удареніе. Слѣдовательно положеніе, противъ котораго Оригенъ вооружается, можно формулировать такъ: Сынъ, родившись изъ Отца, вышелъ изъ Него, пространственно перемѣстился. Грубый эманатизмъ слышится Оригену въ рѣчи сторонниковъ этого мнѣнія даже и тогда, когда они пользуются библейскими выраженіями; онъ подозрѣваетъ, что этими выраженіями они прикрываютъ затаенную мысль, можетъ быть и для нихъ самихъ не вполнѣ ясную, которая однако должна непремѣнно выступить наружу, если только они захотятъ діалектическимъ путемъ опредѣлить отношеніе высказаннаго ими мнѣнія

къ ряду мыслей, однородныхъ съ нимъ. Такова задача разсужденія Оригена. Какое же мѣсто въ процессѣ этой полемики занимаетъ мысль о рожденіи изъ существа? Входитъ ли она въ полемику только какъ непосредственно данная въ самомъ оспариваемомъ положеніи составная часть его? Такъ же ли безразлична для Оригена, для успѣха его полемики, формула: „Сынъ рожденъ изъ существа Божія," какъ и выраженіе: „Сынъ рожденъ отъ Бога"? Положеніе: „Сынъ рожденъ изъ сущности Отца" введено самимъ Оригеномъ въ составъ его аргументаціи; онъ самъ выбралъ и подчеркнулъ его. Это положеніе—первый членъ въ томъ crescendo слѣдствій, которое завершается такимъ абсурдомъ, какъ мысль, что Богъ есть матеріальное и потому дѣлимое тѣло. Этотъ абсурдъ составляетъ цѣль, къ которой направляется аргументація Оригена. Замѣняя положеніе: „Сынъ родился отъ Бога" другою формулою: „Сынъ родился изъ существа Отца", Оригенъ думаетъ, что онъ стоитъ однимъ шагомъ ближе къ своей цѣли; что нелѣпая мысль о дѣленіи сущности [1]) въ послѣднемъ выраженіи просвѣчиваетъ яснѣе, чѣмъ въ первомъ; что ея присутствіе въ словахъ „рожденіе изъ существа" уже достаточно очевидно для того, чтобы поставить ихъ въ рядъ абсурдовъ.

Этимъ опредѣляется отношеніе самого Оригена къ ученію о рожденіи изъ существа. Внѣ всякаго сомнѣнія, онъ отвергаетъ его въ такомъ смыслѣ, котораго не соединяетъ съ нимъ православное богословіе; слѣдовательно Оригенъ расходится съ церковнымъ ученіемъ,—насколько позволяетъ судить объ этомъ данное мѣсто,—только по формѣ, а не по содержанію. Но было бы слишкомъ смѣло утверждать, что сам ъ Оригенъ ничего не имѣетъ не только противъ идеи рожденія изъ существа, но и противъ ея формулы, и отрицаетъ послѣднюю только въ виду тѣхъ слѣдствій, которыя неправильно извлекали изъ нея другіе, именно люди съ извѣстнымъ образомъ мыслей [2]). Напротивъ, болѣе вѣроят-

---

[1]) de princ. 1, 2, 6. substantialis divisio.

[2]) Thomasius, S. 280... «wo (in Joh. t. 20, 16) der Ausdruck ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς γεγεννῆσθαι τὸν Υἱόν, offenbar nur um der irrigen Folgerungen willen, die daraus gezogen werden konnten, bestritten wird; denn

но, что и самъ Оригенъ полагалъ, что очищенное отъ всякой примѣси антропоморфическихъ представленій ученіе о рожденіи Сына изъ сущности Отца будетъ лишено всякаго доступнаго мысли содержанія, и поэтому считалъ нужнымъ полемизировать не противъ неправильныхъ выводовъ только, но и противъ самого выраженія „рожденіе изъ существа“ [1]). Въ противномъ случаѣ, если

die Sache selbst läugnet Origenes so wenig, dass er sie anderwärts geradezu behauptet.

[1]) Бауръ (I, 204) по поводу вышеприведеннаго мнѣнія Томазіуса замѣчаетъ: Das Leztere (что Оригенъ самъ признаетъ, что Сынъ родился изъ существа Отца) ist allerdings richtig, nur folgt daraus noch nicht, dass er in jener Stelle nicht die Zeugung aus dem Wesen Gottes selbst verwarf. Jene Folgerungen scheinen ihm hier vielmehr mit der Sache selbst so nothwendig zusammenzuhängen, dass der Begriff der Sache selbst verworfen werden muss.—Противъ мнѣнія, что и самъ Оригенъ относится къ этой формулѣ отрицательно сильнымъ возраженіемъ служитъ фрагментъ изъ комментарія на посланіе къ Евреямъ (p. 697; 1308), сохранившійся только въ апологіи Памфила. Оригенъ говоритъ: et Sapientia ex eo procedens, ex ipsa Dei substantia generatur. Это мѣсто имѣютъ въ виду и Томазіусъ и Бауръ; послѣдній просто признаетъ, что Оригенъ здѣсь противорѣчитъ самому себѣ (Es bleibt daher in seinen Erklärungen ein Widerspruch, welchen man vergebens auszugleichen sucht). Но такъ какъ въ этомъ фрагментѣ, равно какъ и въ извѣстной схоліи на Матѳ. 28, 18, говорится не только о рожденіи изъ существа, но и о томъ, что Сынъ единосущенъ Отцу, то эти мѣста мы разсмотримъ подробно по поводу этого послѣдняго догматическаго пункта. Cfr. Epiphanii haer. 64, 4. ἐκ γὰρ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς τοῦτον (τὸν Υἱὸν) εἰσηγεῖται, κτιστὸν δὲ ἅμα. Βούλεται δὲ ὡς κατὰ χάριν τὸν Υἱὸν αὐτὸν καλεῖσθαι λέγειν. Увѣреніе, что, по Оригену, Сынъ — изъ существа Отца,—если не придавать этимъ словамъ того лишь отрицательнаго значенія, что Сынъ рожденъ не ἐξ οὐκ ὄντων, — не гармонируетъ ни съ послѣдующимъ, ни съ предъидущимъ, гдѣ сказано, что, по Оригену, Сынъ не видитъ Отца, ни съ словами самого Епифанія въ h. 64, 8. τινὲς βούλονται... λέγειν ἴσον τὸ γενητὸν εἶναι τῷ γεννητῷ... Καὶ εἰ μὲν ὑπὸ ἄλλου ἡ λέξις ἐλέγετο, ἦν εἰπεῖν, ὅτι κατὰ ὀρθὴν διάνοιαν καὶ τοῦτο εἴρηται· ὁπότε δὲ ἐν πολλοῖς τόποις εὕρομεν αὐτὸν (Ὠριγένην) τὸν μονογενῆ Θεὸν ἀπαλλοτριοῦντα τῆς τοῦ Πατρὸς θεότητός τε καὶ οὐσίας, ὁμοῦ τε καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τούτου χάριν τὸ γενητὸν Θεὸν εἰρηκέναι αὐτὸν σαφές ἐστιν, ὅτι κτιστὸν ὁρίζεται. Противорѣчіе у Оригена можно подмѣтить скорѣе въ другомъ отношеніи: съ словами «Сынъ исходитъ отъ Отца» онъ соединяетъ, повидимому, мысль о рожденіи отъ Отца. in Cant. Cant. prol. p. 31; 73. Filius qui ex Patre procedit (*supra*: ex Deo Patre est), et ideo scit quae in Deo sunt, sicut spiritus hominis scit quae in homine sunt. Nunc vero paracletus, Spiritus veritatis, qui de Patre procedit... Можетъ быть переводъ въ этомъ мѣстѣ точенъ; но здѣсь нѣтъ спеціальнаго разсужденія о рожденіи Сына, и слѣдовательно противорѣчіе не имѣетъ важнаго значенія.

правильно первое представленіе объ отношеніи Оригена къ этой формулѣ, въ разсматриваемомъ мѣстѣ мы имѣли бы примѣръ страннаго поведенія писателя, который въ доказательствѣ ad hominem доходитъ до того, что, безъ всякихъ оговорокъ, ставитъ какъ абсурдъ выраженіе, которое самъ считаетъ въ сущности правильнымъ и по формѣ и по смыслу. Другой вопросъ, какъ отнесся бы Оригенъ къ этой формулѣ при православномъ ея объясненіи, которое отклоняетъ именно тѣ выводы изъ нея, противъ которыхъ онъ справедливо вооружался [1]). Весьма возможно, что онъ сталъ бы на сторону ея защитниковъ. Основаніемъ для этого предположенія служитъ то, что въ данномъ случаѣ взглядъ Оригена на ученіе о рожденіи изъ существа страдаетъ весьма замѣтною односторонностью: онъ видитъ въ этомъ ученіи только попытку объяснить образъ рожденія Сына отъ Отца, но опускаетъ изъ виду, что истинное значеніе этого ученія состоитъ въ томъ, что оно понятнымъ для человѣческой мысли образомъ представляетъ слѣдствіе рожденія Сына, именно Его тѣснѣйшее отношеніе къ Отцу, высочайшее единство съ Нимъ. Въ первомъ смыслѣ это ученіе представляется Оригену лишеннымъ положительнаго содержанія, но во второмъ это воззрѣніе имѣетъ въ себѣ такую многосодержательную сторону, что ее не можетъ затмить даже самое грубое антропоморфическое толкованіе; между тѣмъ именно эта сторона и осталась внѣ круга представленій Оригена, именно съ этой точки зрѣнія онъ и не попытался освѣтить и оцѣнить богословское значеніе формулы: Сынъ рожденъ изъ существа Отца.

Все сказанное до сихъ поръ о рожденіи Сына уясняетъ этотъ божественный актъ со стороны его отношенія къ условіямъ времени и пространства. Не слѣдуетъ представлять рожденіе Сына подъ какою либо временною или пространственною формою, таковъ результатъ разсмотрѣнныхъ пунктовъ богословія Оригена. Въ отно-

---

[1]) S. Basil. M. ep. 52, 3 p. 146. ὅταν δὲ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱὸν εἶναι διδασκώμεθα, καὶ γεννηθέντα, ἀλλ' οὐχὶ ποιηθέντα, μὴ καταπίπτωμεν ἐπὶ τὰς σωματικὰς τῶν παθῶν ἐννοίας· οὐ γὰρ ἐμερίσθη ἡ οὐσία ἀπὸ τοῦ Πατρὸς εἰς Υἱόν· οὐδὲ ῥυεῖσα ἐγέννησεν, οὐδὲ προβαλοῦσα, ὡς τὰ φυτὰ τοὺς καρποὺς, ἀλλ' ἀνεπινόητος λογισμοῖς ἀνθρώπων τῆς θείας γεννήσεως ὁ τρόπος.

шеніи къ категоріи времени сужденіе Оригена имѣетъ по крайней мѣрѣ положительную форму,—Сынъ отъ вѣчности и всегда раждается, и этимъ отчасти закрывается чисто отрицательное значеніе результата. Но всего сказаннаго не достаточно для сколько нибудь опредѣленнаго положительнаго представленія этой тайны божественной жизни, для мышленія о рожденіи Сына по самому содержанію этого акта, а не по его отрицательному отношенію къ внѣшнимъ условіямъ. Общая схема для положительнаго ученія о рожденіи Сына — та, что Онъ имѣетъ Свое бытіе именно отъ Отца, стоитъ въ причинной зависимости отъ Него, а не отъ какого либо другаго начала [1]). Для подробнаго раскрытія этого ученія Оригенъ долженъ былъ указать на какой либо образъ для возможно чистаго, одухотвореннаго представленія рожденія Сына, опредѣлить отношеніе этого акта къ творенію по сходству и различію между ними и уяснить, что̀ именно опредѣлило Бога быть Отцемъ.

Чтобы сдѣлать рожденіе Сына отъ Отца сколько нибудь представимымъ и въ то же время устранить изъ нашего воззрѣнія всякую примѣсь матеріально-пространственнаго, предшествующіе писатели указывали, какъ на аналогичный образъ, на произнесеніе человѣческаго слова. Это сравненіе далеко не принадлежитъ къ числу обыкновенныхъ у Оригена [2]). Онъ съ особенною любовію

---

[1]) de princ. 2, 2, 1 p. 79; 186. Filium generat Pater, non quasi qui ante non erat, sed quia origo et fons Filii Pater est. 1, 2, 2 p. 54; 131. semper Deum Patrem novimus unigeniti Filii sui, ex ipso quidem nati, et quod est ab ipso trahentis. 1, 2, 5 p. 55; 134. sapientiam vero dicimus subsistentiam habentem non alibi, nisi in eo qui est initium omnium.

[2]) Единственный примѣръ этого рода представляется въ prolog. in ev. sec. Joh., если только это—подлинное сочиненіе Оригена (ap. Redepenning, II, 469). Διὰ τοῦτο δέ φησι, ὁ Λόγος, καὶ οὐχ', ὁ Υἱὸς, ἵνα μὴ τῇ προσηγορίᾳ τοῦ Υἱοῦ ἐπεισέλθοι τισὶν ἡ τοῦ πάθους ἔννοια. ἐπειδὴ τά παρ' ἡμῖν γεννῶντα ἐμπαθῶς γεννᾷ· Λόγος δὲ ἐκλήθη, ἵνα δειχθῇ, ὅτι ἐκ τοῦ νοῦ προσήχθη, καὶ ὅτι εἰκὼν τοῦ γεννήσαντος. Лишь отдаленное сходство съ этимъ объясненіемъ можно видѣть напр. въ такомъ выраженіи (de princ. 1, 2, 6 p. 56; 135): Verbum enim est Filius, et ideo nihil in eo sensibile intelligendum est (слѣдовательно и рожденіе Слова не можетъ быть ни чувственнымъ ни страстнымъ). Ср. de princ. 4, 28 (см. стр. 211 пр. 2); замѣчательно однако, что и здѣсь Оригенъ для поясненія рожденія воспользовался отношеніемъ не слова, а воли къ уму. Въ комментаріи на ев. отъ Іоанна (t. 1, n. 23 p. 22; 60 p. 26; 65) Оригенъ полемизируетъ про-

останавливается на аналогіи, представляемой отношеніемъ воли къ мысли. „Сынъ рожденъ изъ самой мысли Отца, какъ хотѣніе отъ мысли. Ибо недѣлима божественная природа нерожденнаго Отца, и потому нельзя думать, что Сынъ родился чрезъ уменьшеніе или раздѣленіе существа Отца. Но—назовемъ ли мы Бога мыслію или сердцемъ или умомъ—Онъ, пребывая чуждымъ всякихъ пространственныхъ движеній, производя отрасль воли, сталъ Отцемъ Слова“ [1]). „Отрѣшившись отъ всякаго тѣлеснаго представленія о невидимомъ и безтѣлесномъ, мы говоримъ, что Слово и Премудрость рождена безъ всякаго тѣлеснаго страстнаго состоянія, какъ бы такъ напр., какъ хотѣніе происходитъ изъ мысли“ [2]). „Слѣдуетъ остерегаться, чтобы кто либо не впалъ въ нелѣпыя эманатическія представленія о дѣленіи природы Бога Отца на части. Предположить даже въ слабой степени что либо подобное о безтѣлесной природѣ—не только верхъ нечестія, но крайняя степень неразумія: дѣленіе существа безтѣлесной природы даже совершенно немыслимо. Итакъ скорѣе какъ хотѣніе происходитъ отъ мысли, но не отсѣкаетъ отъ нея никакой части и само не отлучается и не отдѣляется отъ нея,—подъ какимъ либо подобнымъ этому обра-

---

тивъ тѣхъ, которые только «Слово» признаютъ за собственное названіе Сына (ἐπὶ δὲ μόνης τῆς Λόγος προσηγορίας ἱστάμενοι, τὰ πλεῖστα μεταλαμβάνουσιν οὐ κυρίως, ἀλλὰ τροπικῶς ταῦτα αὐτὸν ὀνομάζεσθαι) и, понимая Слово въ смыслѣ звука, не приписываютъ Сыну ипостаси (οἰόμενοι προφορὰν πατρικὴν οἱονεὶ ἐν συλλαβαῖς κειμένην εἶναι Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο ὑπόστασιν αὐτῷ οὐ διδόασιν) Можетъ быть здѣсь лежитъ одна изъ причинъ того, что Оригенъ не пользуется аналогіею отношенія ума къ слову.

[1]) in Joh. t. 2 fragm. (ex apol. Pamph.) p. 92; 183. natus autem ex ipsa Patris mente sicut voluntas ex mente. Non enim divisibilis est divina natura. id est ingeniti Patris ut putemus vel divisione vel imminutione substantiae ejus Filium esse progenitum. Sed sive mens, sive cor, aut sensus de Deo dicendus est, indiscussus (буквально: непотрясенный, неразсыпанный) permanens, germen proferens voluntatis, factus est verbi Pater. Germen voluntatis въ данномъ случаѣ значитъ скорѣе самое хотѣніе, voluntas, чѣмъ происшедшее по волѣ: voluntas сравнивается выше съ Сыномъ, а не съ Отцемъ; Отецъ называется mens, cor, sensus, но не voluntas, и если образъ выдержанъ послѣдовательно, то въ germen voluntatis Оригенъ совмѣщаетъ двѣ аналогіи отношенія Сына къ Отцу: отношеніе вѣтви или произрастенія (germen) къ корню и хотѣнія (voluntas) къ мысли (mens).

[2]) de princ. 4, 28 (см. стр. 211 пр. 2).

зомъ слѣдуетъ представлять и рожденіе Сына отъ Отца“ [1]). Это сравненіе вѣрно достигаетъ своей цѣли—устранить изъ представленія о рожденіи Сына всякій пространственный оттѣнокъ; и предъ аналогіею отношенія слова къ мысли это объясненіе имѣетъ безспорное преимущество: слово есть не только извѣстное представленіе, но и членораздѣльный звукъ, произносимый внѣшними органами; между тѣмъ отношеніе хотѣнія къ мысли представляетъ этотъ таинственный актъ божественной жизни глубоко внутреннимъ, неопосредствованнымъ ничѣмъ внѣшнимъ.

Вопросъ объ отношеніи рожденія Сына къ творенію въ доктринѣ Оригена принадлежитъ къ числу наиболѣе важныхъ. Едва ли не всѣ древніе писатели [2]), относившіеся неблагопріятно къ Оригену, утверждаютъ, что онъ признаетъ Сына Божія сотвореннымъ. Но постановка этого вопроса у нихъ не имѣетъ высокаго достоинства: ихъ точка зрѣнія—чисто формальная; ихъ сужденіе основано на отдѣльныхъ выраженіяхъ Оригена. Дѣйствительно онъ называлъ Сына „созданіемъ“ (κτίσμα) [3]) „происшедшимъ“ (γενητός) [4]) и, повидимому, ставилъ Его въ порядокъ тва-

---

[1]) de princ. 1, 2, 6 p. 55; 134. 135. observandum namque est etc. (см. стр. 212 пр.). Magis ergo sicut voluntas procedit e mente, et neque partem aliquam mentis secat, neque ab ea separatur aut dividitur, tali quadam specie putandus est Pater Filium genuisse, imaginem scilicet suam, ut sicut ipse invisibilis est per naturam, ita imaginem quoque invisibilem genuerit.

[2]) Напр. Епифаній (haer. 64, 5. φανερώτατα τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ κτίσμα ἐδογμάτισε. Ср. стр. 215 пр. 1), Іеронимъ (стр. 160 пр. 2), Юстиніанъ (см. ниже), Фотій (cod. 108. πλεῖστα βλασφημεῖ, τὸν μὲν Υἱὸν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς πεποιῆσθαι λέγων, τὸ δὲ Πνεῦμα ὑπο τοῦ Υἱοῦ).

[3]) Just. ad Men. (Migne, s. gr. t. 86 col. 981) fragm. περὶ ἀρχῶν l. 4. οὗτος δὲ ὁ Υἱὸς ἐκ θελήματος τοῦ Πατρὸς γεννηθεὶς, «ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, καὶ ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ, χαρακτήρ τε τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Coloss. 1, 16. Hebr. 1, 3), κτίσμα, Σοφία». Αὐτὴ γὰρ ἡ Σοφία φησίν· «Ὁ Θεὸς ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ» (Prov. 8, 22). Очевидно Оригенъ здѣсь начиная со словъ «ὅς εστιν» говоритъ библейскими выраженіями. Ср. in Joh. t. 1, 22 p. 21; 56. κτίσας, ἵν' οὕτως εἴπω, ἔμψυχον Σοφίαν ὁ Θεός. Ib. n. 39 p. 40; 89. εἴσεται τὴν ὑπὲρ πᾶσαν κτίσιν Σοφίαν τοῦ Θεοῦ καλῶς περὶ αὐτῆς λέγουσαν· Ὁ Θεὸς ἔκτισέ με..., δι' ἣν κτίσιν δεδόνηται καὶ πᾶσα κτίσις ὑφεστάναι.

[4]) Sel. in Ps. 1. n. 2 p. 526; 1089 (это мѣсто приводится у Епифанія haer. 64, 7). τῷ Πατρὶ τῶν ὅλων Θεῷ, διὰ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν καὶ ἀρχιερέως γενητοῦ Θεοῦ προσιέναι. Justin. ad Men. (col. 983) fr. περὶ ἀρχῶν l. 4. ὅτι μὲν οὖν πᾶν,

рей (δημουργήματα) [1]). Однако несомнѣнно, что, когда Оригенъ называетъ Сына κτίσμα, то всегда имѣетъ въ виду извѣстное выраженіе Премудрости: „Господь создалъ Меня (ἐκτισέ με вм. ἐκτήσατο) началомъ путей Своихъ“. Смыслъ этого текста Оригенъ разъясняетъ такимъ образомъ: „Такъ какъ въ этой ипостаси Премудрости (уже) заключалась вся возможность и изображеніе будущей твари и силою предвѣдѣнія было предначертано и распредѣлено все,—и то, что̀ существуетъ въ собственномъ смыслѣ, и то, что̀ относится къ первому какъ принадлежность: то ради этихъ тварей, которыя были какъ бы начертаны и предъизображены въ Самой Премудрости, Она чрезъ Соломона называетъ Себя созданною въ начало путей Божіихъ, потому что Она содержитъ и предобразуетъ въ Себѣ Самой начала, формы или виды всей твари“ [2]). Такимъ

ὅ τί ποτε παρὰ τὸν Πατερα καὶ Θεὸν τῶν ὅλων γ ε ν ν η τ ό ν ἐστιν, ἐκ τῆς αὐτῆ ἀκολουθίας πειθόμεθα. in Joh. t. 2, 2 p. 50; 108. «ὁ ἀγένητος» о Богѣ Отцѣ въ отличіе отъ Сына.

[1]) Единственное мѣсто с. Cels. 5, 37 p. 606; 1240. πρεσβύτατον γὰρ αὐτὸν πάντων τῶν δημιουργημάτων ἴσασι οἱ θεῖοι λόγοι καὶ αὐτῷ τὸν Θεὸν περὶ δημιουργίας εἰρηκέναι· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον. Отсюда ясно, что Сынъ имѣетъ бытіе не вслѣдствіе творенія въ обычномъ смыслѣ (δημιουργίας), что Онъ—старѣйшій изъ всѣхъ тварей (πρεσβύτατον, а не πρεσβύτερον); слѣдовательно, если первое выраженіе исключаетъ Сына изъ порядка тварей, то послѣднее только возвышаетъ Его надъ ними, не выдѣляя изъ ихъ числа.

[2]) de princ. 1, 2, 2. 3 p. 54; 131. In hac ipsa ergo Sapientiae subsistentia [въ подлинникѣ вѣроятно = ἐν ταύτῃ οὖν τῇ τῆς Σοφίας ὑποστάσει. Cfr. in Joh. t. 1, 39 p. 39], quia omnis virtus [= δύναμις. Cfr. de pr. 1, 2, 5. vapor virtutis Dei = ἀτμίς τῆς δυνάμεως τοῦ Θεοῦ] ac deformatio [= πλάσις? Cfr. in Joh. t. 1, 22 p. 21; 57] futurae inerat creaturae, vel eorum quae principaliter exsistunt [или = ἢ τῶν κυρίως ὑπαρχόντων или = то, что̀ существуетъ съ самаго начала міра, въ противоположность тому, что̀ имѣетъ произойти впослѣдствіи, consequenter], vel eorum quae accidunt consequenter virtute praescientiae praeformata atque disposita, pro his ipsis quae in ipsa Sapientia velut descriptae ac praefiguratae fuerant creaturis, seipsam per Salomonem dicit creatam esse sapientia initium viarum Dei, continens scilicet in semetipsa universae creaturae vel initia [= ἀρχὰς], vel formas [= τύπους], vel species [= εἴδη. Cfr. in Joh. t. 1, 22 p. 21; 57]. Quali modo autem intelleximus Sapientiam initium viarum Dei esse, et q u o m o d o c r e a t a e s s e d i c i t u r, s p e c i e s s c i l i c e t i n s e et initia totius p r a e f o r m a n s et c o n t i n e n s c r e a t u r a e, hoc etiam modo etc. Изъ самой конструкціи видно, что Руфинъ въ этомъ мѣстѣ имѣетъ предъ собою греческій текстъ,—дѣйствительно переводитъ, а не «поясняетъ». Ср. ученіе Татіана (стр. 59) и Тертулліана (стр. 88).

образомъ планъ мірозданія, предначертанный въ цѣломъ и подробностяхъ въ Премудрости, міръ, потенціально и идеально существующій въ Ней,—вотъ та сторона, по которой Сынъ называется тварію. Очевидно такого основанія, какъ наименованіе Сына κτίσμα, недостаточно, чтобы сказать, что Оригенъ признаетъ Сына тварію въ томъ смыслѣ, какой это слово получило послѣ аріанскихъ споровъ. Но еще слабѣе то основаніе, что Оригенъ называетъ Сына γενητός и другими однородными выраженіями [1]). Слово „γενητός“ значитъ собственно „происшедшій“, „имѣющій свое бытіе отъ другаго“ [2]), и употребленіе его корня „γίνομαι“ у Оригена доказываетъ, что оно не только не стояло въ противоположности съ словомъ „γεννητός“, но даже и не различалось отъ послѣдняго [3]).

Несравненно серьезнѣе ставятъ тотъ же самый вопросъ въ новѣйшей литературѣ объ Оригенѣ. Обращаютъ вниманіе прежде

---

[1]) Самъ Епифаній чувствуетъ, до какой степени слабо это основаніе при формальной постановкѣ вопроса, и пытается свести дѣло на реальную почву: Оригенъ не признавалъ Сына единосущнымъ Отцу, слѣдовательно д о л ж е н ъ б ы л ъ считать Сына тварію. См. стр. 215 пр. 1.

[2]) Іеронимъ (de pr. praef. 4 p. 48; 117) переводитъ (ep. ad Avit. 124 (59) n. 2) словами «utrum factus sit an infectus» то, что Руфинъ передалъ «utrum natus an innatus»,—очевидно «γενητὸν ἢ ἀγέννητον» греческаго текста. Гюэ (Origen. l. 2 c. 2. qu. 2 n. 23 col. 777) переводитъ «γενητός» словами: «qui ab alio habet ut sit», «qui principium sui habet, et exsistendi initium».

[3]) Противъ свободнаго употребленія словъ γενητός и γεννητός ссылаются на c. Cels. 6, 17 p. 643; 1317. οὔτε γὰρ τὸν ἀγέννητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκον κατ' ἀξίαν εἰδέναι τις δύναται, ὡς ὁ γεννήσας αὐτὸν Πατήρ. Очевидно «нерожденнымъ» (ἀγέννητον) назвать Сына невозможно. Но см. not. ad h. l. At non dissimulandum in unico codice anglicano secundo legi τὸν γεννητόν. Редепеннингъ (II, 301) признаетъ послѣднее чтеніе заслуживающимъ предпочтенія. Между тѣмъ приведенное мѣсто—единственное, гдѣ Сынъ названъ ἀγέννητος. До какой степени безразлично относится Оригенъ къ глаголамъ «γεννάω» и «γίνομαι», см. in Jerem. h. 9, 4 p. 181. 182; 356. 357. ὁ ποιῶν ἁμαρτίαν ἐκ διαβόλου γ ε γ έ ν η τ α ι (... = γεγενήμεθα),... ἀεὶ γ ε ν ν ᾶ τ α ι... μακάριος ὁ ἀεὶ γ ε ν ν ώ μ ε ν ο ς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ· οὐ γὰρ ἅπαξ γ ε γ ε ν ῆ σ θ α ι (см. стр. 209 пр. 1). in Joh. t. 1, 32 p. 33, 77. ἐν ᾗ (ἡμέρᾳ) γ ε γ έ ν ν η τ α ι ὁ Υἱος· ἀρχῆς γ ε ν έ σ ε ω ς αὐτοῦ οὕτως. οὐχ εὑρισκομένης. in Joh. t. 2, 6 p. 60—64; 125—132, гдѣ Оригенъ разсуждаетъ такимъ образомъ: кто не хочетъ признать, что чрезъ Христа произошелъ (γεγονέναι) и Св. Духъ, тотъ долженъ признать Его нерожденнымъ (ἀγέννητος); но такъ какъ только Отецъ ἀγέννητος, то Духъ Св.—γενητόν (col. 129 B), τὸ διὰ τοῦ Λόγου γεγενημένον (132 C), τάξει τῶν γεγενημένων (129 A).

всего на то, что онъ признаетъ Сына рожденнымъ по волѣ Отца. Затѣмъ, разсматривая самыя основанія, которыми Оригенъ мотивировалъ вѣчное существованіе міра—съ одной стороны—и вѣчное рожденіе Сына—съ другой, находятъ между ними весьма значительное сходство и полагаютъ, что, оставаясь вѣрнымъ своей точкѣ зрѣнія, Оригенъ не въ состояніи на спекулятивной почвѣ обосновать различіе между рожденіемъ и твореніемъ и даже самое фактическое различіе между міромъ и Сыномъ, признаваемое Оригеномъ, есть результатъ его философской непослѣдовательности. „Если мы сравнимъ основаніе вѣчности мірозданія съ основаніемъ вѣчности Логоса-Сына, то окажется, что оно почти тождественно, насколько Богъ никогда не можетъ быть безъ того блага, которое предполагается въ Немъ самымъ понятіемъ о Немъ; все различіе состоитъ въ томъ только, что въ одномъ случаѣ всемогущество, въ другомъ—премудрость составляетъ то благо, безъ котораго Богъ немыслимъ. Но Оригенъ самъ говоритъ, что свойства Богѣ сливаются въ одно. Поэтому слѣдуетъ спросить: почему же Сынъ, какъ вѣчная объективная Премудрость Божія, и міръ, какъ вѣчный объектъ божественнаго всемогущества, не должны слиться въ одно, такъ чтобы Сынъ Божій былъ мыслимъ какъ міръ и міръ—какъ Сынъ Божій? Оригенъ рѣшительно отклоняетъ такую постановку доктрины, но только потому, что для него было готовымъ твердымъ даннымъ богословское ученіе о метафизическомъ Логосѣ-Сынѣ Божіемъ, Христѣ“ [1]). „Отъ понятія о Богѣ какъ абсолютномъ, или всемогущемъ, Оригенъ заключаетъ къ совѣчному бытію міра. Такимъ же образомъ заключаетъ онъ отъ понятія о Богѣ какъ Отцѣ къ вѣчности Сына. Тѣмъ, что̀ Богъ есть въ отношеніи къ міру и къ Сыну, — какъ абсолютный, Онъ можетъ

[1]) Böhringer, V, 207. Nun sagt aber Origenes selbst, dass die Eigenschaften in Gott in Eins zusammenfallen. Es liegt daher nahe zu fragen, warum nicht der Sohn als die ewige gegenständliche Weisheit Gottes und die Welt als das ewige Object der göttlichen Allmacht in Eins zusammenfallen sollen, so dass der Sohn Gottes als die Welt, die Welt als der Sohn Gottes gefasst würden. Origenes weist diese Auffassung allerdings weit von sich, aber nur desswegen, weil ihm das Theologumenon von einem metaphysischen Logos Sohn Christus von vornherein feststand.

быть только отъ вѣчности [1]); но если перейдемъ къ дальнѣйшему вопросу: почему же Богъ есть какъ Отецъ Сына, такъ и творецъ міра? то отвѣтъ на послѣднее положеніе будетъ гораздо болѣе непосредственнымъ [2]), чѣмъ на первое. Если бы Богъ не былъ творцемъ міра, Онъ не былъ бы ни всемогущимъ ни всеблагимъ, слѣдовательно Онъ вообще не былъ бы абсолютнымъ Богомъ; но почему, не будучи Отцемъ Сына, Онъ не былъ бы вмѣстѣ съ тѣмъ и абсолютнымъ Богомъ, это не выясняется столь же непосредственно изъ идеи Бога какъ абсолютнаго... Мы стоимъ на томъ пунктѣ, гдѣ ученіе Оригена о Троицѣ становится въ очевидное противорѣчіе съ его ученіемъ о мірѣ. Возможно ли къ вѣчному бытію міра или даже просто къ бытію его заключать изъ того, что Богъ, какъ абсолютный, долженъ быть также и абсолютно дѣятельнымъ,— когда Богъ, тоже какъ абсолютный, есть Отецъ Сына, и внутреннее стремленіе божественнаго существа къ откровенію себя, къ объектированію себя въ другомъ внѣ себя, уже должно найти исходъ въ вѣчномъ и всегда продолжающемся актѣ рожденія Сына [3])? Слѣдовательно или рожденіе Сына должно понимать какъ актъ, тождественный съ твореніемъ міра, или же,—если должно различать и то и другое какъ отличные божественные акты и рожденіе мыслить какъ актъ болѣе имманентный и потому болѣе первоначальный, — въ такомъ случаѣ нѣтъ достаточнаго мотива для сотворенія міра. Въ самомъ дѣлѣ, что̀ можетъ опредѣлять абсолютнаго Бога, который есть (уже) Отецъ

[1]) Baur, I, 209—211. Aus dem Begriffe Gottes als des Absoluten, oder des Allmächtigen, schliesst Origenes das gleichewige Daseyn der Welt. Auf dieselbe Weise schliesst er aus dem Begriffe Gottes, als des Vaters, die Ewigkeit des Sohnes. Was Gott in Beziehung auf die Welt und auf den Sohn ist, kann er daher, als der Absolute, nur von Ewigkeit seyn.

[2]) Die Antwort... eine viel unmittelbarere.

[3]) Allein schon hier stehen wir auf einem Punct, auf welchem wir die Trinitätslehre des Origenes mit seiner Lehre von der Welt in offenbaren Widerstreit kommen sehen. Wie kann denn... das Daseyn der Welt daraus geschlossen werden, als Gott als der Absolute auch der absolut Thätige und Wirksame seyn müsse, wenn doch Gott als der Absolute auch Vater des Sohnes ist, und der innere Drang des göttlichen Wesens, sich zu öffenbaren und mitzutheilen, oder sich in einem Andern ausser sich zu objectiviren, schon durch den ewigen Act der Zeugung des Sohnes seine volkommene Befriedigung finden muss?

Сына,—быть также и творцемъ міра, или можетъ ли быть Сынъ Божій чѣмъ либо такимъ, чѣмъ не былъ бы и міръ, коль скоро послѣдній, по самому понятію о немъ, можетъ быть только самымъ адэкватнымъ отраженіемъ абсолютнаго совершенства божественнаго существа, образомъ Божіимъ, какъ и Сынъ? Словомъ, невозможно Сына и міръ такъ различить между собою, чтобы они снова и снова не сливались въ одно понятіе; и такъ какъ понятіе о мірѣ имѣетъ болѣе непосредственную и конкретную реальность, чѣмъ понятіе о Сынѣ, то именно міръ и долженъ стоять въ этомъ имманентномъ отношеніи къ Богу“ [1]). Вотъ тѣ слабыя стороны, которыя указываетъ въ этомъ отдѣлѣ богословія Оригена новѣйшая богословская литература.

То фактъ, не подлежащій сомнѣнію, что Оригенъ называетъ Сына рожденнымъ отъ (ἐκ) воли Отца и говоритъ это, кажется, въ такомъ мѣстѣ своего сочиненія „о началахъ“, гдѣ онъ дѣлаетъ оглавленіе его содержанія и сводитъ различныя библейскія выраженія о Сынѣ Божіемъ [2]). Если это предположеніе вѣрно, то ученіе о рожденіи Сына отъ воли Отца есть итогъ всѣхъ разслѣдованій Оригена объ этомъ предметѣ въ самомъ систематическомъ изъ его произведеній и разсматривается какъ данное въ св. писаніи. То же самое воззрѣніе Оригенъ высказываетъ и въ другомъ

---

[1]) Denn was könnte den absoluten Gott, als Vater des Sohns, bestimmen, auch Weltschöpfer zu werden, oder was wäre der Sohn, was nicht auch die Welt wäre, wenn sie hervorgegangen aus dem absoluten Wesen Gottes, ihrem Begriff zufolge, nur der adäquateste Reflex der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens seyn kann, das Ebenbild Gottes, wie der Sohn? Es ist daher unmöglich den Sohn und die Welt so auseinander zu halten, dass sie nicht immer wieder in Einen Begriff zusamenfallen, und da der Begriff der Welt eine unmittelbarere und concretere Realität hat, als der des Sohnes, so ist es nur die Welt, die in dieses immanente Verhältniss zu Gott tritt.

[2]) См. стр. 219 пр. 3. Это мѣсто взято Юстиніаномъ изъ четвертой книги περὶ ἀρχῶν. Эта книга состоитъ изъ обширнаго (nn. 1—27 col. 343—400) трактата о томъ, что св. писаніе богодухновенно, и о томъ, какъ должно толковать его,—и такъ называемаго «anacephalaeosis de Patre, et Filio, et Spiritu s., et caeteris quae superius dicta sunt» (nn. 28—37). Краткость выраженій приведенной Юстиніаномъ цитаты располагаетъ думать, что она взята именно отсюда. Cfr. de princ. 4, 28 p. 190; 402. Nec absurdum videbitur, cum dicatur Filius charitatis, si hoc modo etiam voluntatis putetur (выше: velut si voluntas procedat e mente. См. стр. 211 пр. 2).

мѣстѣ, въ спеціальномъ отдѣлѣ того же сочиненія [1]). Важное значеніе этого мѣста требуетъ нѣсколько болѣе подробнаго его разбора. Тема всего этого отдѣла [2])—вопросъ о томъ, въ какомъ смыслѣ Сынъ называется образомъ Бога вообще и образомъ Бога невидимаго въ частности; цѣль изслѣдованія— показать, что Богъ правильно называется Отцемъ Своего Сына [3]). Оригенъ спрашиваетъ прежде всего: какой смыслъ имѣетъ слово „образъ“ въ обыкновенномъ его употребленіи“? Образомъ называютъ вопервыхъ матеріальный предметъ, произведеніе живописнаго или скульптурнаго искусства на деревѣ или камнѣ. Вовторыхъ образомъ отца называютъ иногда того сына, черты котораго представляютъ полнѣйшее сходство съ отцемъ [4]). „Въ первомъ смыслѣ—полагаю—можно назвать образомъ Божіимъ человѣка, котораго Богъ создалъ по образу и подобію Своему. Во второмъ смыслѣ названіе „образъ Божій“ приложимо къ Сыну уже и потому, что Онъ есть невидимый образъ Бога невидимаго,—подобно тому, какъ образъ Адама есть сынъ его Сиѳъ; ибо написано: „И родилъ Адамъ Сиѳа по образу своему и по виду своему“. Въ этомъ образѣ дано и единство существа и природы Отца и Сына“ [5]).

---

[1]) de princ. 1, 2, 6 p. 55; 134. 135. Это мѣсто приводится почти безъ пропусковъ.

[2]) n. 6.

[3]) de princ. 1, 2, 6. Videamus sane quid intelligi debeat etiam de hoc quod imago invisibilis dicitur, ut et per hoc advertamus quomodo Deus recte Pater dicitur Filii sui; et consideremus etc.

[4]) Et consideremus primum ex his quae consuetudine hominum imagines appellari solent. Imago interdum dicitur ea quae in materia aliqua, id ist ligni vel lapidis, depingi vel exsculpi solet. Interdum imago dicitur ejus qui genuit, is qui natus est, cum in nullo similitudinem lineamenta ejus qui genuit in eo qui natus est, mentiuntur. Puto etc.

[5]) Puto ergo posse quidem exemplo aptari eum qui ad imaginem et similitudinem Dei factus est, hominem. Secundae vero comparationi imago Filii Dei comparari potest etiam secundum hoc quod invisibilis Dei imago invisibilis est, sicut secundum historiam dicimus imaginem Adae esse filium ejus Seth. Ita enim scriptum est: «Et genuit Adam Seth, secundum imaginem suam, et secundum speciem suam» (Genes. 5, 3). Quae imago etiam naturae ac substantiæ Patris et Filii continet unitatem. Послѣднія слова, можетъ быть, составляютъ выводъ Руфина, но возможно и то, что Оригенъ говоритъ здѣсь объ Адамѣ и Сиѳѣ.

„Ибо если все, что творитъ Отецъ, то и Сынъ творитъ также, то тѣмъ самымъ, что Сынъ все творитъ такъ же, какъ Отецъ,— образъ Отца отражается въ Сынѣ, который рожденъ отъ Него какъ бы нѣкоторое хотѣніе Его, происходящее отъ мысли“ [1]).

„И потому я думаю, что должно быть достаточно хотѣнія Отца для осуществленія того, чего Онъ хочетъ. Ибо, когда Онъ хочетъ, Онъ пользуется не какимъ либо другимъ средствомъ, а только тѣмъ, которое представляется совѣтомъ воли. Такимъ же, слѣдовательно, образомъ раждается отъ Него и ипостась Сына. Это прежде всего необходимо должны принять тѣ, которые не признаютъ нерожденнымъ никого кромѣ одного Бога Отца“. Ибо слѣдуетъ остерегаться, чтобы кто либо не впалъ въ столь же нечестивыя, сколько и нелѣпыя, представленія о дѣленіи существа Отца чрезъ рожденіе Сына. „Итакъ скорѣе какъ хотѣніе происходитъ отъ мысли, но не отсѣкаетъ отъ нея никакой части и само не отлучается отъ нея и не отдѣляется,—подъ какимъ либо подобнымъ этому образомъ слѣдуетъ представлять рожденіе отъ Отца Сына. Отецъ родилъ Сына, т. е. образъ Свой, потому что Самъ невидимый по природѣ Онъ родилъ и образъ также невидимый [2]). Ибо Сынъ есть Слово, и потому не слѣдуетъ мыслить въ Немъ ничего чувственнаго. Онъ—Премудрость, а въ премудрости нельзя предполагать ничего тѣлеснаго. Онъ—истинный свѣтъ, который просвѣщаетъ всякаго человѣка, приходящаго въ этотъ міръ, но не имѣетъ ничего общаго съ свѣтомъ этого солнца“ [3]). Для насъ

---

[1]) .... unitatem. Si enim omnia quae facit Pater, haec et Filius facit similiter (Joh. 5, 19), in eo quod omnia ita facit Filius sicut Pater, imago Patris in Filio deformatur, qui utique natus ex eo est velut quaedam voluntas ejus ex mente procedens. Et ideo etc.

[2]) Et ideo ego arbitror quod sufficere debeat voluntas Patris ad subsistendum hoc quod vult. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur. Ita ergo et Filii subsistentia generatur ab eo. Quod necesse est in primis suscipi ab his qui nihil ingenitum, id est innatum praeter solum Deum fatentur. Observandum namque etc. (см. стр. 212 пр.). Magis ergo etc. (см. стр. 219 пр. 1).

[3]) Verbum enim est Filius, et ideo nihil in eo sensibile intelligendum est. Sapientia est, et in sapientia nihil corporeum suspicandum est. Lumen est etc.

Онъ—образъ, чрезъ который мы познаемъ Отца, такъ что кто позналъ Сына, тотъ вслѣдствіе этого познаетъ и Отца, какъ Самъ Сынъ говоритъ: „видѣвшій Меня видѣлъ и Отца“ [1]).

Общія черты содержанія этого отдѣла ясны: Сынъ есть образъ Отца какъ въ имманентномъ смыслѣ, по самому существу Своему, такъ и въ Своемъ отношеніи къ міру. Богъ справедливо называется Отцемъ Сына, потому что невидимый по природѣ Онъ родилъ и образъ невидимый, т. е. какъ чистѣйшій духъ, Онъ родилъ и безусловно нематеріальнаго Сына и родилъ Его совершенно духовнымъ образомъ. Но далеко не легкая задача передать связно всѣ частные пункты этого отдѣла. Разсматривая его, нетрудно замѣтить, что онъ испыталъ сильныя поврежденія отъ руки Руфина. Въ самомъ дѣлѣ переходъ отъ мысли, что образъ во второмъ смыслѣ ведетъ къ заключенію о единствѣ существа Отца и Сына, къ такому доказательству ея, какъ то, что Сынъ есть образъ Отца въ силу того, что Онъ творитъ то же, что и Отецъ,—слишкомъ рѣзокъ и неестественъ; это скорѣе логическій скачокъ, чѣмъ логическая связь между двумя положеніями. Равнымъ образомъ и мысль, что воли Отца достаточно для осуществленія Его хотѣній, является ex abrupto и совершенно не ожиданно. И едва ли не это именно мѣсто Руфинъ и имѣлъ въ виду, когда говорилъ объ одномъ не мыслимомъ при нормальномъ состояніи умственныхъ способностей и потому подозрительномъ переходѣ Оригена отъ ученія въ смыслѣ единосущія Отца и Сына къ разсужденію о томъ, что Сынъ есть тварь [2]). А если это предположеніе

---

[1]) Imago est per quam cognoscimus Patrem... A quo ipse enim fuerit intellectus consequenter intelligitur et Pater etc.

[2]) См. стр. 155 пр. 1. Противъ этого отождествленія говоритъ то, что Сынъ здѣсь не называется единосущнымъ, quod graece ὁμοούσιον dicitur; слѣдовательно Руфинъ могъ имѣть въ виду другое мѣсто, напр. comm. in ep. ad Hebr.; возможно однако, что Руфинъ говоритъ лишь то, что въ этомъ мѣстѣ Оригенъ высказался въ смыслѣ ученія о единосущіи. Въ пользу отождествленія можно указать на то, что предшествующій примѣръ о Св. Духѣ точно соотвѣтствуетъ мѣсту de princ. 1, 3, 3 p. 61; 148. Во всякомъ случаѣ тотъ фактъ, что de princ. 1, 2, 6 пострадало отъ руки Руфина, не можетъ подлежать сомнѣнію. Въ концѣ этого отдѣла находится одно мѣсто, за которое Оригенъ подвергался сильнымъ нареканіямъ. У Руфина оно переведено

вѣрно, то Руфинъ опустилъ именно тѣ мысли, которыя составляютъ переходъ отъ сравненія отношенія Сына къ Отцу, съ одной стороны, и Сиѳа къ Адаму, съ другой, къ ученію о рожденіи Сына отъ воли Отца,—къ той теоріи, слабые отголоски которой сохранились и въ латинскомъ текстѣ. Такимъ образомъ пункты сходства и различія той и другой формы воззрѣнія значительно затушеваны въ латинскомъ текстѣ, и взглядъ Оригена не представленъ съ тою опредѣленностью, какая желательна.

Можно отвѣтить лишь на нѣкоторые вопросы касательно ученія о рожденіи отъ воли. Какой общій смыслъ имѣетъ оно у Оригена? что онъ имъ отрицаетъ? Рожденіе Сына отъ воли Отца, разсматриваемое какъ отрицаніе рожденія изъ существа, допускаетъ, съ одной стороны, возможность того вывода, что Сынъ не есть существо безусловно необходимое: такъ какъ принципъ бытія Его лежитъ не въ существѣ, а въ свободной волѣ Отца, то Сынъ могъ и не существовать; бытіе Его имѣетъ случайный характеръ. Но Оригенъ никакъ не могъ стать на эту точку зрѣнія: по его взгляду свободная воля Божества есть только полное выраженіе опредѣленій Его природы; свобода и необходимость въ Богѣ совпадаютъ между собою, и даже самый міръ, съ точки зрѣнія Оригена,

---

такъ: Imago ergo est invisibilis Dei Patris Salvator noster, quantum ad ipsum quidem Patrem veritas; quantum autem ad nos quibus revelat Patrem, imago est per quam cognoscimus Patrem. Но на александрійскомъ и іерусалимскомъ соборахъ (399 г.) Оригена обвиняли за то, что въ сочиненіи «о началахъ» онъ сказалъ, quod Filius nobis comparatus, sit veritas, Patri conlatus, mendacium (Mansi, Concil. coll. t. 3 col. 981. 982. 990). Іеронимъ смыслъ этого мѣста передаетъ такъ (ep. 124$^{\text{ad}}_{\text{al}}$(59) ad Avit. n. 2): Filium, qui sit imago invisibilis Patris, comparatum Patri, non esse veritatem: apud nos autem qui Dei omnipotentis non possumus recipere veritatem, imaginariam veritatem videri. Анонимъ (Phot. cod. 117) защищалъ Оригена противъ нареканія, что онъ училъ, ὅτι ἡ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, ὡς πρὸς ἐκεῖνον οὗ ἐστιν εἰκών, καθ' ὃ εἰκών, οὐκ ἔστιν ἀλήθεια. Наконецъ Юстиніанъ приводитъ изъ первой книги περὶ ἀρχῶν слова: Γενόμενοι τοίνυν ἡμεῖς κατ' εἰκόνα, τὸν Υἱὸν πρωτότυπον ὡς ἀλήθειαν ἔχομεν τῶν ἐν ἡμῖν καλῶν τύπων. Αὐτὸς δὲ ὁ Υἱὸς ὅπερ ἡμεῖς ἐσμεν πρὸς αὐτὸν, τοιοῦτός ἐστι πρὸς τὸν Πατέρα, ἀλήθειαν τυγχάνοντα. Изъ всѣхъ этихъ свидѣтельствъ видно, что Руфинъ извратилъ смыслъ словъ Оригена, который и не думалъ утверждать, что Сынъ въ отношеніи къ Отцу — истина, и что весь отдѣлъ значительно сокращенъ Руфиномъ: онъ не приводитъ разсужденій о томъ, что люди созданы по образу Сына, что въ какомъ отношеніи мы стоимъ къ Сыну, въ такомъ Онъ—къ Отцу.

не есть нѣчто случайное въ строгомъ смыслѣ. Съ другой стороны, рожденіе отъ воли, какъ отрицаніе рожденія изъ существа, тождественно съ твореніемъ по волѣ. Это толкованіе приложимо до извѣстной степени и къ ученію Оригена. Онъ высказывается именно за однородность обоихъ актовъ: воли Отца достаточно для осуществленія того, чего Онъ хочетъ, слѣдовательно и Сынъ раждается по волѣ Отца. Далѣе, не смотря на всю непослѣдовательность изложенія у Оригена въ томъ видѣ, въ какомъ оно дано у Руфина, можно подмѣтить и то, что ученіе о рожденіи отъ воли Оригенъ противополагаетъ теоріи о рожденіи изъ существа, — той конечно, какую онъ знаетъ,—эманатической: фактъ, что для осуществленія хотѣній Бога достаточно самой Его воли, для Оригена служитъ доказательствомъ, что и для рожденія Сына нѣтъ необходимости вводить какую нибудь другую дѣятельность, какой либо эманатическій процессъ. Что́ Оригенъ отрицаетъ ученіемъ о рожденіи отъ воли, ясно; а чрезъ это въ значительной степени выясняется и смыслъ самаго ученія: формула „рожденіе отъ воли“ дорога для Оригена именно тѣмъ, что она вызываетъ представленіе о процессѣ совершенно духовномъ, не содержитъ въ себѣ никакого оттѣнка чего-то матеріальнаго, чувственнаго; но сама по себѣ она для Оригена не имѣетъ цѣнности: онъ не обнаруживаетъ никакой расположенности поддерживать тезисъ: „Сынъ родился отъ воли Отца и только отъ воли, а ни въ какомъ случаѣ не отъ ума и т. п.“; напротивъ Оригенъ согласенъ замѣнить эту формулу всякою другою, въ равной мѣрѣ выясняющею духовный характеръ рожденія Сына, — и даже въ этомъ отдѣлѣ предпочитаетъ ей сравненіе, что Сынъ отъ Отца, какъ хотѣніе отъ мысли,—отнюдь не противопоставляя этого послѣдняго выраженія первой. Такимъ образомъ, если Оригенъ и высказывается за однородность рожденія Сына и творенія міра, то лишь въ виду одинаковой противоположности того и другаго акта эманаціонному процессу; вопросъ о сходствѣ или различіи рожденія и творенія здѣсь прямо не ставится, и утверждать, что Оригенъ отрицаетъ специфическій характеръ рожденія Сына, мы еще не имѣемъ основаній [1]).

[1]) Въ разсматриваемомъ мѣстѣ Бауръ видитъ одинъ изъ моментовъ само-

А другія данныя у Оригена по этому вопросу позволяютъ указать на весьма характерныя особенности того и другаго акта. То конечно безспорно, что рожденіе и твореніе глубоко различаются между собою по своему результату. Сотворенъ измѣняемый міръ, рожденъ неизмѣняемый Сынъ; тварь можетъ удостоиться высокаго имени „сына Божія“, но это будетъ сынъ усыновленный, отвнѣ прившедшій [1]); напротивъ Сынъ Божій есть Сынъ по природѣ, а не по усыновленію [2]). Субстратъ всего въ собственномъ смыслѣ сотвореннаго

противорѣчія Оригена, или постояннаго колебанія его въ выборѣ между существомъ и волею (I, 207. indem Origenes selbst immer wieder darüber schwankt, ob das eigentliche Princip der Existenz des Sohns in das Wesen oder den Willen Gottes zu sezen ist). Томазіусъ (S. 117. 118) и Кунъ (II, 222. 236) усматриваютъ здѣсь и моментъ противоположности рожденія эманаціонному процессу и моментъ, сближающій Сына съ тварями. Бёрингеръ (S. 193) обращаетъ вниманіе лишь на первую сторону. Редепеннингъ (II, 301. 302) и Дорнеръ (II, 656. 667) прямо полемизируютъ съ Бауромъ, и первый видитъ въ разбираемомъ мѣстѣ лишь отрицаніе эманатизма, но не признаніе Сына сотвореннымъ: воля Божія, какъ самое интенсивное обнаруженіе духовной жизни, тождественна съ самымъ существомъ Божіимъ (Und wenn er sagt, der Wille des Vaters genüge zur Hervorbringung des Sohnes, so ist ihm da der Wille—in der That das concertrirteste Geistesleben—eben Wesenheit Gottes selber); а Дорнеръ замѣчаетъ даже условный характеръ въ разсматриваемомъ отдѣлѣ: «ideo» указываетъ на предъидущее, и Оригенъ только потому допускаетъ рожденіе отъ воли, что эта воля обладаетъ возможностью лично объектироваться при удвоеніи Божества, и еслибы это была только творческая воля, то Оригенъ отрицалъ бы мысль о рожденіи Сына отъ воли Отца (Allein man übersehe nicht das «ideo», das auf das Vorherige blickt. Weil Gottes Wille von der Art ist, dass er kann persönlich sich objectiviren, in Verdoppelung Gottes, darum, sagt er, scheint mir nicht nöthig, zu Anderem als dem Wille seine Zuflucht zu nehmen; d. h. wäre er nur als schöpferischer zu denken, so wäre freilich von ihm hier zu abstrahiren). Конечно Дорнеръ прочиталъ въ простыхъ словахъ Оригена слишкомъ много.

[1]) in Joh. t. 5 fr. (ap. Pamph.) p. 99; 195. hi qui accipiunt «spiritum adoptionis filiorum...» filii quidem Dei sunt, sed non sicut unigenitus Filius. Unigenitus enim natura Filius, et semper et inseparabiliter Filius est; caeteri vero... non ea nativitate sunt nati qua natus est unigenitus Filius.

[2]) de princ. 1, 2, 5 p. 55; 134. Sapientiam vero dicimus subsistentiam habere non alibi, nisi in eo qui est initium omnium, ex quo et nata est quaeque sapientia, quia ipse est qui est solus natura Filius, idcirco et unigenitus dicitur. 1, 2, 4 p. 55; 133. Non enim per adoptionem Spiritus Filius fit extrinsecus, sed natura Filius est. in Joh. t. 2 fr. (ap. Pamph) p. 92; 183. Unigenitus ergo Deus Salvator noster solus a Patre generatus, natura et non adoptione Filius est, natus autem etc. (стр. 218 пр. 1). Эти слова можно бы считать за вставку Руфина; но въ самомъ существенномъ они подтверждаются въ in Joh. t. 2, 6

есть небытіе, ничто [1]). Не смотря на то, что міръ созданъ отъ вѣчности, онъ вызванъ къ бытію изъ небытія, изъ ничтожества, и самымъ фактомъ своей измѣняемости тварь доказываетъ, что она въ самый первый моментъ своего существованія прошла чрезъ эти глубочайшія противоположности бытія и небытія [2]). Неизмѣняемый по Своей природѣ Сынъ, напротивъ, получилъ Свое бытіе не изъ ничего [3]); моментъ небытія не имѣетъ мѣста въ Его существованіи. Это различіе въ результатѣ указываетъ на различіе—такъ сказать—въ процессѣ актовъ творенія и рожденія, на различіе въ формѣ обнаруженія божественной воли какъ творящей и какъ раждающей. Тварь явилась какъ бы внѣ сферы Божества; творческое мановеніе воли направляется на не-сущее, на это „ничто", внѣшнее по отношенію къ Богу. Напротивъ Сынъ имѣетъ Свое бытіе не внѣ Отца; рожденіе Сына есть актъ въ строгомъ смыслѣ слова имманентный; воля раждающая дѣйствуетъ внутри сферы божественной жизни; объектъ, на который дѣйствуетъ воля рождающая,—не ничто, не внѣ Божества, а въ Немъ Самомъ, или лучше—сказать—при этомъ нѣтъ даже никакого объекта, а сама воля объективируется, ипо-

---

р. 61; 129: и Самъ Св. Духъ не есть Сынъ Божій, μὴ καὶ αὐτὸ Υἱὸν χρηματίζειν τοῦ Θεοῦ, μόνου τοῦ Μονογενοῦς φύσει Υἱοῦ ἀρχῆθεν τυγχάνοντος. Это лишаетъ значенія и свидѣтельство Епифанія (стр. 215 пр. 1).

[1]) in Ps. 38 h. 1, 10 p. 695; 1399. ad comparationem Dei... substantia (ὑπόστασις Ps. 38, 6) mea ante eum nihil est. Et satis proprio vocabulo naturae usus est. Nihil enim est omne, quamvis magnum sit, quidquid ex nihilo est, solus enim est ille qui est, et qui semper est. Nostra autem substantia tanquam nihil est ante eum: quippe ab eo ex nihilo procreata est. Cfr. in 1 Reg. h. 1, 11 p. 488; 1008 (стр. 197 пр. 3).

[2]) de princ. 4, 35 p. 193 (стр. 201 пр. 1).

[3]) de princ. 4, 28 p. 190; 402. non enim dicimus... ex nullis substantibus Filium procreatum a Patre: id est extra substantiam suam, ut fuerit aliquando, quando non fuerit. Гюэ (Orig. l. 2 c. 2 qu. 2 n. 23 col. 774) и Кунъ (II, 223) считаютъ эти слова вставкою Руфина, основываясь на свидѣтельствѣ Созомена; но слова Оригена (у Аѳанасія В.) въ значительной степени ослабляютъ важность показанія Созомена. См. стр. 205 пр. 1. И странное замѣчаніе Епифанія, что Оригенъ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς τοῦτον (τὸν Υἱὸν) εἰσηγεῖται, κτιστὸν δὲ ἅμα (см. стр. 215 пр. 1), имѣетъ едва ли не тотъ смыслъ, что Оригенъ былъ противъ ученія о происхожденіи Сына ἐξ οὐκ ὄντων. Во всякомъ случаѣ важно уже то одно, что Епифаній не приписываетъ Оригену этого послѣдняго воззрѣнія.

стазируется, получаетъ бытіе въ своей особности отъ Бога, какъ Его Сынъ. „Нужно представить себѣ силу Божію, какъ основу жизни и дѣятельности Бога (qua viget), — ту вездѣсущую и вседовлѣющую силу, которою Онъ все содержитъ и управляетъ. Отъ всей этой безмѣрно великой силы (происходитъ) испареніе и—такъ сказать—самый цвѣтъ (vigor), который имѣетъ свою собственную ипостась. Хотя онъ происходитъ изъ этой силы какъ бы хотѣніе изъ мысли, однако же и само хотѣніе Божіе становится силою Божіею. Такимъ образомъ является (efficitur) другая сила, существующая въ своей особности,—нѣкоторое испареніе первой и нерожденной силы Божіей, изъ нея получающее свое бытіе и сущность“ [1]).

Въ этихъ словахъ воззрѣніе Оригена на актъ рожденія Сына выражено съ особенною полнотою и точностью [2]), и потому ихъ можно принять за нормальное изложеніе взгляда александрійскаго богослова. Здѣсь мы встрѣчаемся съ тѣмъ же воззрѣніемъ, основныя черты котораго выяснились уже прежде: сила Божія, отъ которой раждается Сынъ, есть та же самая вседовлѣющая сила, ко-

---

[1]) de princ. 1, 2, 9 p. 57; 138. Это—объясненіе на слова Прем. Сол. 7, 25: ἀτμὶς τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως. Intelligenda est ergo virtus Dei [=ἡ τοῦ Θεοῦ δύναμις]; qua viget, qua omnia visibilia et invisibilia vel instituit, vel continet, vel gubernat, quae ad omnia sufficiens est, quorum providentiam gerit, quibus, velut uni, ita omnibus adest. Hujus ergo totius virtutis tantae et tam immensae vapor, et, ut ita dicam, vigor ipse in propria subsistentia effectus, quamvis ex ipsa virtute velut voluntas ex mente procedat, tamen et ipsa voluntas Dei nihilominus Dei virtus efficitur. Efficitur igitur virtus altera in sua proprietate subsistens, ut ait sermo scripturae, vapor quidam primae et ingenitae virtutis Dei, hoc quidem quod est, inde trahens; non est autem quando non fuerit.

[2]) de pr. 1, 2, 9 p. 57; 137. ait autem Sapientiam vaporem esse non gloriae omnipotentis, neque aeternae lucis nec inoperationis Patris [=ἔσοπτρον... τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας], nec bonitatis ejus; neque enim conveniens erat alicui horum ascribi vaporem; sed cum omni proprietate ait virtutis [δυνάμεως] Dei vaporem esse Sapientiam. Intelligenda est ergo etc. Въ этихъ словахъ конечно весьма многое слѣдуетъ отнести на счетъ увлеченія экзегета, который воображаетъ, что въ состояніи доказать безусловную необходимость того, а не другаго выраженія; но это самое увлеченіе налагало на Оригена необходимость — быть особенно точнымъ въ своихъ собственныхъ фразахъ, чтобы доказать безусловную точность даннаго библейскаго текста.

торою Богъ все устрояетъ. Слѣдовательно и здѣсь Оригенъ высказывается не въ смыслѣ генетическаго различія творящей и раждающей силы Божіей; но черты, въ которыхъ она описывается, таковы, что трудно провести отчетливую границу между этою силою и самымъ существомъ Божіимъ: virtus, qua Deus viget, — сила, въ которой—такъ сказать—сосредоточена вся духовная энергія, вся жизненность Божества, можетъ только формально разнится отъ самаго существа Отца; если это и не существо Его, то самое цѣлостное, существенное его проявленіе. Изъ этой силы раждается, какъ испареніе, Сынъ, и этотъ актъ представляется въ такихъ подробностяхъ, которыя выясняютъ его глубокое значеніе во внутренней жизни Божества: въ этомъ актѣ энергія божественной силы является абсолютно полною—Сынъ есть испареніе всей, цѣлой этой силы, столь великой, столь безмѣрной,—и всецѣло интенсивною: Сынъ есть цвѣтъ, есть мощь, vigor всей этой силы, qua Deus viget. И эта мощь не есть еще внѣшній осуществившійся фактъ: она исходитъ отъ силы, какъ хотѣніе отъ мысли; духовный процессъ—такъ сказать—модифицируется, но это все тотъ же процессъ, совершающійся во внутренней жизни духа. На вопросъ: на что́ направляется эта вседовлѣющая сила? въ данномъ мѣстѣ очевидно нѣтъ отвѣта и, по всей вѣроятности, его и не должно быть. Оригенъ видимо не безцѣльно такъ часто повторяетъ, что Сынъ не отъ другаго какого начала, а именно отъ Отца [1]): при рожденіи Сына нѣтъ объекта для воздѣйствія божественной силы, такъ что Сынъ есть въ собственномъ смыслѣ не произведеніе божественной силы, а опредѣленный моментъ ея дѣятельности.

За такое пониманіе говорятъ философскія представленія объ отношеніи втораго начала къ первому. У Плотина единое не движется ковнѣ, но обращается къ самому себѣ, и это обращеніе, эта дѣятельность чисто имманентнаго характера, не направленная ни на какой предметъ, и есть самъ умъ, второе начало [2]). Не менѣе характерно и

---

[1]) de princ. 1, 2, 11 p. 59; 142. subsistentia Filii ab ipso Patre descendit, sed non temporaliter, neque ab ullo alio initio, nisi, ut diximus, ab ipso Deo. (см. стр. 230 пр. 2).

[2]) Plot. 5. 1. 7; 1, 103 (см. стр. 32 пр. 1).

другое представленіе этого философа о рожденіи ума отъ единаго. Первое начало есть высочайшая и вседовлѣющая сила, или потенціальность (δύναμις), но не энергія. „Какимъ же образомъ,—спрашиваетъ Плотинъ [1]),—производится энергія, между тѣмъ какъ единое остается тѣмъ же самымъ? Но есть энергія сущности, и есть энергія изъ сущности каждаго (индивидума). Энергія сущности есть самъ индивидуумъ, взятый въ своей актуальности; энергія изъ сущности съ безусловною необходимостью должна быть другою по отношенію къ самой сущности [2]). Такъ въ огнѣ есть теплота, составляющая интегральную часть самой сущности, и есть теплота, происходящая отъ той, когда огонь развиваетъ энергію, свойственную его природѣ, какъ огня. Такъ и тамъ: единое вполнѣ сохраняетъ свой собственный характеръ, остается неизмѣнно цѣлостнымъ, съ присущею ему энергіею; но родившаяся изъ этой послѣдней энергія, получивъ ипостась какъ бы отъ величайшей силы (δυνάμεως), развивается (ἦλθεν) до бытія и существа: ибо то, единое, было выше существа“. Эти слова служатъ едва ли не самымъ лучшимъ комментаріемъ на разсматриваемое мѣсто Оригена; сходство тѣхъ и другаго во всякомъ случаѣ весьма замѣчательно. Неоплатоническій философъ и христіанскій богословъ мыслятъ первое начало какъ силу съ характеромъ возможности (δύναμις). Первое начало Плотина обладаетъ энергіею существа, которая составляетъ какъ бы содержаніе самаго существа и есть самое существо, разсматриваемое со стороны качественныхъ опредѣленій его природы; эта энергія однако еще удерживаетъ свой потенціальный характеръ: это—энергія, поскольку самое существо имѣетъ бытіе въ дѣйствительности, а не въ возможности только, но вмѣстѣ съ тѣмъ энергія отличная отъ самаго дѣйствованія; это — ἐνέργεια-δύναμις. Богъ у Оригена мыслится какъ virtus (δύναμις) qua Deus viget, и однако же не vigor ipse virtutis. Второе начало у Плотина есть энергія изъ существа, энергія въ строгомъ смыслѣ, не потенціальная, а дѣйствующая. Эта чистая энергія, сама по себѣ, а не въ силу

---

[1]) Plot. 5. 4, 2; 1, 72 (см. стр. 36 пр. 3).

[2]) Ibid. καὶ ἡ μὲν τῆς οὐσίας αὐτό ἐστιν ἐνεργεία ἕκαστον, ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης ἣν δεῖ παντὶ ἕπεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἑτέραν, οὖσαν αὐτοῦ· οἷον καὶ ἐπὶ τοῦ πυρὸς κ. τ. λ.

того, что воздѣйствуетъ на какую либо сущность, — становится ипостасью, получаетъ бытіе и существо. Равнымъ образомъ у Оригена Сынъ разсматривается какъ vigor virtutis, — выраженіе, заключающее въ себѣ признакъ энергіи [1]). Эта мощь существуетъ какъ ипостась, сама становится другою силою, т. е. тѣмъ же въ отношеніи реальности бытія, чѣмъ мыслится и Отецъ [2]). Сравнивая это воззрѣніе съ ученіемъ Плотина, можно понять и то, что Оригенъ не затрудняется отрицать рожденіе Сына изъ существа, мыслить Его скорѣе какъ дѣятельность Отца, и тѣмъ не менѣе приписывать Сыну ипостась, реальное бытіе для себя. Логическое затрудненіе—представить ипостазирующеюся дѣятельность, т. е. мыслить ипостась какъ бы развивающеюся изъ такого первичнаго момента, который самъ въ себѣ представляется только процессомъ, которому мышленіе не въ состояніи приписать ипостаснаго характера, — такое затрудненіе не существовало для мыслителя того времени, даже для такого послѣдовательнаго, какъ Плотинъ.

Особенно важно значеніе приведеннаго мѣста изъ Плотина въ томъ отношеніи, что оно весьма выпукло ставитъ на видъ моментъ энергіи, дѣйствованія, характеризующій второе начало. Это воззрѣніе проходитъ и въ христіанской литературѣ древняго періода. Въ ученіи, что Сынъ раждается отъ Отца, чтобы создать міръ, чтобы быть энергіею [3]), — можно видѣть обычное проявленіе этого общаго воззрѣнія. Взглядъ Климента на Логосъ какъ на силу Отца [4]) имѣетъ вѣроятно тотъ же смыслъ. Наконецъ ученіе Савеллія, что Богъ какъ

---

[1]) Это видно изъ слѣдующихъ словъ (de princ. 1, 2, 12 p. 59; 143): Sed et speculum ἐνεργείας, id est, inoperationis Dei esse Sapientia nominatur. Ergo inoperatio virtutis [=ἡ ἐνέργεια τῆς δυνάμεως] Dei quae sit, prius intelligenda est, quae est vigor quidam, ut ita dixerim, per quem inoperatur [=ἐνεργεῖ] Pater, vel cum creat, vel cum providet, vel cum judicat, vel cum singula quaeque in tempore suo disponit atque dispensat.

[2]) Cfr. de princ. 1, 2, 9 p. 57; 138. jam non solum vapor virtutis Dei, sed virtus ex virtute dicenda est.

[3]) Ср. стр. 60.

[4]) Стр. 81. 82.

монада не дѣятеленъ и только въ Логосѣ начинаетъ дѣйствовать [1]), представляетъ отголосокъ того же воззрѣнія уже утрированнаго. Въ большей части сравненій, употребляемыхъ Оригеномъ для поясненія отношенія между Отцемъ и Сыномъ, можно прослѣдить тотъ же взглядъ, и видимо не безъ намѣренія Оригенъ почти постоянно уподобляетъ Отца уму, мысли, а Сына — волѣ, хотѣнію [2]). Не трудно замѣтить, что сравненіе Отца съ солнцемъ или свѣтомъ, а Сына—съ сіяніемъ, вполнѣ отвѣчаетъ такому представленію. Наконецъ и выводъ изъ этого сравненія, представляющій одну изъ самыхъ замѣчательныхъ попытокъ Оригена—доказать вѣчное бытіе Сына,—допускаетъ объясненіе съ этой точки зрѣнія [3]). „Богъ есть свѣтъ, Сынъ—сіяніе вѣчнаго свѣта. Слѣдовательно какъ свѣтъ никогда не могъ быть безъ сіянія, такъ и Отецъ не мыслимъ безъ Сына, который есть образъ ипостаси Его, Слово и Премудрость. Возможно ли, поэтому, сказать, что нѣкогда не было Сына? Вѣдь это значитъ не что иное, какъ сказать, что нѣкогда не было истины, не было премудрости, не было жизни, между тѣмъ какъ во всемъ этомъ совершенно мыслится существо Бога Отца; это — неотъемлемыя опредѣленія существа Его, и въ нихъ выражается полнота божества“. Эта аргументація не вполнѣ понятна, если не предполагать, что такія опредѣленія Божества, какъ премудрость, истина, жизнь, присущи Отцу какъ virtus qua viget, какъ необходимо предполагаемая энергія существа Его [4]); но такъ какъ эта энергія

[1]) Стр. 123 пр. 1.

[2]) Dorner, I, 666. Den Sohn nennt er (Origenes) die Seele in Gott, dem Vater [de princ. 2, 8. 5 p. 96; 224. potest fortasse anima Dei intelligi unigenitus Filius ejus. Sicut enim anima per omne corpus inserta movet omnia et agitat quae operatur [= ἐνεργεῖ?] universa; ita et unigenitus Filius Dei, qui est Verbum et sapientia ejus, pertingit et pervenit ad omnem virtutem [= δύναμιν] Dei, insertus ei]; d. h. das Princip der Actualität, die ἐνέργεια. Ja, oft beschreibt er den Sohn in seinem Verhältniss zum Vater, der zwar Urprincip ist, aber für sich in der reinen Idealität steht, als die voluntas ex Patre (mente) procedens. Der actuelle Wille ist nach Origenes in Gott gar nicht da vor dem Sohn; der Sohn ist selbst erst dieser Wille... das Daseyn der ganzen göttlichen Fülle κατ' ἐνέργειαν, die im Vater principiell ist.

[3]) Стр. 205 пр. 1.

[4]) Косвенное указаніе на то, что въ Премудрости, истинѣ и т. д. есть моментъ энергіи, встрѣчается тамъ же (de pr. 4, 28 sub. fin.) haec enim omnia (Verbum, sapientia, veritas, vita, justitia) non indigent loco, ut agere quid

должна дѣйствовать, эта сила, virtus, должна произвести изъ себя чистую энергію, vigor; то долженъ отъ вѣчности существовать и Сынъ: премудрость, истина, жизнь, мыслимыя въ своей актуальности, тождественны съ ипостасію Сына. Какъ премудрый и личный духъ, Богъ не можетъ не мыслить; но это мышленіе, т. е. представленія Отца, есть уже ипостасная Премудрость, т. е. Сынъ [1]).

Это воззрѣніе на Сына какъ на дѣятельность силы Божіей [2]), ея актуальное обнаруженіе, составляетъ ясную черту различія и въ обоснованіяхъ бытія Сына и міра у Оригена. Не смотря на сродство мотивовъ того и другаго порядка въ ихъ основаніи, они разнятся между собою по смыслу. Въ томъ и другомъ случаѣ Оригенъ исходитъ изъ того предположенія, что каждое опредѣленіе существа Божія должно быть вѣчно присуще ему и не потенціально, но актуально. Но когда онъ говоритъ, что если бы не было міра, то чрезъ это подвергалось бы сомнѣнію всемогущество или вседержавность Божія, а если бы не было Сына, то этимъ выражалось бы скрытое отрицаніе премудрости Божіей: то нельзя сказать, что въ томъ и въ другомъ случаѣ Оригенъ высказываетъ соображенія одного порядка, вращается въ кругѣ координированныхъ понятій. Напротивъ, если бы не было міра, то—по Оригену—Богъ не имѣлъ бы только объекта для проявленія Своего могущества и благости, но, не смотря на это, самое всемогущество Божіе существовало бы уже актуально, какъ объективировавшееся въ Сынѣ; но если бы не было Сына, то премудрость и истина не только не проявлялись бы, но и не существовали бы актуально. Отсюда ясно, что „Отецъ“

---

vel operari [= ἐνεργεῖν?] possint, sed pro his qui virtutis [= δυνάμεως] ejus inoperationisque [= ἐνεργείας] participant, haec singula intelligenda sunt.

[1]) in Joh. t. 1, 22 p. 20; 56. κατὰ μὲν τὴν σύστασιν τῆς περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων, τῆς Σοφίας νοουμένης, κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὰ λογικὰ κοινωνίαν τῶν τεθεωρημένων, τοῦ Λογου λαμβανομένου. Ibid. 1, 39 p. 40; 89. ἀσώματος ὑπόστασις ποικίλων θεωρημάτων, περιεχόντων τοὺς τῶν ὅλων λόγους, ζῶσα, καὶ οἱονεὶ ἔμψυχος.

[2]) Есть конечно и уклоненія отъ этого представленія, въ которыхъ Сынъ отличается отъ энергіи силы Отца. de princ. 1, 2, 12 p. 59; 143. Speculum immaculatum paternae virtutis inoperationisque [= τῆς δυνάμεώς τε καὶ τῆς ἐνεργείας] nominatur. Ср. стр. 235 пр. 1.

есть дѣйствительно болѣе примитивное опредѣленіе Бога, чѣмъ „творецъ“ [1]), и если уже разсматривать міръ „какъ адэкватнѣйшій рефлексъ абсолютнаго совершенства божескаго существа“ [2]), то не слѣдуетъ такъ называть Сына. Сынъ не есть „рефлексъ“ въ собственномъ смыслѣ: Сынъ есть лучъ, прямо исходящій изъ солнца, міръ есть лучъ только отраженный.

Но вопросъ о различіи акта рожденія отъ акта творенія можетъ имѣть еще высшую постановку; можно спросить: дано ли это различіе не въ результатѣ только и не въ процессѣ, а въ самомъ исходномъ пунктѣ того и другаго акта? опредѣляется ли уже въ самомъ первомъ мановеніи воли Отца ея специфическій характеръ, какъ раждающей или какъ творящей? Не мало мѣстъ, гдѣ мановеніе творящей воли Отца разсматривается какъ Его повелѣніе, обращенное къ Сыну [3]), слѣдовательно рожденіе отъ творенія различается ясно; но о подобныхъ выраженіяхъ,—съ точки зрѣнія самаго Оригена—нужно сказать, что они болѣе наглядны чѣмъ точны. Для рѣшенія вопроса важны, поэтому, тѣ мѣста, гдѣ Оригенъ старается выразить свою мысль возможно утонченно; а въ этихъ случаяхъ онъ восходитъ только до признанія одной вседовлѣющей воли, или силы Божіей, отъ которой раждается Сынъ и которою сотворенъ міръ. Подмѣтить специфическое различіе акта силы раждающей отъ акта силы творящей въ самомъ его началѣ Оригенъ не могъ или не попытался потому ли, что на это и ему не достало спекулятивной силы, или потому, что этого не требовала его точка зрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, по воззрѣнію Оригена, Богъ долженъ имѣть не только Сына, но и міръ уже потому, что лишь надъ міромъ Онъ могъ проявить Свое вседержавное могущество, только въ мірѣ могъ открыть многія стороны Своей благости [4]). Но могъ ли Богъ сотворить міръ Самъ непосредственно? По всей вѣроят-

---

[1]) См. стр. 204 пр. 3.

[2]) Baur. I, 211 (стр. 224).

[3]) c. Cels. 2, 9 p. 393; 809. προσταχθέντα δὲ τὸν Λόγον πεποιηκέναι πάντα ὅσα ὁ Πατὴρ αὐτῷ ἐνετείλατο. c. Cels. 6, 60 p. 678; 1389. in Joh. t. 1, 22 p. 21; 57. t. 2, 8 p. 67; 140. ἐνετείλατο γὰρ ὁ ἀγέννητος Θεὸς τῷ πρωτοτόκῳ πάσης κτίσεως, καὶ ἐκτίσθησαν.

[4]) См. стр. 203 пр. 5.

ности отвѣтъ Оригена долженъ быть отрицательный. Философія той эпохи отправлялась именно отъ положенія, что первое начало не можетъ стоять въ непосредственномъ отношеніи въ міру [1]). Правда, этотъ взглядъ держится на дуалистической основѣ, но уже у Плотина онъ высказанъ въ такой формѣ, что могъ остановить на себѣ вниманіе даже самаго строгаго мониста: согласимся, что нѣтъ принципіальной противоположности между Богомъ и матерію, что послѣдняя есть твореніе перваго; но „какъ изъ единаго многое“ [2])? Въ данномъ случаѣ свободный голосъ философа весьма важенъ: конечно не традиція, не освященное религіею вѣрованіе въ посредника между міромъ и Богомъ, заставили Плотина ввести въ свою философему „умъ“, какъ особое, нетождественное съ міромъ начало, и если единое не производитъ непосредственно міра, то именно потому, что переходъ отъ строгаго единства ко множеству, ничѣмъ не смягченный и не опосредствованный, былъ непредставимъ для мыслителя того времени. Оригенъ тоже обнаруживаетъ сильное расположеніе къ мысли, что всѣ отношенія Бога къ міру посредствуются Словомъ [3]), и на этомъ пунктѣ сближается съ философ-

---

[1]) Böhringer, S. 191. Es war eine Zeitvorstellung, dass der absolute Gott an und für sich zu hoch stehe, um sich mit einer endlichen Welt zu vermitteln, dass er, «das schlechthin Eine und Einfache» und Unveränderliche, nicht unmittelbarer Grund einer Vielheit wandelbarer Dinge werden könne. Item Redepenning, II, 295.

[2]) Стр 24.

[3]) in Joh. t. 1, 29 p. 31; 76. καὶ ἐπεὶ ἐν τῷ Πατρὶ οὐκ ἔστι γενέσθαι ἢ παρὰ τῷ Πατρί, μὴ φθάσαντα, πρῶτον κάτωθεν ἀναβαίνοντα, ἐπὶ τὴν τοῦ Υἱοῦ θεότητα, δι' ἧς τις χειραγωγηθῆναι δύναται καὶ ἐπὶ τὴν πατρικὴν μακαριότητα, θύρα ὁ Σωτὴρ ἀναγέγραπται. t. 1, 40 p. 41; 92. t. 19, 1 p. 287; 536. ἐπείπερ ὁ τὸν Λόγον τεθεωρηκὼς τοῦ Θεοῦ, θεωρεῖ τὸν Θεὸν ἀναβαίνων ἀπὸ τοῦ Λόγου πρὸς τὸν Θεόν· ἀμήχανον δέ ἐστι μὴ ἀπὸ τοῦ Λόγου θεωρῆσαι τὸν Θεόν· καὶ ὁ θεωρῶν τὴν Σοφίαν ἣν ἔκτισεν ὁ Θεός... ἀναβαίνει ἀπὸ τοῦ ἐγνωκέναι τὴν Σοφίαν ἐπὶ τὸν Πατέρα αὐτῆς. ἀδύνατον δὲ χωρὶς τῆς Σοφίας προσαγωγῆς (scribendum προαγωγῆς) νοηθῆναι τὸν τῆς Σοφίας Θεόν. Τό δ' αὐτό ἐρεῖς καὶ περὶ τῆς ἀληθείας· οὐ γὰρ νοεῖ τις τὸν Θεὸν, ἢ θεωρεῖ αὐτὸν, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν ἀλήθειαν· ἀλλὰ πρότερον τὴν ἀλήθειαν, ἵν' οὕτως ἔλθῃ ἐπὶ τὸ ἐνιδεῖν τῇ οὐσίᾳ... καὶ φύσει τοῦ Θεοῦ. Καὶ τάχα γε ὥσπερ κατὰ τὸν ναὸν ἀναβαθμοί τινες ἦσαν, δι' ὧν εἰσήει τις εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, οὕτως οἱ πάντες ἡμῶν ἀναβαθμοὶ ὁ Μονογενής ἐστι τοῦ Θεοῦ. Но есть данныя и съ другимъ характеромъ, предполагающія непосредственныя отношенія между Богомъ Отцемъ и человѣкомъ. in Jerem. h. 10, 1 p. 182; 358. διδάσκει

скими представленіями своей эпохи, а главное—раздѣляетъ и тотъ взглядъ, что Богъ Отецъ есть единое и безусловно простое даже въ томъ смыслѣ, что въ Немъ невозможно разнообразіе опредѣленій [1]). Конечно Оригенъ не держался этой точки зрѣнія съ послѣдовательностью Плотина; но если эта мысль допущена въ богословіи Оригена, какъ и въ богословіи Климента [2]), то она могла произвести свое дѣйствіе. Съ точки зрѣнія этой мысли удовлетворительно объясняется и отсутствіе разграниченія между силою раждающею и силою творящею. Въ существѣ безусловно простомъ и самая сила должна быть проста и едина, адэкватна самой сущности; вмѣстѣ съ тѣмъ и дѣйствіе этой силы должно быть адэкватно самому существу, т. е. отъ единой и простой, но вмѣстѣ безмѣрно великой силы Божіей должно было произойти не множество отдѣльныхъ слабыхъ существъ, но именно та мощь, въ которой сосредоточена вся энергія божественной силы, vigor, объективировавшійся въ одной совершенной ипостаси Сына. Такимъ образомъ актъ силы Бога единаго и простаго могъ быть по преимуществу только волею раждающею; но такъ какъ въ существѣ же единаго и простаго Бога лежитъ основаніе и для Его опредѣленія какъ творца, то въ рожденіи долженъ быть данъ и моментъ творенія, воля раждающая должна быть вмѣстѣ и волею творящею. Какъ философія разрѣшала эту задачу, мы видѣли. Логосъ Филона въ первомъ моментѣ есть мысль Божія, во второмъ—уже самое ея содержаніе, идеальный міръ [3]). Νοῦς Плотина есть и первое и

οὗτος (ὁ Πατὴρ, cfr. Matth. 23, 8) ἤτοι καθ' αὑτὸν ἢ διὰ τοῦ Χριστοῦ, ἢ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι, ἢ διὰ Παύλου, φερ' εἰπεῖν κ. τ. λ. in Ezechiel. h. 6, 6 p. 379; 715. Pater quoque ipse et Deus universitatis, longanimis et multum misericors, nonne quodammodo patitur? An ignoras quia quando humana dispensat, passionem patitur humanam? Charitas est passio. Igitur mores nostros supportat Deus, sicut passiones nostras portat Filius Dei. Ipse Pater non est impassibilis. Замѣтимъ однако, что перваго рода данныя взяты изъ томовъ, а послѣдняго рода—изъ бесѣдъ. Ср. стр. 144. 145.

[1]) Cfr. de princ. 4, 28. quae quidem etc. (стр. 205 пр. 1). in Joh. t. 1, 22 p. 21; 57. ὁ Θεὸς μὲν οὖν πάντῃ ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν· ὁ δὲ Σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλὰ, πολλὰ γίνεται.

[2]) Стр. 79 пр. 3.

[3]) Стр. 16.

единственное порожденіе единаго и вмѣстѣ первый моментъ творенія, потому что въ немъ уже данъ идеальный міръ [1]). Оригенъ развиваетъ представленіе, весьма сродное съ философемою Филона. „Думаю, что какъ домъ или корабль строится по плану (τύποι) архитектора, такъ что планъ и мысль строителя составляютъ начало дома и корабля: такъ и все произошло по логическимъ основамъ, которыя Богъ проявилъ въ Премудрости. Сотворивши—такъ сказать—одушевленную Премудрость, Богъ повелѣлъ ей по содержащимся въ ней типамъ даровать матеріи и всему существующему бытіе и формы“ [2]). Но если здѣсь эти творческія мысли Отца представляются только содержащимися въ Премудрости, то въ другихъ мѣстахъ онѣ отождествляются съ самою ея ипостасію [3]), какъ составныя части одного цѣлаго [4]), и Сынъ Божій разсматривается какъ идеальный міръ [5]). Бытіе міра дано въ самомъ фактѣ рожденія Сына и въ другомъ, даже болѣе высокомъ смыслѣ: если всемогущество Божіе обусловливаетъ собою необходимость міра, а Сынъ есть объективировавшееся актуально всемогущество [6]),

---

[1]) Стр. 31 пр. 7.

[2]) in Joh. t. 1, 22 p. 21; 56. ἵνα κατὰ τὴν Σοφίαν καὶ τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων τὰ πάντα γίνηται. Οἷμαι γὰρ, ὥσπερ κατὰ τοῦς ἀρχιτεκτονικοὺς τύπους οἰκοδομεῖται ἢ τεκταίνεται οἰκία καὶ ναῦς, ἀρχὴν τῆς οἰκίας καὶ τῆς νεὼς ἐχόντων τοὺς ἐν τῷ τεχνίτῃ τύπους καὶ λόγους· οὕτω τὰ σύμπαντα γεγονέναι κατὰ τοὺς ἐν τῇ Σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ Θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους (in Joh. t. 2, 12 p. 71; 145. συστήματος θεωρημάτων ὄντος ἐν αὐτῷ (τῷ Σωτῆρι), καθὸ Σοφία ἐστίν). Πάντα γὰρ ἐν σοφίᾳ ἐποίησε (Ps. 103, 24). καὶ λεκτέον, ὅτι κτίσας, ἵν' οὕτως εἴπω, ἔμψυχον Σοφίαν ὁ Θεὸς, αὐτῇ ἐπέτρεψεν ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύπων τοῖς οὖσι καὶ τῇ ὕλῃ, οἷμαι, παρασχεῖν τὴν ὕπαρξιν καὶ τὴν πλάσιν καὶ τὰ εἴδη. Cfr. Philon. de mundi opif. 5 (стр. 15).

[3]) См. стр. 237 пр. 1.

[4]) in Joh. t. 5, 4 p. 97; 192. ὁ πᾶς δὴ τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεὸν, οὐ πολυλογία ἐστὶν, οὐ λόγοι· Λόγος γὰρ εἷς συνεστὼς ἐκ πλειόνων θεωρημάτων, ὧν ἕκαστον θεώρημα μέρος ἐστὶ τοῦ ὅλου λόγου. Cfr. Plotin. 5, 9, 6. 8; 1, 54. 55 (стр. 35 пр. 6. 8).

[5]) in Joh. t. 19, 5 p. 305; 568. ζητήσεις δὲ εἰ κατά τι τῶν σημαινομένων δύναται ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως εἶναι κόσμος (supra: νοητὸς κόσμος), καὶ μάλιστα καθ' ὃ Σοφία ἐστὶν ἡ πολυποίκιλος· τῷ γὰρ εἶναι πάντας οὑτινοσοῦν τοὺς λόγους, καθ' οὓς γεγένηται πάντα τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐν σοφίᾳ πεποιημένα,... ἐν αὐτῷ, εἴη ἂν καὶ αὐτὸς κόσμος, τοσούτῳ ποικιλώτερος τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου καὶ διαφέρων, ὅσῳ διαφέρει γυμνὸς πάσης ὕλης τοῦ ὅλου κόσμου λόγος τοῦ ἐνύλου κόσμου.

[6]) de princ. 1, 2, 10 p. 58; 141. per Filium enim omnipotens est Pater...

то повелѣніе Отца—сотворить міръ можно отождествить съ самымъ рожденіемъ Сына; потому что Онъ есть уже дѣйствующее всемогущество, и слѣдовательно въ Немъ логическая необходимость сотворенія міра возводится до высшей степени ясности. Такимъ образомъ въ Сынѣ объединяется творческій актъ съ актомъ рожденія; но въ Сынѣ же полагается и различіе творенія въ собственномъ смыслѣ, — творецъ міра собственно есть только Сынъ,—[1]) между тѣмъ какъ въ Отцѣ и тотъ и другой актъ разрѣшается въ единство общаго понятія божественной дѣятельности, опредѣляемой самымъ существомъ живаго Бога.

Итакъ существенные моменты въ ученіи Оригена о рожденіи Сына—слѣдующіе:

Мысль, что Оригенъ смѣшиваетъ или долженъ смѣшивать актъ рожденія Сына съ твореніемъ, справедлива лишь отчасти. Дѣйствительно, сила, производящая тотъ и другой актъ, по мысли Оригена, тождественна: это—вседостаточная воля Отца, и первый моментъ того и другаго акта, ихъ импульсъ, вѣроятно представляется Оригену безъ специфическихъ признаковъ, ихъ отличающихъ. Но нельзя утверждать, что Оригенъ долженъ бы былъ, оставаясь послѣдовательнымъ, отождествить міръ и Сына; напротивъ опредѣленія существа Отца таковы, что раскрытіе ихъ предполагаетъ бытіе и Сына и міра. Еще менѣе можно допустить, что понятіе міра, какъ болѣе содержательное, должно преобладать надъ понятіемъ Сына: если въ моментѣ, объединяющемъ акты рожденія и творенія, одинъ изъ нихъ слѣдуетъ признать скрытымъ, то это именно твореніе; міръ несомнѣнно мыслится послѣ Сына и чрезъ Сына.

Если рожденіе и твореніе сливаются въ ихъ первомъ моментѣ, то различіе ихъ въ слѣдующій моментъ въ описаніи процесса бо-

---

Sapientia, per quam Deus omnipotens dicitur... unam et eamdem omnipotentiam Patris ac Filii esse cognoscas... Deus Pater omnipotens est, eo quod potentatum omnium tenet... Horum autem potentatum gerit per Verbum suum.

[1]) Cfr. c. Cels. 6, 60 p. 678; 1389. λέγοντες τὸν μὲν προσεχῶς δημιουργὸν εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον, καὶ ὥσπερεὶ αὐτουργὸν τοῦ κόσμου· τὸν δὲ Πατέρα τοῦ Λόγου τῷ προστεταχέναι τῷ Υἱῷ ἑαυτοῦ Λόγῳ ποιῆσαι τὸν κόσμον, εἶναι πρώτως δημιουργόν.

жественнаго дѣйствованія обнаруживается ясно: Сынъ и міръ стоятъ въ различномъ отношеніи къ исходному моменту дѣйствія и мыслимые какъ результатъ его безпорно различаются между собою.

Сынъ раждается волею Отца; но такъ какъ эта воля неизмѣнно опредѣляется самымъ существомъ Отца, то можно утверждать, что принципъ бытія Сына лежитъ въ существѣ Отца и именно въ Его опредѣленіи какъ живаго, слѣдовательно отъ вѣчности дѣятельнаго Бога. Вообще ученіе Оригена о рожденіи Сына весьма близко къ церковному ученію о рожденіи изъ существа; воззрѣніе Оригена отличается отъ церковнаго лишь настолько, насколько онъ удерживаетъ различіе между силою и существомъ, какъ ея субстратомъ. Рожденіе Сына есть дѣйствіе силы, адэкватной самой сущности Отца; Сынъ раждается не изъ существа Отца, но въ строгомъ смыслѣ не есть ни объектъ, на который воздѣйствуетъ сила Отца, ни произведеніе этого дѣйствія: Сынъ есть само ипостасное дѣйствіе силы Отца, Его объективирующееся хотѣніе, различаемое отъ существа Отца. Дилеммы: „или изъ ничего или изъ существа Отца“ теорія Оригена—строго говоря—не рѣшаетъ, потому что онъ создаетъ третій членъ, который и даетъ ему возможность, отвергая первый, не становиться и на сторону втораго.

Намѣтимъ общія черты образа Сына и Его общее отношеніе къ Отцу, по ученію Оригена.

Св. писаніе даетъ Сыну множество названій, но не всѣ они имѣютъ одинаковое значеніе: многія изъ нихъ указываютъ только на отношеніе Сына къ міру [1]), и даже тѣ, которыя характеризу-

[1]) in Joh. t. 2, 12 p. 71; 145. χρὴ μέντοιγε εἰδέναι, ὅτι τινὰ ὁ Σωτὴρ οὐχ αὑτῷ εἶναι (leg. ἐστίν), ἀλλ' ἑτέροις, τινὰ δὲ αὑτῷ καὶ ἑτέροις· ζητητέον δὲ εἴ τινα ἑαυτῷ καὶ οὐδενί. Σαφῶς μὲν γὰρ ἑτέροις ἐστὶ ποιμήν... καὶ ὁδός,... καὶ θύρα, καὶ ῥάβδος· ἑαυτῷ δὲ καὶ ἑτέροις Σοφία, τάχα δὲ καὶ Λόγος. in Joh. t. 1, 22 p. 22; 57. τάχα γὰρ Σοφία ἔμενε μόνον [Сынъ, если бы міръ пребылъ въ святости], ἢ καὶ Λόγος, ἢ καὶ ζωὴ, πάντως δὲ καὶ ἀλήθεια· οὐ μὴν δὲ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα δι' ἡμᾶς προσείληφε. Καὶ μακάριοί γε, ὅσοι δεόμενοι τοῦ Υἱοῦ τοιοῦτοι γεγόνασιν, ὡς μηκέτι αὐτοῦ χρῄζειν ἰατροῦ... μηδὲ ποιμένος, μηδὲ ἀπολυτρώσεως, ἀλλὰ Σοφίας, καὶ Λόγου, καὶ δικαιοσύνης, ἢ εἴ τι ἄλλο τοῖς διὰ τελειότητα χωρεῖν αὐτοῦ τὰ κάλλιστα δυναμένοις.

ютъ Его въ Самомъ Себѣ, именно: Премудрость, Слово, истина и т. п., различаются по своему порядку въ своемъ взаимномъ отношеніи; напр. Слово есть обнаруженіе, а истина — содержаніе Премудрости [1]). Сынъ Божій и по самымъ Своимъ опредѣленіямъ есть алфа и омега, начало и конецъ [2]). Только Премудрость можно назвать непроизводнымъ, примитивнымъ опредѣленіемъ Сына, алфою и началомъ представленій о Немъ [3]). Множественность названій Сына представляется Оригену весьма характерною; отголосокъ древняго философскаго ученія о различіи между τὸ κυριώτερον ἓν и ἓν πολλὰ [4]), между монадою и ἀρχάγγελος πολυώνυμος [5]), христіанизованнаго Климентомъ [6]), слышится и въ системѣ Оригена. Не смотря на то, что это множество опредѣленій Сына до извѣстной степени объединяется въ центральномъ ихъ пунктѣ,—въ опредѣленіи Сына какъ Премудрости, и нисколько не ослабляетъ реальнаго единства Его

---

[1]) in Joh. t. 2, 4 p. 54; 116. εἰ δὲ ἀλήθεια μία, δηλονότι καὶ ἡ κατασκευὴ αὐτῆς καὶ ἡ ἀπόδειξις Σοφία τυγχάνουσα, μία εὐλόγως ἂν νοοῖτο πάσης τῆς νομιζομένης σοφίας, οὐ κρατούσης τῆς ἀληθείας, οὐδὲ σοφίας ἂν ὑγιῶς χρηματιζούσης... καὶ Λόγος ὁ ἀπαγγέλλων τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν Σοφίαν ἁπλῶν καὶ φανερῶν εἰς τοὺς χωρητικοὺς, εἰς ἂν τυγχάνοι. in Joh. t. 1, 22 p. 20; 56 (стр. 237 пр. 1). t. 1, 42 p. 45; 100. τὸν δὲ Λόγον... τὸ ἀπαγγελτικόν.

[2]) in Joh. t. 1, 35 p. 36; 84. ὅπου δὲ εἰς διαφόρους ἐπινοίας τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, τὸν λόγον (ἀνηνέγκαμεν), καὶ ἔχομεν τὴν διαφορὰν πρώτου καὶ ἀρχῆς, καὶ ἐσχάτου καὶ τέλους, ἔτι δὲ καὶ τοῦ Α καὶ τοῦ Ω. Ibid. n. 34 p. 35; 84. εἰ δέ ἐστι γράμματα Θεοῦ... τὰ στοιχεῖα ἐκεῖνα... αἱ ἔννοιαι τυγχάνουσιν, κατακερματιζόμεναι εἰς ἄλφα, καὶ τὰ ἑξῆς, μεχρὶ τοῦ ω, τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Πάλιν δὲ ἀρχὴ καὶ τέλος ὁ αὐτὸς. ἀλλ' οὐ κατὰ τὰς ἐπινοίας ὁ αὐτὸς.

[3]) in Joh. t. 1, 22 p. 21; 57. ἀναγκαῖον δὲ εἰδέναι ὅτι οὐ κατὰ πᾶν ὃ ὀνομάζεται, ἀρχὴ ἐστιν αὐτός. Πῶς γὰρ, καθὸ ζωή ἐστι, δύναται εἶναι ἀρχὴ, ἥτις ζωὴ γέγονεν ἐν τῷ Λόγῳ, δηλονότι ἀρχὴ τυγχάνοντι αὐτῆς; Ἔτι δὲ σαφέστερον, ὅτι καθὸ πρωτότοκός ἐστι ἐκ τῶν νεκρῶν (Coloss. 1. 18), οὐ δύναται εἶναι ἀρχή. Καὶ ἐὰν ἐπιμελῶς ἐξετάζωμεν αὐτοῦ πάσας τὰς ἐπωνυμίας, μόνον κατὰ τὸ εἶναι Σοφία ἀρχή ἐστιν, οὐδὲ κατὰ τὸ εἶναι Λόγος ἀρχὴ τυγχάνων, εἴ γε ὁ Λόγος ἐν ἀρχῇ ἦν· ὡς εἰπεῖν ἄν τινα τεθαρρηκότως πρεσβύτερον πάντων τῶν ἐπινοουμένων ταῖς ὀνομασίαις τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεώς ἐστιν ἡ Σοφία. Ὁ Θεὸς μὲν οὖν κ. τ. λ. t. 1, 42 p. 46; 101. ἐπεὶ οὖν... ἔστι προεπινοουμένη ἡ σοφία τοῦ αὐτὴν ἀπαγγέλλοντος λόγου, νοητέον τὸν Λόγον ἐν τῇ ἀρχῇ, τουτέστι τῇ Σοφίᾳ, ἀεὶ εἶναι. Ibid. p. 47; 104. νοηθήσεται ὁ Χριστὸς ἐν ἀρχῇ τῇ Σοφίᾳ τὴν ὑπόστασιν ἔχων.

[4]) У Платона (см. стр. 79 пр. 3), равно какъ и у Плотина (см. стр. 37 прим. 6).

[5]) У Филона (стр. 20 пр. 4).

[6]) См. стр. 79 пр. 3.

какъ Лица [1]), Онъ, въ воззрѣніи Оригена, является съ признакомъ нѣкоторой множественности въ отличіе отъ строгаго единства Отца—абсолютной монады. „Богъ есть совершенно единое и простое, Спаситель же нашъ, ради многаго, становится многимъ". „Онъ сталъ всѣмъ". „Онъ—множество благъ". „Мысленная красота Его разнообразна". Въ Немъ—всѣ божественныя совершенства [2]), и каждое изъ нихъ въ человѣческомъ воззрѣніи является въ своей особности. Однако же эта множественность не есть нѣчто вполнѣ и ис-

---

[1]) in Joh. t. 1, 30 p. 32; 77. μηδεὶς δὲ προσκοπτέτω διακρινόντων ἡμῶν τὰς ἐν τῷ Σωτῆρι ἐπινοίας, οἰόμενος καὶ τῇ οὐσίᾳ ταυτὸν ἡμᾶς ποιεῖν. in Jerem. h. 8, 2 p. 171; 337. πάντα γὰρ ὅσα τοῦ Θεοῦ, τοιαῦτα ἐν αὐτῷ (Χριστῷ Ἰησοῦ) ἐστιν· ὁ Χριστός ἐστι Σοφία τοῦ Θεοῦ, αὐτὸς δύναμις Θεοῦ, αὐτὸς δικαιοσύνη Θεοῦ, αὐτὸς ἁγιασμός, αὐτὸς ἀπολύτρωσις, αὐτὸς φρόνησίς ἐστι Θεοῦ. Ἀλλὰ τὸ μὲν ὑποκείμενον ἕν ἐστι, ταῖς δὲ ἐπινοίαις τὰ πολλὰ ὀνόματα ἐπὶ διαφόρων ἐστί. Καὶ οὐ ταὐτὸν νοεῖς περὶ τοῦ Χριστοῦ, ὅτε νοεῖς αὐτὸν Σοφίαν, καὶ ὅτε νοεῖς αὐτὸν δικαιοσύνην.

[2]) in Joh. t. 1, 22 p. 21; 57. ὁ Θεὸς μὲν οὖν πάντη ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν· ὁ δὲ Σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλά, ἐπεὶ προέθετο αὐτὸν ὁ Θεὸς ἱλαστήριον (Rom. 3, 25) καὶ ἀπαρχὴν πάσης τῆς κτίσεως, πολλὰ γίνεται· ἢ καὶ τάχα πάντα ταῦτα καθαρίζει αὐτοῦ ἡ ἐλευθεροῦσθαι δυναμένη πᾶσα κτίσις. Καὶ διὰ τοῦτο γίνεται φῶς τῶν ἀνθρώπων... καὶ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν... καὶ ποιμήν. Повидимому, эта множественность опредѣленій характеризуетъ Сына не какъ второе Лице въ отличіе отъ перваго, а лишь какъ вочеловѣчившагося Христа или вообще какъ посредника между міромъ и Богомъ; Спаситель с т а н о в и т с я многимъ; рѣчь идетъ о многосторонности Его отношенія къ міру. Это справедливо; но въ данномъ случаѣ указаны лишь немногія частныя проявленія этой множественности, а ея корни лежатъ несомнѣнно глубже. Слѣдуетъ обратить вниманіе на слова: ὁ Θεὸς μὲν ο ὖ ν, изъ которыхъ очевидно, что вся эта тирада есть только выводъ, обобщеніе прежде сказаннаго. Необходимо, поэтому, представить болѣе важные пункты этого отдѣла (n. 22). Δημιουργὸς δὲ ὁ Χριστὸς ὡς ἀρχή, καθὸ Σοφία ἐστί, τῷ Σοφία εἶναι καλούμενος ἀρχή... Вскорѣ затѣмъ слѣдуютъ слова: κατὰ μὲν τὴν σύστασιν κ. τ. λ. (стр. 237 пр. 1)... λαμβανομένου. Καὶ οὐ θαυμαστὸν εἰ, ὡς π ρ ο ε ι ρ ή κ α μ ε ν, πολλὰ ὢν ἀγαθὰ ὁ Σωτὴρ, ἐνεπινοούμενα ἔχει ἐν αὐτῷ πρῶτα, καὶ δεύτερα, καὶ τρίτα. Ὁ γοῦν Ἰωάννης ἐπήνεγκε φάσκων περὶ τοῦ Λόγου... ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. Вскорѣ затѣмъ идутъ слова: ἵνα κατὰ τὴν Σοφίαν κ. τ. λ (стр. 241 пр. 2),... ἀναγκαῖον δὲ κ. τ. λ. (стр. 244 пр. 3)... ἡ σοφία. Ὁ Θεὸς μὲν οὖν κ. τ. λ. (въ настоящемъ примѣчаніи) и наконецъ, спустя нѣсколько строкъ,—τάχα γὰρ κ. τ. λ. (стр. 243 пр. 1). Такимъ образомъ смыслъ предшествующаго—слѣдующій: Какъ начало, Христосъ есть Премудрость. «И неудивительно, если Спаситель, будучи,—к а к ъ м ы с к а з а л и в ы ш е,—множествомъ благъ, имѣетъ опредѣленія перваго, втораго и третьяго порядка». Христосъ—не Премудрость только, но и Слово и жизнь, а это—опредѣленія уже не примитивныя. «Итакъ Богъ есть совершенно единое и простое, а Спаситель нашъ ради многаго, такъ какъ Богъ предложилъ Его въ жертву умилостивленія и нача-

ключительно субъективное, существующее только въ нашемъ воззрѣніи: въ ея основѣ лежитъ что-то объективное [1]), потому что только этимъ и можно объяснить, что въ нашемъ воззрѣніи съ признакомъ множественности мыслится не Отецъ, но именно Сынъ. Оригенъ, можетъ быть, не отказался бы пояснить свое воззрѣніе на отношеніе между Богомъ Отцемъ и Сыномъ чрезъ сравненіе съ отношеніемъ простаго, естественнаго свѣта къ преломленному въ призмѣ. Содержаніе того и другаго свѣта совершенно одинаково, различіе между ними—только въ формѣ: та же полнота объективныхъ цвѣтовъ заключается въ первомъ, что и въ послѣднемъ, и однако же тамъ это разнообразіе безслѣдно для глаза исчезаетъ въ единствѣ бѣлаго цвѣта, и нужно посредство призмы для того, чтобы этотъ видимо столь простой цвѣтъ представилъ нашему глазу всю сложность своего состава. Какъ призматическое преломленіе свѣта

токъ всего созданія, становится многимъ». Но и это предшествующее имѣетъ тѣснѣйшую связь съ «сказаннымъ выше», т. е. in Joh. t. 1, 11 p. 11. 12. 13; 40. 41. ὡς ὡραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων ἀγαθά (Isa. 52, 7). Καὶ μὴ θαυμάσῃ τις εἰ πληθυντικῷ ὀνόματι τῷ τῶν ἀγαθῶν τὸν Ἰησοῦν ἐξειλήφαμεν εὐαγγελίζεσθαι· ἐκλαβόντες γὰρ τὰ πράγματα καθ' ὧν τὰ ὀνόματα κεῖται ἃ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ὀνομάζεται, συνήσομεν πῶς πολλὰ ἀγαθά ἐστιν Ἰησοῦς... Ἓν μὲν γὰρ ἀγαθὸν ζωὴ, Ἰησοῦς δὲ ζωή. Καὶ ἕτερον ἀγαθὸν φῶς τοῦ κόσμου, φῶς τυγχάνον ἀληθινὸν, καὶ φῶς τῶν ἀνθρώπων· ἅπερ πάντα ὁ Υἱὸς εἶναι λέγεται τοῦ Θεοῦ. Καὶ ἄλλο ἀγαθὸν κατ' ἐπίνοιαν παρὰ τὴν ζωὴν καὶ τὸ φῶς, ἡ ἀληθεια. Καὶ τέταρτον παρὰ ταῦτα ἡ... ὁδός... ἡ ἀνάστασις... Ἀγαθὸν γὰρ ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ, ἣν ἔκτισεν ὁ Θεὸς ἀρχὴν.,., ᾗ προσέχαιρεν ὁ Πατὴρ αὐτῆς, ἐνευφραινόμενος τῷ πολυποικίλῳ νοητῷ κάλλει αὐτῆς... Ἀλλὰ καὶ ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἤδη ὄγδοον ἡμῖν ἀγαθὸν καταλέγεται, ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστός. Οὐ σιωπητέον δὲ οὐδὲ τὸν μετὰ τὸν Πατέρα τῶν ὅλων Θεὸν Λόγον· οὐδενὸς γὰρ ἔλαττον ἀγαθοῦ καὶ τοῦτο τὸ ἀγαθόν... αὐτοδικαιοσύνη ἀγαθόν ἐστι, καὶ αὐτοαγιασμὸς, καὶ αὐτοαπολύτρωσις... Παρέσται δὲ τὰ γεγραμμένα περὶ αὐτοῦ δυσεξαρίθμητα, παρίσταντα πῶς πλῆθος ἀγαθῶν ἐστιν Ἰησοῦς, ἀπὸ τῶν δυσεξαριθμήτων καὶ γεγραμμένων καταστοχάζεσθαι τῶν ὑπαρχόντων μὲν ἐν αὐτῷ, εἰς ὃν εὐδόκησεν ἅπαν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος κατοικῆσαι σωματικῶς (Coloss. 2, 9), οὐ μὴν ὑπὸ γραμμάτων κεχωρημένων... οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ Πατρὸς τὰ ἀγαθὰ εἶναι λαβὼν, ἵνα ἕκαστος ἃ χωρεῖ διὰ Ἰησοῦ λαβὼν, ἐν ἀγαθοῖς τυγχάνῃ. Отсюда видно, что въ понятіе множественности входятъ не только такія опредѣленія, какъ «свѣтъ міра», «путь», «воскресеніе», но и такія, какъ «истина», «Премудрость» и «(второй) по Отцѣ всего Богъ-Слово», т. е. признаки, характеризующіе Сына какъ второе Лице св. Троицы; что во Христѣ потому множество благъ, что Онъ—носитель всей полноты божества.

[1]) in Joh. t. 1, 11 p. 11; 40. τὰ πράγματα καθ' ὧν τὰ ὀνόματα κεῖται.

открываетъ таившееся въ немъ разнообразіе цвѣтовъ, такъ въ Сынѣ открывается вся полнота совершенствъ Божества. Премудрость, истина, жизнь,—всѣ эти совершенства составляютъ необходимое опредѣленіе существа Бога Отца; безъ нихъ оно немыслимо [1]). Но вмѣстѣ съ тѣмъ Отецъ отличенъ отъ премудрости, истины, жизни, и нельзя сказать, что премудрость или истина есть Богъ Отецъ [2]). Эти опредѣленія присущи Ему, но какъ бы въ скрытомъ состояніи, какъ долженствующее; а какъ существующія актуально, какъ фактъ, эти опредѣленія существа Отца, премудрость, истина, жизнь, тождественны съ Сыномъ.

На этомъ пунктѣ различіе Отца и Сына какъ ἓν и πολλὰ совпадаетъ съ Ихъ различіемъ какъ δύναμις и ἐνέργεια, которое составляетъ характерную черту представленія Оригена объ актѣ рожденія Сына. Если Отецъ есть сила, virtus, δύναμις; то ея необходимое обнаруженіе, дѣйствіе, vigor, ἐνέργεια, есть Сынъ. Если Отецъ есть мысль, mens, то Сынъ есть воля, хотѣніе, voluntas. Отецъ есть вѣчный свѣтъ и слѣдовательно самой природѣ Своей долженъ сіять, и это сіяніе есть уже не Отецъ, но Сынъ. Въ Сынѣ вся полнота божества, выразившаяся актуально. Отецъ потому и является въ богословскомъ воззрѣніи какъ единое и простое, между тѣмъ какъ Сынъ становится многимъ, сіяетъ многообразною идеальною красотою,—что въ первомъ полнота божественной природы мыслится какъ возможное или долженствующее и потому неуловима для человѣческаго представленія, между тѣмъ какъ въ Сынѣ она является не „принципіально“, не въ своей „чистой идеальности“ только, но какъ дѣйствіе [3]), πρᾶγμα. Отецъ есть въ строгомъ смыслѣ Богъ сокровенный, но вмѣстѣ съ тѣмъ Богъ живой и потому необходимо долженствующій открыться; Сынъ есть Его полное вну-

[1]) de princ. 4, 28 p. 190; 403 (стр. 205 пр. 1).

[2]) in Joh. t. 2, 18 p. 76; 156. ᾧ δὲ λόγῳ ὁ Πατὴρ τῆς ἀληθείας Θεὸς πλείων ἐστὶ καὶ μείζων ἡ ἀλήθεια· καὶ ὁ Πατὴρ ὢν σοφίας κρείττων ἐστὶ καὶ διαφέρων ἡ Σοφία, τούτῳ ὑπερέχει τοῦ εἶναι φῶς ἀληθινόν. in Matth. t. 12, 9 p. 522; 996. ζῶν παρὰ τὴν αὐτοζωήν (см. стр. 198 пр. 1). Отсюда видно, что въ in Jerem. h. 8, 2 p. 171, 337 (стр. 245 пр. 1) Оригенъ выражаетъ свою мысль не вполнѣ точно, опуская это различіе въ отношеніи такихъ опредѣленій, какъ премудрость, истина и т. п., къ существу Отца и къ существу Сына.

[3]) Dorner, I, 666 (стр. 236 пр. 2).

треннее самооткровеніе и вмѣстѣ первое начало откровенія внѣшняго. Сынъ—и только Онъ одинъ—вмѣщаетъ въ Себѣ сіяніе всей славы Отца [1]). Сынъ есть Сама Премудрость, Само Слово, сама сущая истина, сама жизнь, сама правда, сама святость [2]); но именно потому, что красота Его разнообразна, и Онъ объективно существуетъ какъ Премудрость, какъ Слово, какъ правда, т. е. съ характеромъ нѣкоторой мысленной сложности,—Онъ и есть Богъ откровенія по преимуществу: въ Своей множественности Онъ доступнѣе частичному познанію конечныхъ существъ; при этой множественности представляется болѣе понятнымъ Его многостороннее, божественно разнообразное воздѣйствіе на міръ ограниченныхъ тварей, Его безконечная примѣнимость къ ихъ въ различное время различнымъ потребностямъ и различнымъ степенямъ воспріимчивости ихъ то къ истинѣ, то къ правдѣ, то къ жизни, то къ разуму [3]).

Но, опредѣляя Сына такими отвлеченными понятіями, какъ

---

[1]) in Joh. t. 32, 18 p. 450; 820. ὅλης μὲν οὖν οἶμαι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ αὐτοῦ ἀπαύγασμα εἶναι τὸν Υἱόν... φθάνειν μέντοιγε ἀπὸ τοῦ ἀπαυγάσματος τούτου τῆς ὅλης δόξης μερικὰ ἀπαυγάσματα ἐπὶ τὴν λοιπὴν λογικὴν κτίσιν· οὐκ οἶμαι γάρ τινα τὸ πᾶν δύνασθαι χωρῆσαι τῆς ὅλης δόξης τοῦ Θεοῦ ἀπαύγασμα, ἢ τὸν Υἱὸν αὐτοῦ.

[2]) c. Cels. 6, 63 p. 680; 1393. ὁ Αὐτολόγος, καὶ ἡ αὐτοαλήθεια, ἔτι δὲ καὶ ἡ Αὐτοσοφία. in Joh. t. 1, 11 p. 12; 41. αὐτοαγιασμός (см. стр. 246 пр.). in Joh. t. 6, 3 p. 107; 209 D. 212 B. ἡ αὐτοαλήθεια ἡ οὐσιώδης. αὐτοδικαιοσύνη ἡ οὐσιώδης. in Matth. t. 12, 9 p. 522. ἡ αὐτοζωή. in Joh. t. 1, 28 p. 31; 73. κυρίως τῆς εἰλικρινοῦς ζωῆς ἡ ἀρχή.

[3]) in Joh. t. 1, 34 p. 35; 81. πρῶτος οὖν καὶ ἔσχατος ὁ Σωτὴρ οὐχ ὅτι οὐ τὰ μεταξὺ, ἀλλὰ τῶν ἄκρων, ἵνα δηλωθῇ, ὅτι τὰ πάντα γέγονεν αὐτός... Ὁ τοίνυν Σωτὴρ θειότερον πολλῷ ἢ ὁ Παῦλος γέγονε τοῖς πᾶσι πάντα, ἵνα πάντα ἢ κερδήσῃ (1 Cor. 9, 22) ἢ τελειώσῃ. καὶ σαφῶς γέγονεν ἀνθρώποις ἄνθρωπος, καὶ ἀγγέλοις ἄγγελος. c. Cels. 4, 16 p. 511; 1048. εἰσὶ γὰρ διάφοραι οἱονεὶ τοῦ Λόγου μορφαὶ, καθὼς ἑκάστῳ τῶν εἰς ἐπιστήμην ἀγομένων φαίνεται ὁ Λόγος, ἀνάλογον τῇ ἕξει τοῦ εἰσαγομένου, ἢ ἐπ' ὀλίγον προκόπτοντος ἢ ἐπὶ πλεῖον. Ibid. n. 18 p. 512; 1049. περὶ μὲν οὖν τῆς τοῦ Λόγου φύσεως (λέγοιτ' ἄν), ὅτι, ὥσπερ ἡ τῶν τροφῶν ποιότης πρὸς τὴν τοῦ νηπίου φύσιν ὡς γάλα μεταβάλλει ἐν τῇ τρεφούσῃ, ἢ ὑπὸ τοῦ ἰατροῦ κατασκευάζεται πρὸς τὸ τῆς ὑγείας χρειῶδες τῷ κάμνοντι... οὕτω τὴν τοῦ πεφυκότος τρέφειν ἀνθρωπίνην ψυχὴν λόγου δύναμιν ὁ Θεὸς τοῖς ἀνθρώποις ἑκάστῳ κατ' ἀξίαν μεταβάλλει. Καί τινι μὲν λογικὸν ἄδολον γάλα (1 Petr. 2, 2) γίνεται, τινὶ δὲ... οἱονεὶ λάχανον... τινὶ δε... στερεὰ τροφή (Rom. 14, 2)... Καὶ οὐ δήπου ψεύδεται τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ Λόγος, ἑκάστῳ τρόφιμος γινόμενος, ὡς χωρεῖ αὐτὸν παραδέξασθαι.

Премудрость, истина и т. д., Оригенъ заботливо отклоняетъ подозрѣніе, что и Самъ Сынъ есть просто абстрактное понятіе качества или состоянія. „Пусть никто не думаетъ, что, называя Сына Премудростью, мы хотимъ сказать, что Онъ есть нѣчто не субстанціальное, что подъ Нимъ мы разумѣемъ не живое премудрое существо, а что-то такое, что́ дѣлаетъ премудрыми тѣхъ, которые усвояютъ его умомъ своимъ. Сынъ Божій, Премудрость Божія, существуетъ субстанціально, есть ипостась“ [1]). Премудрость есть система божественныхъ представленій о всемъ [2]). Но не слѣдуетъ думать, что Премудрость Бога и Отца всѣхъ существуетъ только какъ сумма Его представленій, только какъ явленіе безъ субстрата, аналогичное съ человѣческимъ мышленіемъ. Нѣтъ, правильное воззрѣніе на Премудрость Божію составитъ себѣ тотъ, кто въ состояніи представить безтѣлесную сущность разнообразныхъ мыслей Божіихъ, обнимающихъ идеальныя основы всего существующаго,—сущность живую и какъ бы одушевленную [3]). Характерно здѣсь различіе въ пріемахъ, какими пользуются для образованія представленія о Премудрости Божіей Тертулліанъ и Оригенъ. Излагая ученіе о вѣчномъ существованіи въ Богѣ Его Премудрости, Тертулліанъ въ душевной жизни человѣка находитъ явленіе, настолько аналогичное этой тайнѣ отношенія божественныхъ Лицъ между Собою, что считаетъ возможнымъ не только уяснять этимъ психическимъ явленіемъ непостижимый фактъ въ

---

[1]) de princ. 1, 2, 2 p. 53; 130. nemo tamen putet aliquid nos insubstantivum dicere cum eum Dei sapientiam nominamus; id est, ut exempli causa finxerim, quod eum non velut animal quoddam sapiens, sed rem aliquam quae sapientes efficiat, intelligamus, praebentem se et mentibus inserentem eorum quae capaces virtutum ejus atque intelligentiae fiunt... Ergo semel recte receptum est, unigenitum Filium Dei sapientiam ejus esse substantialiter subsistentem (Cfr. in Joh. t. 6, 22 p. 137; 264. τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ τοῦ Λόγου... ὑφεστηκότος οὐσιωδῶς κατὰ τὸ ὑποκείμενον τοῦ αὐτοῦ ὄντος τῇ Σοφίᾳ)... Ipsa ὑπόστασις, id est substantia ejus (Filii).

[2]) in Joh. t. 1, 22 t. 2, 12 (стр. 241 пр. 2).

[3]) in Joh. t. 1, 39 p. 40; 89. οὐ γὰρ ἐν ψιλαῖς φαντασίαις τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τῶν ὅλων τὴν ὑπόστασιν ἔχει ἡ Σοφία αὐτοῦ, κατὰ τά ἀνάλογον τοῖς ἀνθρωπίνοις ἐννοήμασι φαντάσματα. Εἰ δέ τις οἷός τέ ἐστιν ἀσώματον ὑπόστασιν ποικίλων θεωρημάτων, περιεχόντων τοὺς τῶν ὅλων λόγους, ζῶσαν, καὶ οἱονεὶ ἔμψυχον ἐπινοεῖν, εἴσεται τὴν ὑπὲρ πᾶσαν κτίσιν Σοφίαν τοῦ Θεοῦ.

божественной жизни, но и доказывать, что этотъ фактъ несомнѣнно существуетъ (правда, дѣйствительность ипостаснаго различія Бога отъ Его Премудрости Тертулліанъ въ данномъ случаѣ представлялъ по меньшей мѣрѣ смутно) [1]). Превосходившій Тертулліана спекулятивною силою Оригенъ ясно понималъ тѣ трудности, какія этотъ догматъ представляетъ для человѣческаго мышленія,— и потому вмѣсто неудовлетворительной аналогіи и еще менѣе возможнаго доказательства ставитъ только требованіе, даетъ только анализъ задачи, какую представляетъ этотъ догматъ уму человѣка, и ничего похожаго на ея рѣшеніе. Тамъ, гдѣ Тертулліанъ замѣчалъ разительное сходство, Оригенъ усматриваетъ существенное различіе. Разумъ, или слово,—явленіе, опытно извѣстное каждому человѣку; но общаго между человѣческимъ логосомъ и Логосомъ Божіимъ, можетъ быть, одно только названіе. Человѣческій разумъ самъ по себѣ, отдѣльно отъ человѣка, который имъ обладаетъ, — не имѣетъ реальнаго бытія; тогда какъ Слово Божіе имѣетъ то непостижимое, дивное преимущество, что Оно реально существуетъ Само по Себѣ, въ Своей особности отъ Отца, какъ самостоятельное конкретное существо. Оно— ипостась въ томъ же смыслѣ, въ какомъ и Отецъ [2]). Ясно поэтому, что на

---

[1]) См. стр. 87 пр. 1.

[2]) in Jerem. h. 19, 1 p. 262; 501. 500. ὡς γὰρ ἐξαίρετόν τι εἶχεν ὁ Λόγος αὐτοῦ, ἐξαίρετόν τι ἡ ὀργὴ αὐτοῦ, ὑπερέχον τι ὁ θυμὸς αὐτοῦ, καὶ οὐδὲν τούτοις συγγενὲς ἦν ὁμωνύμοις... ὁμώνυμα γάρ ἐστιν ὧν ὄνομα μόνον κοινόν Ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα τῆς οὐσίας λόγος ἕτερος... Οὔτε γὰρ ὁ Λόγος αὐτοῦ τοιοῦτός ἐστιν, ὁποῖος ὁ πάντων λόγος· οὐδενὸς γὰρ ὁ λόγος ζῶν, οὐδενὸς ὁ λόγος Θεός... Καὶ... ξένον τι ἔχει ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ παρὰ πάντα τὸν οὑτινοσοῦν λόγον, καὶ ἔχει ξένον, τὸ εἶναι Θεὸς, καὶ τὸ εἶναι Λόγος ὢν (leg. ὁ) ζῶν, τὸ ἐφεστηκέναι καθ' ἑαυτὸ (leg. ὑφεστηκέναι καθ' ἑαυτόν), τὸ ὑπηρετεῖν τῷ Πατρί. in Joh. t. 1, 23 p. 26; 65. Λόγον γὰρ ἀπαγγελλόμενον Υἱὸν εἶναι νοῆσαι καὶ τῷ τυχόντι ἐστὶν ἀμήχανον. Καὶ Λόγον τοιοῦτον ζῶντα, καὶ ἤτοι οὐ κεχωρισμένον τοῦ Πατρὸς, καὶ κατὰ τοῦτο τῷ μὴ ὑφεστάναι οὐδὲ Υἱὸν τυγχάνοντα, ἢ καὶ κεχωρισμένον καὶ οὐσιωμένον, ἀπαγγελλέτωσαν ἡμῖν Θεὸν Λόγον. in Joh. t. 1, 42 p. 47; 104. καὶ ἔτι εἰς τὸ παραδέξασθαι τὸν Λόγον ἰδίαν περιγραφὴν ἔχοντα, οἷον τυγχάνοντα ζῆν καθ' ἑαυτὸν λεκτέον καὶ περὶ δυνάμεων, οὐ μόνον δυνάμεως. Τάδε λέγει Κύριος τῶν δυνάμεων, πολλαχοῦ κεῖται, λογικῶν τινων θείων ζώων δυνάμεων ὀνομαζομένων, ὧν ἡ ἀνωτέρω καὶ κρείττων Χριστὸς ἦν, οὐ μόνον Σοφία Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ δύναμις προσαγορευόμενος· ὥσπερ οὖν δυνάμεις Θεοῦ πλείονές εἰσιν, ὧν ἑκάστη κατὰ περιγραφὴν, ὧν διαφέρει ὁ Σωτὴρ, οὕτως καὶ Λόγος, εἰ καὶ ὁ παρ' ἡμῖν οὐκ ἔστι κατὰ περιγραφὴν

отношеніе между человѣческимъ „я“ и разумомъ нельзя указывать какъ на аналогію имманентнаго отношенія тріединаго Бога: первое поясняетъ божественную тайну лишь отрицательно, самымъ различіемъ своимъ опредѣляя направленіе, въ которомъ мысль человѣка должна сдѣлать усиліе, чтобы правильно представить содержаніе догмата. Итакъ Сынъ есть одушевленная Премудрость Божія, мыслимая съ ясными признаками личной духовной жизни, сознающая Себя и отличающая отъ Отца [1]),—Слово Отца, съ Нимъ бесѣдующее [2]),—ипостасная воля Отца, при самомъ тождествѣ Своего хотѣнія съ Его хотѣніемъ различающаяся отъ Него [3]).

Таково общее представленіе Оригена объ отношеніи Сына къ Отцу. Но какъ коротко выразить смыслъ этого воззрѣнія? Этотъ вопросъ ставитъ насъ предъ самымъ критическимъ моментомъ во всемъ богословіи Оригена. Сынъ есть ипостась, самостоятельно существующая и отличная отъ Отца,—ипостась, совмѣщающая въ Себѣ всѣ божественныя совершенства Отца, бытіе которой необходимо предполагается самымъ существомъ Отца,—вотъ высочайшіе пункты воззрѣнія Оригена на Слово, и однако же почва, на которой мы стоимъ, не перестаетъ быть шаткою.

Ученіе о Сынѣ Божіемъ, какъ ипостаси и вообще о Троицѣ, какъ о трехъ ипостасяхъ [4]) составляетъ конечно заслугу Оригена въ богословіи. Еще впервые въ исторіи встрѣчается выраженіе „три ипостаси“,—выраженіе настолько точное, что оно признано

ἐκτὸς ἡμῶν, νοηθήσεται ὁ Χριστὸς ἐν ἀρχῇ τῇ Σοφίᾳ ὑπόστασιν ἔχων.

[1]) in Joh. t. 32, 18 p. 449; 817. γινώσκει οὖν τὸν Πατέρα... καὶ ἑαυτὸν γινώσκων, ὅπερ καὶ αὐτὸ οὐ μακρὰν ἀποδεῖ τοῦ προτέρου.

[2]) in Jerem. h. 1, 8 p. 130; 265. λέγει οὖν τό· Οὐκ ἐπίσταμαι λαλεῖν (Jerem. 1, 6)· οἶδά τινα μείζονα τοῦ λαλεῖν... Θέλεις με λαλεῖν ἀνθρώποις· οὕπω διάλεκτον ἀνθρωπίνην ἀνείληφα, ἔχω διάλεκτόν σου τοῦ Θεοῦ, Λόγος εἰμί σου τοῦ Θεοῦ, σοὶ οἶδα προσδιαλέγεσθαι.

[3]) in Joh. t. 13, 36 p. 245; 461. ποιητὴς γίνεται τοῦ πατρικοῦ θελήματος, τοῦτο τὸ θέλειν ἐν ἑαυτῷ ποιῶν, ὅπερ ἦν καὶ ἐν τῷ Πατρί... εἰς τὸ μηκέτι εἶναι δύο θελήματα, ἀλλὰ ἓν θέλημα.

[4]) in Joh. t. 2, 6 p. 61; 128. ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱὸν, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα.

формулою догмата о св. Троицѣ въ заключительный моментъ его исторіи. Но вопросъ о мѣрѣ заслуги Оригена зависитъ отъ того, въ какомъ отношеніи слово „ипостась“ стоитъ въ его системѣ къ слову „существо“. Нѣтъ сомнѣнія, онъ „не сливалъ“ Троицы, и съ этой стороны его ученіе совершенно чисто; но такъ ли искусно онъ „соединялъ“, какъ и различалъ [1])? сопровождается ли это ученіе столь же полно и ясно развитымъ ученіемъ о единствѣ существа трехъ Лицъ?

Равнымъ образомъ и другіе пункты ученія Оригена не настолько опредѣленны, чтобы можно было не колеблясь сказать, что окончательный выводъ изъ нихъ можетъ быть въ смыслѣ равенства и отнюдъ не въ смыслѣ подчиненія Сына Отцу. Поэтому Оригенъ могъ стать и непосредственнымъ предшественникомъ „отца православія“, великаго Аѳанасія, и—только замѣчательнымъ субординаціонистомъ.

Оба эти основные вопросы въ системѣ Оригена разрѣшаются въ одинъ общій вопросъ объ отношеніи его воззрѣнія къ ученію о единосущіи. Это ученіе имѣетъ двѣ стороны, не въ одинаковой мѣрѣ непостижимыя для человѣческой мысли. Первая, ученіе о единосущіи въ тѣсномъ смыслѣ, т. е. о реальномъ единствѣ духовной сущности въ трехъ дѣйствительныхъ, самосознающихъ Лицахъ,—не представима для человѣческой мысли безусловно; вторая, ученіе о равенствѣ Ихъ по божеству, есть необходимый выводъ изъ первой и, какъ такой, понятна для мысли. Вопросъ объ отношеніи богословствованія Оригена къ первой изъ этихъ сторонъ, по самому существу дѣла, долженъ имѣть нѣсколько формальную постановку: онъ сводится къ опредѣленію взаимнаго отношенія терминовъ οὐσία и ὑπόστασις въ системѣ Оригена, чѣмъ предрѣшается и формальное отношеніе его къ ученію о единосущіи. Вопросъ объ отношеніи ученія Оригена ко второй сторонѣ этого догмата допускаетъ болѣе реальную постановку: здѣсь должно выясниться самое содержаніе воззрѣнія Оригена въ его основномъ тонѣ и частныхъ обнаруженіяхъ.

---

[1]) in Rom. 8, 5 (см. стр. 175 пр. 2). in Levit. h. 13, 4 (стр. 176 прим.).

Отношеніе между словами οὐσία и ὑπόστασις въ богословіи фиксировалось въ IV в. Оно очень отчетливо указано Василіемъ Великимъ. „Οὐσία имѣетъ такое же отношеніе въ ὑπόστασις какъ общее къ индивидуальному, напр. „животное“ къ „извѣстному (такому-то) человѣку“. Каждый изъ насъ причастенъ бытію по общей формѣ существа и вмѣстѣ съ тѣмъ есть такой-то или такой-то по своимъ личнымъ особенностямъ“. Какъ ὑπόστασις, каждый изъ насъ есть или Петръ, или Андрей, или Іоаннъ и т. д., но по существу, οὐσία, онъ—человѣкъ. „Поэтому мы исповѣдуемъ одно существо въ Божествѣ, не приписывая различной формы бытія,—и различныя ипостаси, чтобы имѣть неслитное и ясное понятіе объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ“ [1]). Такимъ образомъ отношеніе существа и ипостаси уяснено въ доступной человѣческому пониманію сферѣ родовъ и индивидуумовъ и перенесено на понятіе о св. Троицѣ. Эта простѣйшая форма отношенія между οὐσία и ὑπόστασις сдѣлалась общимъ достояніемъ богослововъ позднѣйшаго времени [2]).

Но такое отношеніе установлено не на филологическихъ основаніяхъ, и потому въ предшествующее время употребленіе того и другаго изъ этихъ словъ подвергалось значительнымъ колебаніямъ. Въ самомъ дѣлѣ по своей этимологіи слово ὑπόστασις не только не стоитъ въ точно опредѣленномъ отношеніи къ слову οὐσία, но ока-

---

[1]) S. Basil. ep. 236, 6, p. 363. οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφοράν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον· οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν θεῖνα ἄνθρωπον (ep. 214 p. 322. ὃν ἔχει λόγον κοινὸν τὸ ἴδιον τοῦτον ἔχει οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν. Ἕκαστος γὰρ ἡμῶν καὶ τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει, καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν ἰδιώμασιν ὁ δεῖνά ἐστι καὶ ὁ δεῖνα. ep. 38 pp. 115—117, гдѣ ὑπόστασις = Πέτρος, Ἀνδρέας κ. τ. λ., οὐσία = ἄνθρωπος). Διὰ τοῦτο οὐσίαν μὲν μίαν ἐπὶ τῆς Θεότητος ὁμολογοῦμεν, ὥστε τὸν τοῦ εἶναι λόγον μὴ διαφόρως ἀποδιδόναι· ὑπόστασιν δὲ ἰδιάζουσαν, ἵν' ἀσύγχυτος ἡμῖν καὶ τετρανωμένη ἡ περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος ἔννοια ἐνυπάρχῃ.

[2]) Theodoret. Eranist. dialog. 1 p. (ed. Schulze. Halae. 1769) 7 (Migne, s. gr. t. 83 col. 33).

Eranistes. Ἔχει τινὰ διαφορὰν ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν; Orthodoxus. Κατὰ μὲν τὴν θύραθεν σοφίαν, οὐκ ἔχει. Ἥ τε γὰρ οὐσία τὸ ὂν συμαίνει, καὶ τὸ ὑφεστὸς ἡ ὑπόστασις· κατὰ δέ γε τὴν τῶν Πατέρων διδασκαλίαν, ἣν ἔχει διαφορὰν τὸ κοινὸν ὑπὲρ τὸ ἴδιον, ἢ τὸ γένος ὑπὲρ τὸ εἶδος ἢ τὸ ἄτομον, ταύτην ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν ἔχει.

зывается даже нѣсколько двусмысленнымъ. Оно происходитъ отъ словъ ὑπὸ и ἵστημι, и коренное значеніе его—насколько не имѣется въ виду особенность его окончанія—то же, что и въ словѣ „ὑποκείμενον“, „стоящее подъ чѣмъ нибудь“ [1]), „субстратъ“, „субстанція“. Слѣдовательно оно должно бы означать rem substantivam, нѣчто само въ себѣ и для себя существующее, въ противоположность только тому, что́ реально, какъ фактъ, не существуетъ, т. е. только представляемому, мыслимому, но и тому, что́ реально существуетъ, но только въ другомъ, какъ его качество или состояніе, т. е. явленію. Но, съ другой стороны, глаголъ ὑφίστημι получилъ значеніе, сходное до безразличія съ глаголомъ „ὑπάρχω“, „быть“, „существовать“, и производное отъ перваго „ὑπόστασις“, указывая на существующее вообще [2]), становится противоположнымъ только понятію несуществующаго, воображаемаго, а не дѣйствительнаго явленія [3]). Напр. цвѣтъ предмета есть только его признакъ, свойство; но коль скоро этотъ цвѣтъ—не галлюцинація, а дѣйствительное, нормальное ощущеніе, то мыслимый какъ объективно данное въ предметѣ, а не какъ наше субъективное представленіе, онъ имѣетъ ипостась, онъ—ἐνυπόστατος. Кромѣ того по своему суффиксу [4]) слово ὑπόστασις указываетъ не на пред-

[1]) Σκαρλάτου Δ τοῦ Βυζαντίου, Λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης. Ἐν Ἀθήναις. 1852. Ὑπόστασις. 1) βάσις, θεμέλιον (базисъ, основаніе). 2) ὑποστάθμη, κ. τ. λ.

[2]) D. Petav. de Trinit. p. 176. Maxim. confess. ἀλλ' ἡ θεότης τὸ τί εἶναι σημαίνει, ἡ δὲ ὑπόστασις τὸ εἶναι. J. Damascen. dialect. c. 42. τὸ τῆς ὑποστάσεως ὄνομα δύο σημαίνει· ποτὲ μὲν τὴν ἁπλῶς ὕπαρξιν, καθ' ὃ συμαινόμενον ταὐτόν ἐστιν οὐσία καὶ ὑπόστασις· ποτὲ δὲ τὴν καθ' αὑτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὕπαρξιν· καθ' ὃ σημαινόμενον τὸ ἄτομον δηλοῖ τῷ ἀριθμῷ διαφέρον.

[3]) Petav. l. c. Leont. Byzant. de sect. act. 7 (Mign. t. 86 col. 1240). ἰστέον οὖν, ὅτι τὸ ἐνυπόστατον ἤτοι ἡ ὑπόστασις δύο σημαίνει. Σημαίνει γὰρ τὸ ἁπλῶς ὂν καθ' ὃ σημαινόμενον λέγομεν καὶ τὰ συμβεβηκότα ἐνυπόστατα, εἰ καὶ ἐν ἑτέροις ἔχουσι τὸ εἶναι. Σημαίνει καὶ τὸ καθ' ἑαυτὸ ὄν, ὡς τὰ ἄτομα τῶν οὐσιῶν... Ἀλλὰ καὶ τό ἀνυπόστατον διττόν. Λέγεται γὰρ ἀνυπόστατον καὶ τὸ μηδαμῶς ὄν, ὡς τραγέλαφος καὶ ἱπποκένταυρος. Λέγεται πάλιν ἀνυπόστατον οὐ τὸ μὴ ὂν μὲν, τὸ ἔχον δὲ ἐν ἑτέρῳ τὴν ὑπόστασιν, καὶ μὴ καθ' ἑαυτὸ ὑφιστάμενον· ὡς τὰ συμβεβηκότα. Cfr. praefat. in t. 4 opp. s. Basil. M. l. c. Aristot. de mundo c. 4. συλλήβδην δὲ τῶν ἐν ἀέρι φαντασμάτων τὰ μέν ἐστι κατ' ἔμφασιν, τὰ δέ καθ' ὑπόστασιν. Themist. ἃ μηδὲ τῷ λόγῳ χωριστὰ, ταῦτα καὶ ὑποστάσει χωρίζουσι.

[4]) Именно ὑπό-στα-σ-ις, гдѣ σ-ις = ti-o = ni-e, какъ στά-σ-ις = sta-ti-o = стоя - ни - е.

метъ, а на процессъ, и значитъ скорѣе „существованіе (какъ фактъ)“, чѣмъ „существо“ или „нѣчто существующее“.—Равнымъ образомъ и въ этимологіи слова οὐσία нѣтъ ничего опредѣляющаго его отношеніе (по объему) къ слову ὑπόστασις или къ понятіямъ общаго и частнаго. Οὐσία есть то, что̀ дѣйствительно существуетъ, „существо“, „сущность“; и если въ словѣ ὑπόστασις преобладаетъ моментъ бытія (existentia), то въ словѣ οὐσία выступаетъ на первый планъ моментъ сущности (essentia). Далѣе этого этимологія не ведетъ. Точнѣе смыслъ слова οὐσία опредѣляло воззрѣніе писателя на „существо“. Сторонники платоновой философіи считали „существомъ“ общее; частное, по ихъ мнѣнію, настолько можетъ быть названо существомъ, насколько оно причастно общему [1]). Напротивъ для послѣдователей Аристотеля οὐσία въ собственномъ смыслѣ есть только недѣлимое, подлежащее въ безусловномъ смыслѣ, что̀ не можетъ относиться ни къ чему другому ни какъ сказуемое ни какъ признакъ [2]). Употребленіе слова οὐσία въ греческой литературѣ до IV в. вообще подвержено было колебаніямъ, и его различіе отъ слова ὑπόστασις внѣ церковной письменности послѣникейскаго періода было неуловимо даже для современниковъ [3]). Таково было состояніе вопроса въ эпоху Ори-

---

[1]) Plot. 5, 8, 5; 2, 7. 8. ἡ ἄρα ἀληθινὴ σοφία οὐσία καὶ ἡ ἀληθινὴ οὐσία σοφία διὸ καὶ ὅσαι οὐσίαι σοφίαν οὐκ ἔχουσι τῷ μὲν διὰ σοφίαν τινὰ γεγονεναι οὐσίαι, τῷ δὲ μὴ ἔχειν ἐν αὐταῖς σοφίαν οὐκ ἀληθιναὶ οὐσίαι... διὸ καὶ τὰς ἰδέας ὄντα ἔλεγον εἶναι οἱ παλαιοὶ καὶ οὐσίας.

[2]) D. Petav. p. 175. Aristot. οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἥ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν· οἷον ὁ τίς ἄνθρωπος καὶ ὁ τίς ἵππος [Philosophum. l. 7 n. 18 p. 350. καθ' ὑποκειμένου δὲ λέγει, οἱονεὶ τὸ γένος, ὅπερ ἔφην ζῶον κατὰ πάντων τῶν κατὰ μέρος ὑποκειμένων ζώων... κοινῷ ὀνόματι λεγόμενον. Ἀληθὲς γάρ ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι ζῶον ἄνθρωπός ἐστι καὶ ζῶον ἵππος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον. Ἐν ὑποκειμένῳ δὲ, φησίν, ἐστίν, ὃ ἔν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον, ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστί, ὅ ἐστι τῶν συμβεβηκότων ἕκαστον τῇ οὐσιᾳ, ὃ καλεῖται ποιότης, καθὸ ποιοί τινες λεγόμεθα, οἷον λευκοί... δίκαιοι... σώφρονες... Ἄτομον καλῶ τὴν τοιαύτην οὐσίαν]· Theoriani, legat. ad armen. οἱ γὰρ ἔξω σοφοὶ τὸ ἄτομον, ἤτοι τὴν ὑπόστασιν, καὶ τὸ ἓν τῷ ἀριθμῷ οὐσίαν ὁρίζονται.

[3]) Hieronym. ep. 15 (57) ad Damas. pap. n. 4. tota saecularium litterarum schola nihil aliud h y p o s t a s i m, nisi u s i a m novit. Theodoret. Eran. dial. 1 (см. стр. 253 пр. 2).

гена [1]). Вступаетъ ли онъ на тотъ путь, которымъ пошли великіе богословы IV в., или, напротивъ, его сочиненія представляютъ

---

[1]) Dorner, I, 507. Anm. 5. Instruktiv für den Begriff von οὐσία zu dieser Zeit (рѣчь о Θеодотѣ младшемъ) ist das Fragment von Clemens Alex. bei Fabric. opp. Hippolyti t. 2, 74. Der Grundbegriff ist τὸ καθ' ἑαυτοῦ ὑφεστὸς, mag es unorganisch oder φυτὸν oder ἔμψυχον αἰσθητικὸν ζῶον, oder... λογικὸν seyn. Es ist also οὐσία stets das Wesentliche eines jeden Dinges, seine Substanz. So versteht sich, dass nach Umständen mit οὐσία dasjenige gemeint seyn kann, was wir unter dem Ich, der Persönlichkeit verstehn. Nur ist οὐσία dann der noch ganz unbestimmte Gedanke von dieser. Im Trinitätsstreite, sec. 4, sondert sich οὐσία und ὑπόστασις..—У Плотина οὐσία употребляется и въ смыслѣ общаго (3, 2, 1; 2, 319. τοῦ δὲ τοῦ παντὸς τὴν οὐσίαν καὶ σύστασιν. 3, 5, 6; 2, 381. εἴπερ δεῖ φύσιν εἶναι καὶ οὐσίαν μίαν καθὸ δαίμονες δαιμόνων, εἰ μὴ κοινὸν ὄνομα ἔξουσι μόνον), то въ смыслѣ частнаго (3, 5, 7; 2, 384, ψευδῆ νοήματα οὐκ ἔχοντα τὰς ὑπ' αὐτὰ οὐσίας), въ смыслѣ самаго предмета, или субстрата качествъ (6, 9, 2; 1, 79. ἑκάστῳ μὲν τῶν κατὰ μέρος ἓν οὐ ταὐτὸν ἡ οὐσία αὐτοῦ καὶ τὸ ἕν, ὅλῳ δὲ τῷ ὄντι καὶ τῇ οὐσίᾳ ταὐτὸν ἡ οὐσία αὐτοῦ καὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν). 1, 8, 6; 2, 395. Огонь и вода относились бы другъ къ другу какъ противоположныя существа (ἐγίγνετο ἂν καὶ ἐνταῦθα οὐσία οὐσίᾳ ἐναντίον), если бы между ними не было общаго,—субстрата (εἰ μὴ κοινὸν ἦν ἡ ὕλη ἐν αὐτοῖς), къ которому ихъ качества (теплое, холодное) относятся какъ συμβεβηκότα, если бы существо огня и воды состояло только изъ этихъ качествъ (εἰ δ' ἦν μόνα τὴν οὐσίαν αὐτῶν συμπληροῦντα ἄνευ τοῦ κοινοῦ). Ὑπόστασις иногда противополагается только мыслимому (5, 5, 1; 2, 18. τὰ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως, ἃ δὴ δοκεῖ πίστιν ἔχειν ἐναργεστάτην, ἀπιστεῖται, μή ποτε οὐκ ἐν τοῖς ὑποκειμένοις, ἀλλ' ἐν τοῖς πάθεσιν ἔχῃ τὴν δοκοῦσαν ὑπόστασιν. 6, 6, 9; 2, 69. ἆρ' οὖν τῇ ἐπινοίᾳ καὶ τῇ ἐπιβολῇ; ἢ καὶ τῇ ὑποστάσει) такъ что даже отношеніе 1 къ 2 имѣетъ ὑπόστασιν (6, 1, 6; 2, 195. εἰ ὑπόστασίς τις ἡ σχέσις ἐστὶν αὕτη; n. 7; 2, 197. οἷς ἡ ὑπόστασις οὐδαμόθεν ἢ ἐκ τῆς σχέσεως παραγίνεται· οἷον τὸ διπλάσιον πρὸς ἥμισυ τὴν ὑπόστασιν δίδωσιν οὔτε δυσὶν... οὔτε ἑνὶ, ἀλλὰ... κατὰ τὴν σχέσιν αὐτῶν); иногда это слово имѣетъ значеніе существованія (6,8, 7; 2, 155. ἀδύνατον γὰρ ἑαυτό τι ποιεῖν καὶ εἰς ὑπόστασιν ἄγειν. 5, 5, 4; 2, 21), иногда отождествляется до безразличія съ словомъ οὐσία (6, 8, 13; 2, 164. συνακτέον εἰς ἓν τὴν βούλησιν, καὶ τὴν οὐσίαν, καὶ τὸ θέλειν... εἰ γὰρ ἡ βούλησις παρ' αὐτοῦ καὶ οἷον ἔργον αὐτοῦ, αὕτη δὲ ταὐτὸν τῇ ὑποστάσει αὐτοῦ, αὐτὸς ἂν οὕτως ὑποστήσας ἂν εἴη αὐτόν. 1, 8, 3; 2, 390. οὐ συμβεβηκότα ταῦτα αὐτῷ, ἀλλ' οἷον οὐσία αὐτοῦ ταῦτα... καὶ αὐτὸ ταῦτα πάντα... τίνι οὖν ὑποστάσει ταῦτα πάρεστιν οὐχ ἕτερα ὄντα ἐκείνης, ἀλλ' ἐκείνη;). Въ «философуменахъ» ὑπόστασις употребляется въ значеніи бытія (l. 7 n. 16 p. 384. ἀπὸ τοῦ ἁπλῶς ζώου αἱ πάντων τῶν κατὰ μέρος ζώων ἰδέαι τὴν ὑπόστασιν ἔχουσιν... ὁ ἵππος καὶ βοῦς... ἀπὸ τοῦ ζώου τοῦ ἁπλοῦ λαμβάνει τὴν ἀρχήν); а слово οὐσία Ипполитъ понимаетъ въ смыслѣ недѣлимаго, и выраженіе: «Отецъ и Сынъ—едино по существу (οὐσίᾳ ἓν)» для него значитъ то же, что Отецъ и Сынъ—одно Лице (ἓν πρόσωπον. l. 10 n. 27 p. 530), т. е. имѣетъ монархіанскій смыслъ. Отношеніе между οὐσία и ὑπόστασις неопредѣленно даже у самого Аѳанасія Великаго. ad. afr. ep. ep. n. 4 p. 714. ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐ-

отраженіе тѣхъ колебаній, той неопредѣленности, какими отличается предшествующая эпоха [1])?

δὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν... Ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὕπαρξις ἐστιν. or. 4 c. ar. n. 1 p. 490. εἷς Θεός... καὶ ἡ ὄντως οὖσα οὐσία καὶ ὑπόστασις μία ἐστίν.

[1]) Мнѣнія ученыхъ относительно терминологіи Оригена расходятся. Гюэ думаетъ, что Оригенъ слово ὑπόστασις употребляетъ въ смыслѣ οὐσία послѣникейскаго періода (Origenian. l. 2 c. 2 qu. 2 n. n. 3 col. 729. 730. Patrem et Filium duo esse ait ὑποστάσει, unum consensu et concordia (c. Cels. 8, 12). Atqui ὑπόστασις pro οὐσία priscis temporibus solebat usurpari ab ethnicis et christianis... Ita et sumpsisse Origenem verisimile est. in Joh. t. 1, 23 (см. стр. 266 пр. 1) ὑπόστασιν ab οὐσία distinguit quidem, at non sumit pro persona, sed pro subsistentia, personam quippe proprio vocabulo ἰδιότητα alias appellat. Praeterea cum unum esse consensu et concordia dixerit Patrem et Eilium, postquam docuit duos esse hypostasi, plane ὑποστάσεως vocabulum videtur notandae substantiae adhibuisse: nam si priore loco duos esse significasset quoad personas, adjecisset profecto unum esse quoad οὐσίαν. At cum unum esse scripserit consensu duntaxat, aliam omnem videtur respuisse unitatem, et duos quoad οὐσίαν credidisse). Маранъ и Буллъ рѣшительно полагаютъ, что ὑπόστασις у Оригена имѣетъ тотъ же смыслъ, что и у отцевъ IV в. Domn. Prudent. Maran, De divinitate Christi c. 15 n. 6. nota ad Huetii loc. supra cit. Migne, s. gr. t. 17 col. 730. Etiamsi de nonnullis scriptoribus id (т. е. что они употребляли ὑπόστασις въ смыслѣ οὐσία) concederem, de Origene certe concedi non posset. Georg. Bullus, Defens. fid. nic. c. 9 n. 11 (Migne, s. gr. t. 17 col. 1306). Certum est vocabulum ὑπόστασις apud ipsum vel pro subsistentia vel pro re singulari et individua, per se subsistente, quae in iis quae intellectu praedita sunt, idem est ac quod personam hodie dicimus, passim usurpari. Imo non memini me uspiam vocem aliter ab ipso, ubi de Trinitate loquitur, acceptam legisse. Томазіусъ признаетъ, что терминологія Оригена очень неточна: онъ то отличаетъ οὐσία отъ ὑπόστασις, то принимаетъ ихъ за равнозначащія (S. 280. Selbst die Stelle de orat 15. wurde nur mit Unrecht auf arianische Heterousie gedeutet; denn Origenes nimmt hier οὐσία gleichbedeutend mit ἰδιότης, wie er denn überhaupt im Sprachgebrauch noch sehr ungenau ist und bald οὐσία für ὑπόστασις und ὑποκείμενον braucht (c. Cels. 6, 71), bald von beyden unterscheidet (in Joh. t. 10, 21); bald τὸ ἓν ὑποκείμενον mit ὑπόστασις verwechselt, bald es als das den drei Hypostasen zu Grunde liegende, ihm entgegensetzt. Vgl. in Matth. t. 17, 14 mit in Joh. t. 2, 2. 6. t. 10, 21). Кунъ (II, 226) признаетъ, что терминологія у Оригена еще колеблется, что онъ слово ὑπόστασις иногда смѣшиваетъ съ οὐσία, но обыкновенно различаетъ то и другое, принимая первое въ смыслѣ особаго существованія, второе — въ смыслѣ существа, не такъ однако, чтобы въ различныхъ ипостасяхъ признавалось одно и тоже существо, но такъ, что различіе ипостасей ведетъ и къ нѣкоторому различію существа (... der Sprachgebrauch des Wortes ὑπόστασις... überall nicht gänzlich fest steht. Gewiss ist allerdings, dass Origenes das Wort nicht in der Bedeutung von Person gebraucht; diesen Begriff drückt er durch

Есть данныя, изъ которыхъ, повидимому, слѣдуетъ заключить, что οὐσία и ὑπόστασις употребляются у Оригена въ томъ смыслѣ, какой имъ приданъ въ послѣникейскій періодъ. Такъ οὐσία въ смыслѣ матеріи есть, по мнѣнію авторитетовъ, на которые Оригенъ ссылается,—первовещество, безкачественный субстратъ качественныхъ матеріальныхъ предметовъ, неизмѣняемый, не смотря на всѣ перемѣны въ послѣднихъ [1]). Примѣняя понятіе οὐσία къ психической сторонѣ человѣка, Оригенъ разумѣетъ подъ этимъ словомъ чисто родовые признаки, т. е. такія дѣятельности души, какъ память или разсудокъ, которыя во всѣхъ людяхъ однородны, не смотря даже на патологическія уклоненія отъ нормы, такъ что всѣ люди и по душѣ, какъ и по тѣлу, единосущны. Равнымъ образомъ Оригенъ признаетъ единосущными всѣхъ сотворенныхъ духовъ, какъ добрыхъ, такъ и злыхъ [2]). Въ свою очередь слово

ἰδιότης aus (in Matth. t. 17, 14. in Joh. t. 2, 2, t. 1, 42). Eben so gewiss ist, dass er es auch völlig gleichbedeutend mit οὐσία nimmt (in Joh. t. 2, 6). Gewöhnlich aber unterscheidet er beide (in Joh. t. 1, 23), indem er unter οὐσία die Substanz, unter ὑπόστασις die Subsistenz versteht, aber keineswegs so, dass er num auf den Gedanken käme, dieselbe Substanz trete in verschiedenen Subsistenzen absolut identisch auf, vielmehr schliesst ihm die Subsistenzverschiedenheit irgend welche Substanzverschiedenheit noch ein). Всѣ цитаты, на которыя эти ученые ссылаются, приведены на слѣдующихъ страницахъ. Другіе изслѣдователи не останавливаются на этой сторонѣ доктрины Оригена.

[1]) de orat. 27 p. 246; 512. τοῖς δὲ ἐπακολουθητικὴν αὐτὴν (τὴν τῶν ἀσωμάτων οὐσίαν) εἶναι νομίζουσι, προηγουμένην δὲ τὴν τῶν σωμάτων, ὅροι αὐτῆς οὗτοί εἰσιν. Οὐσία ἐστὶν ἡ πρώτη τῶν ὄντων ὕλη, καὶ ἐξ ἧς τὰ ὄντα. ἡ τῶν ὀνομαζομένων, καὶ ἐξ ἧς τὰ ὀνομαζόμενα· ἢ τὸ πρῶτον ὑπόστατον, ἄποιον· ἢ τὸ προ-υφιστάμενον τοῖς οὖσι· κατὰ τούτους δὲ ἡ οὐσία ἐστὶν ἄποιός τε καὶ ἀσχημάτιστος (supra: ἀναλλοίωτον) κατὰ τὸν ἴδιον λόγον... πάσῃ δὲ ἔγκειται ποιότητι καθάπερ ἕτοιμόν τι χωρίον (supra: τὸ ὑπομένον πᾶσαν μεταβολήν). in Genes. (l. c. ap. Euseb.) p. 2; 49. οὐσία δεκτικὴ πάσης ἧς βουλεται ὁ Θεὸς ποιότητος.

[2]) in Joh. t. 20, 20 p. 337; 625. ὁ Ἡρακλέων φησὶ... «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ διαβόλου ἦσαν»· ὡς ἑτέρας οὔσης τῆς τοῦ διαβόλου οὐσίας παρὰ τὴν τῶν ἁγίων λογικῶν οὐσίαν· ὅμοιον δὲ ἐν τούτῳ μοι πεπονθέναι φαίνεται τῷ ἑτέραν οὐσίαν φάσκοντι ὀφθαλμοῦ παρορῶντος, καὶ ἑτέραν ὁρῶντος... Ὡς γὰρ ἐν τούτοις οὐχὶ ἡ οὐσία διάφορος, ἀλλά τι αἴτιον ἐπισυμβέβηκε τοῦ παρορᾶν, οὕτως παντὸς τοῦ πεφυκότος λόγῳ παρακολουθεῖν ἡ παρακολουθητικὴ οὐσία ἡ αὐτή ἐστιν, εἴτε παραδέχεται τὸν λόγον, εἴτε ἀνανεύει πρὸς αὐτόν... Πρόδηλον δὲ τὸ παράλογον ἔσται τῷ κατανοήσαντι ψυχῶν ἀνθρωπίνων οὐσίαν, καὶ ἐνιδόντι, ὅτι ἀμήχανόν ἐστιν ὥσπερ σώματα παρὰ σώματα εἶναι ἀνθρώπινα ἑτέρας καὶ ἑτέρας οὐσίας, οὕτω καὶ ψυχὰς παρὰ ψυχὰς, καὶ νοητικὸν παρὰ τὸ νοητικὸν καὶ τὸ διανοητικὸν παρὰ τὸ διανοητικόν... ἀνάγκη γὰρ, εἰ

ὑπόστασις (правда, точнѣе опредѣленное прилагательнымъ ἰδία) въ одномъ мѣстѣ приписывается человѣку какъ личности, одаренной самосознаніемъ, какъ условіемъ нравственной вмѣняемости. Каждая душа имѣетъ свою собственную ипостась и поставлена на свою собственную, а не чужую отвѣтственность (λόγῳ), и нельзя сказать, чтобы одна душа терпѣла наказаніе за грѣхи другой [1]). Такъ же можно понимать отношеніе объемовъ понятій οὐσία и ὑπόστασις и въ слѣдующемъ мѣстѣ: „Пусть стоики думаютъ, что все обратится въ огонь: но мы не допускаемъ мысли, что можетъ разрѣшиться въ огонь безтѣлесное существо, будетъ ли то душа человѣка или ипостась ангеловъ, престоловъ, господствъ, начальствъ, или властей“. Если только выборъ словъ въ этомъ мѣстѣ не случайный, то понятіе οὐσία шире по объему, чѣмъ ὑπόστασις, такъ что они стоятъ между собою въ отношеніи если не общаго къ индивидуальному, то рода къ виду [2]). Наконецъ ὑπόστασις весьма ясно противопоставляется слову φύσις, какъ частное общему. Богъ сотворилъ разумныя ипостаси изъ одной и той же природы, подобно тому, какъ горшечникъ дѣлаетъ изъ одной и той же глины различные сосуды съ различнымъ назначеніемъ [3]).

ἑτεροούσιός ἐστιν ἀνθρωπός τις παρ' ἕτερον, καὶ ἑτερογενεῖς εἶναι τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις,... τὴν μνημονικὴν, καὶ τὴν διανοητικὴν παρὰ τὴν διανοητικήν. Далѣе (p. 388; 628) люди называются ὁμοούσιοι.

[1]) Sel. in Ezech. (ex caten.) in c. 18 v. 14 p. 433; 817. καὶ ἑκάστη ψυχὴ ἰδίαν ὑπόστασιν ἔχει, ἐν τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἱσταμένη, καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ. Καὶ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ἄλλην ὑπὲρ ἄλλης τὰς ἁμαρτίας ἀποτίνειν.

[2]) c. Cels. 6, 71 p. 686; 1405. πάντα μὲν οὖν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἐκπυρούτωσαν· ἡμεῖς δὲ ἀσώματον οὐσίαν οὐκ ἴσμεν ἐκπυρουμένην, οὐδ' εἰς πῦρ ἀναλυομένην τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν, ἢ τὴν ἀγγέλων, ἢ θρόνων, ἢ κυριοτήτων, ἢ ἀρχῶν, ἢ ἐξουσιῶν ὑπόστασιν. Томазіусъ (см. стр. 257 пр. 1) считаетъ въ этомъ мѣстѣ οὐσία и ὑπόστασις за равнозначащія. Въ пользу этого мнѣнія говоритъ выраженіе ἡ ἀγγέλων ὑπόστασις, если его понимать въ томъ смыслѣ, что у (многихъ) ангеловъ одна ипостась подобно тому, какъ у нихъ одно существо. Но выше стоитъ выраженіе ἡ ἀνθρώπου ψυχὴ, (одна) душа (одного) человѣка, — которое располагаетъ понимать и послѣдующее въ конкретномъ смыслѣ, какъ ипостась каждаго изъ ангеловъ.

[3]) de princ. 3, 1, 21 p. 135; 297 (l. c. in Philocal.) ἅμα δὲ σαφῶς δηλοῦται, ὅτι ὅσον ἐπὶ τῇ ὑποκειμένῃ φύσει ὥσπερ εἷς ὑπόκειται τῷ κεραμεῖ πηλὸς (Rom. 9, 21) ἀφ' οὗ φυράματος γίνεται εἰς τιμὴν καὶ εἰς ἀτιμίαν σκεύη· οὕτω μιᾶς φύσε-

Но считать такое отношеніе твердо установившимся, думать, что Оригенъ проводитъ его послѣдовательно, было бы ошибочно. Въ томъ же самомъ сочиненіи, гдѣ онъ называетъ сотворенныхъ духовъ „разумными ипостасями“, онъ—безъ всякаго замѣтнаго оттѣнка различія въ смыслѣ—называетъ ихъ и „разумными существами“. „Богъ сотворилъ опредѣленное число разумныхъ существъ“ [1]). Въ другомъ мѣстѣ о человѣческой природѣ Оригенъ говоритъ слѣдующее: „Преимущественная сторона нашего существа (буквально: преимущественная ипостась)—въ томъ, что̀ по образу создавшаго, а та, на которую повліяла вина (Адама)—въ томъ, что̀ создано изъ праха земнаго. И если мы, какъ бы забывъ о высшей сторонѣ существа нашего (буквально: высшемъ существѣ), подчинимся тому, что̀ создано изъ праха, то и высшее въ насъ приметъ образъ взятаго изъ земли“ [2]). Здѣсь какъ οὐσία, такъ и ὑπόστασις, характеризуютъ уже не цѣлаго человѣка, а лишь одну сторону существа его, и эта сторона вовсе не составляетъ чего либо отличающаго одного человѣка отъ другаго: она обща всѣмъ людямъ, характеризуетъ человѣка въ родѣ, а не какъ отдѣльную личность. „Ипостась“ и „существо“ являются здѣсь вполнѣ равнозначащими, взаимно замѣнимыми понятіями. И тамъ, гдѣ Оригенъ занимается опредѣленіемъ слова οὐσία, понимаемаго въ смыслѣ существа нематеріальнаго,—гдѣ, слѣдовательно, онъ имѣлъ особое побужденіе быть точнымъ въ выборѣ выраженій, „существо“ называется „безтѣлесною ипостасью“ [3]). Но особенно хара-

---

ὡς πάσης ψυχῆς ὑποκειμένης τῷ Θεῷ, καὶ, ἵν' οὕτως εἴπω, ἑνὸς φυράματος ὄντος τῶν λογικῶν ὑποστάσεων, πρεσβύτερά τινα αἴτια πεποίηκε τούσδε μὲν εἶναι εἰς τιμήν, τούσδε δὲ εἰς ἀτιμίαν.

[1]) de princ. 2, 9, 1 p. 97; 225 (l. c. ap. Justin). τοσοῦτον ἀριθμὸν... ὑποστῆσαι τὸν Θεὸν νοερῶν οὐσιῶν κ. τ. λ. (ср. стр. 194 пр. 1).

[2]) in Joh. t. 20, 20 p. 335; 621. καὶ ἡμῶν δὲ ἡ προηγουμένη ὑπόστασίς ἐστιν ἐν τῷ κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος· ἡ δὲ ἐξ αἰτίας ἐν τῷ ληφθέντι ἀπὸ τοῦ χοῦ τῆς γῆς πλάσματι. καὶ εἰ μὲν, ὥσπερ ἐπιλαθόμενοι τῆς ἐν ἡμιν κρείττονος οὐσίας, ὑποτάξωμεν ἑαυτοὺς τῷ ἀπὸ τοῦ χοῦ πλάσματι, καὶ τὸ κρεῖττον τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ λήψεται.

[3]) de orat. 27 p. 246; 512. ἡ μέντοι κυρίως οὐσία τοῖς μὲν προηγουμένην τὴν τῶν ἀσωμάτων ὑπόστασιν εἶναι φάσκουσι, νενόμισται κατὰ τὰ ἀσώματα τὸ εἶναι βεβαίως ἔχοντα.

ктеренъ въ этомъ отношеніи языкъ Оригена въ области христологіи: одну изъ сторонъ во Христѣ, Его божество или человѣчество, Оригенъ—безъ малѣйшаго логическаго повода для такого различія—называетъ то „природою“ (φύσις), то „существомъ“ (οὐσία), то „ипостасью“ [1]).

Таково употребленіе словъ οὐσία и ὑπόστασις у Оригена внѣ догмата о св. Троицѣ. Опредѣлить точно смыслъ и взаимное отношеніе ихъ въ примѣненіи къ этому догмату тѣмъ труднѣе, что здѣсь догматическія выраженія Оригена встрѣчаются не въ формѣ готовыхъ данныхъ, а какъ неизвѣстное, которое нужно еще возстановить по противоположности тѣмъ терминамъ, въ которыхъ онъ излагаетъ ученіе монархіанъ. Отрицательное отношеніе къ нему самого Оригена опредѣляетъ конечно только направленіе, въ какомъ слѣдуетъ искать то, что онъ признаетъ за истину, но не пунктъ, до котораго—и не далѣе—слѣдуетъ идти въ противоположности монархіанамъ. При этомъ возможно еще ограниченіе, которое сдѣлало бы совершенно немыслимою попытку возстановить съ возможною полнотою сумму положительныхъ догматическихъ выраженій о Троицѣ: это — предположеніе, что во всѣхъ подобныхъ мѣстахъ Оригенъ излагаетъ ученіе монархіанъ ихъ собственными словами, которымъ самъ онъ придалъ бы другой смыслъ, если бы употребилъ ихъ отъ своего лица [2]). Но это предположеніе не доказано:

---

[1]) in Joh. t. 19. 1 p. 282; 525. ὁ Σωτὴρ ὁτὲ μὲν περὶ ἑαυτοῦ ὡς περὶ ἀνθρώπου διαλέγεται, ὁτὲ δὲ ὡς περὶ θειοτέρας φύσεως, καὶ ἡνωμένης τῇ ἀγεννήτῳ τοῦ Πατρός φύσει. Ibid. p. 283; 528. τῇ θειοτέρᾳ φύσει διαλεγόμενος ἔφασκε ταῦτα (Joh. 8, 14), καὶ, ὡς ἂν εἴποι τις, καθ' ὃ πρωτότοκος πάσης κτίσεως ἦν. in Joh. t. 6, 15 p. 131; 252. (ὁ Ἰωάννης) πρὸς τό· ...Εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστός· (Joh. 1, 25) δοξολογίαν περὶ τῆς προηγουμένης οὐσίας Χριστοῦ διηγεῖται (v. 26), ὅτι δύναμιν τοσαύτην ἔχει, ὡς καὶ ἀόρατος εἶναι τῇ θειότητι αὐτοῦ... ὅλῳ τῷ κόσμῳ συμπαρεκτεινόμενος in Joh. t. 2, 29 p. 89; 177. μετὰ ταῦτα (Joh. 1, 15—18. 23) ἄλλη (третье) μαρτυρία τοῦ αὐτοῦ βαπτιστοῦ περὶ Χριστοῦ ἐστι, τὴν προηγουμένην αὐτοῦ ὑπόστασιν ἔτι (= все еще) διδάσκουσα (v. 26), διήκουσαν ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον... Τετάρτη δὲ πρὸς τούτοις μαρτυρία Ἰωάννου περὶ Χριστοῦ ἤδη καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ πάθος ὑπογράφουσα (v. 29). in Joh. t. 32, 9 (стр. 137 пр. 3).

[2]) Это, какъ кажется, хочетъ сказать Маранъ, когда говоритъ (de divin. Chr. l. 4 c. 15 n. 3. Migne, s. gr. t. 17 col. 727): cum haeretici, quos refellit Origenes, unius essentiae nomine unam personam intelligerent, dubium non est

ни у Оригена ни у Ипполита нѣтъ никакого указанія на то, чтобы монархіане соединяли съ такими техническими словами, какъ οὐσία или ὑπόστασις, не тотъ смыслъ, въ какомъ употребляли ихъ другіе; поэтому можно считать безразличнымъ, передаетъ ли Оригенъ воззрѣнія монархіанъ ихъ словами или своими собственными.

Есть одно мѣсто, гдѣ Оригенъ допускаетъ, что Отецъ и Сынъ, при реальномъ различіи Ихъ по ипостаси, едино по существу. „Тѣ, которые сливаютъ Отца и Сына, думаютъ, что изъ сопоставленія словъ апостола: „Богъ воскресилъ Христа“ съ словами Спасителя: „Разрушьте храмъ сей, и Я въ три дня воздвигну его“ слѣдуетъ то заключеніе, что Сынъ не различенъ отъ Отца по числу, но оба Они—одно не только по существу, но и по подлежащему (ὑποκειμένῳ), и только по различію представленій о Нихъ, а не по ипостаси называются Отцемъ и Сыномъ“ [1]). Здѣсь различіе между οὐσία и ὑπόστασις-ὑποκείμενον выражено съ ясностію, какой только можно пожелать; но это мѣсто одиноко въ дошедшихъ до насъ греческихъ сочиненіяхъ Оригена, признаваемыхъ за подлинныя [2]). Противоположнаго характера данныя слѣдующія: „Многіе,—говоритъ Оригенъ [3]),—желая быть боголюбивыми и опасаясь, какъ бы не признать двухъ Боговъ, впадаютъ вслѣдствіе этого въ ложныя и нечестивыя ученія: они или отрицаютъ, что особность Сына—другая, чѣмъ особность Отца, но исповѣдуютъ, что Тотъ, кому они усвояютъ названіе Сына, есть Богъ,—или же отрицаютъ божество Сына, но полагаютъ, что Его особность и существо по очертанію другія, чѣмъ у Отца“. Весь вопросъ въ данномъ случаѣ въ томъ, какъ далеко Оригенъ идетъ въ своемъ отрицательномъ отношеніи къ

---

quin Origenes (in Joh. t. 2, 18) eidem voci eamdem sententiam subjecerit, et sub unius essentiae nomine singularitatem personae rejecerit... Hanc enim habet vim et naturam illud ταὐτὸν, quod de Patre et Filio dici vetat.

[1]) in Joh. t. 10, 21 p. 199; 376. οἱ συγχεόμενοι ἐν τῷ περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τόπῳ, συνάγοντες τό· 1 Cor. 15, 15... καὶ τό· Joh. 2, 19... οἴονται ἐκ τούτων παρίστασθαι μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν Υἱὸν τοῦ Πατρὸς, ἀλλ' ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους, κατά τινας ἐπινοίας διαφόρους, οὐ κατὰ ὑπόστασιν λέγεσθαι Πατέρα καὶ Υἱόν.

[2]) Въ латинскихъ переводахъ сочиненій Оригена въ подтверждающихъ это мѣсто данныхъ конечно нѣтъ недостатка. См. стр. 175 и слѣд.

[3]) in Joh. t. 2, 2 p. 50 (см. стр. 113 пр. 1).

монархіанамъ послѣдняго класса. Главное заблужденіе монархіанъ динамистовъ состояло въ томъ, что они отрицали божество Христа; они сближались съ церковію въ томъ, что признавали различіе Отца и Сына не номинальнымъ только, а реальнымъ; но несомнѣнно, что и въ этомъ пунктѣ воззрѣніе монархіанъ не совпадало до совершеннаго тождества съ церковнымъ ученіемъ: между тѣмъ какъ, по ученію церкви, Сынъ реально различенъ отъ Отца по ипостаси, но вмѣстѣ и реально едино съ Нимъ по существу, динамисты отрицали этотъ моментъ единства и признавали Сына различнымъ не только по ипостаси, но и по существу. Такимъ образомъ и въ положительной сторонѣ ихъ ученія былъ элементъ заблужденія, къ которому можно было относиться отрицательно. Но невидно, чтобы это тонкое различіе выдержано было Оригеномъ: онъ просто противополагаетъ ученія модалистовъ и динамистовъ какъ въ одной половинѣ истинныя, но ложныя въ другой. Поэтому можно думать, что и самъ онъ полагаетъ, что особность Сына и Его существо по очертанію отличны отъ особности и существа Отца. Слѣдовательно οὐσία занимаетъ здѣсь мѣсто ὑπόστασις или ὑποκείμενον. Противъ этого отождествленія могутъ возражать на томъ основаніи, что здѣсь рѣчь не просто объ οὐσία, а объ οὐσία κατὰ περιγραφήν, и слѣдовательно возможно, что только съ этимъ ограниченіемъ οὐσία и совпадаетъ съ ὑπόστασις, что „существо по очертанію“ отъ „существа“ просто не менѣе различно, чѣмъ и ὑπόστασις [1]). Но что Оригенъ этого ограниченія не считалъ столь существенно необходимымъ, это видно изъ другаго мѣста, гдѣ онъ ложному мнѣнію, что нѣтъ никакого особаго существа Св. Духа, по которому Онъ отличался бы отъ Отца и Сына, — противопоставляетъ положительное

---

[1]) Таковъ, повидимому, взглядъ Марана (de div. Chr. l. 4 c. 15 n. 4; Migne, t. 17 col. 732). idem ergo sonant apud Origenem proprietates, persona, suppositum, essentia per se subsistens (οὐσία κατὰ περιγραφήν). Non adjungam ad meos usus, quod concedere videtur Huetius, eos ab Origene vituperari, qui substantiam κατὰ περιγραφὴν aliam in Filio ac Patre ponebant. Non eos vituperat, sed laudat potius; et merito quidem, nam οὐσία κατὰ περιγραφὴν nihil aliud est, quam essentia suis proprietatibus circumscripta et definita, sive per se subsistens... Sic etiam apud Basilium epist. 38 n. 2, περιγραφὴ opponitur substantiae communi tribus personis.

ученіе: „Мы же убѣждены, что существуютъ три ипостаси, Отецъ, Сынъ и Св. Духъ“ [1]). Нѣтъ основаній предполагать, что — съ точки зрѣнія Оригена—отношеніе Св. Духа къ Отцу настолько различается отъ отношенія къ Нему Сына, что положеніе, неправильное въ примѣненіи къ Св. Духу, переставало бы быть такимъ относительно Сына. Слѣдовательно приведенное мѣсто даетъ основаніе сказать, что—съ точки зрѣнія Оригена—Сынъ отличенъ отъ Отца и какъ ипостась и какъ особое существо. Οὐσία уже не сопровождается здѣсь ограничивающимъ его κατὰ περιγραφήν; а придавать особенное значеніе прилагательному „ἰδία“ невозможно уже потому, что, признавъ „особое существо“ за нѣчто дѣйствительно различное отъ „существа“ просто, мы должны были бы полагать столь же существенное различіе и между „особою ипостасью“ и просто “ипостасью“ [2]). И Оригенъ дѣйствительно не затруднялся называть Сына различнымъ отъ Отца и по существу безъ всякихъ ограниченій. „Такъ какъ въ евангеліи Спаситель называется просто свѣтомъ, а въ соборномъ посланіи того же ап. Іоанна сказано, что Богъ есть свѣтъ, то кто нибудь подумаетъ, что и отсюда слѣдуетъ то заключеніе, что Отецъ неразличенъ по существу отъ Сына. Но болѣе внимательный, а потому и разсуждающій болѣе здраво, замѣтитъ, что свѣтъ являющійся во тьмѣ и ею необъемлемый, не то же, что

---

[1]) in Joh. t. 2; 6 p. 61; 128. δογματίζων μηδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφεστάναι τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἑτέραν παρὰ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν... Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν κ. τ. λ.

[2]) Sel. in Genes. p. 34; 109 τοῖς μὴ νοοῦσι τό, Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἓν ἐσμεν (Joh. 10, 30), καὶ διὰ τοῦτο ἀρνουμένοις ὑπόστασιν ἰδίαν Υἱοῦ, προσοίσομεν τό, Ἦν πᾶσα ἡ γῆ χεῖλος ἓν καὶ φωνὴ μία πᾶσι (Genes. 11, 1). Мѣсто взято изъ катенъ, но его подлинность вѣроятна вслѣдствіе нѣкотораго сходства его содержанія съ c. Cels. 8, 12. Равно и слово περιγραφὴ встрѣчается въ in Joh. t. 1, 42 p. 47; 104 (стр. 250 пр. 2) съ прилагательнымъ ἰδία и безъ него, но смыслъ отъ этого не измѣняется. Что Оригенъ слова: οὐσία, ὑπόστασις и ὑποκείμενον употребляетъ какъ равнозначащія, это ясно изъ слѣдующихъ мѣстъ: Sel. in Ps. 3, 5 p. 551; 1125. ἡ Σοφία, ἥτις ἡ αὐτὴ ὑπάρχει τῷ Λόγῳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴν ὑπόστασιν. Cfr. in Joh. t. 1, 42 p. 47. Но изъ in Joh. t. 6, 22 p. 137 (стр. 249 пр. 1) видно, что Премудрость и Слово тождественны κατὰ τὸ ὑποκείμενον. Въ in Jerem. h. 8, 2 p. 171 (стр. 245 пр. 1) множеству опредѣленій Сына противопоставляется единство Его ὑποκειμένου, а въ in Joh. t. 1, 30 p. 32 (стр. 245 пр. 1) имѣются въ виду опредѣленія того же порядка, но противополагаемое имъ реальное тождество означается уже словомъ οὐσία.

свѣтъ, въ которомъ нѣтъ никакой тьмы [1]). Есть мнѣніе, что здѣсь Оригенъ, отнюдь не думая отрицать того, что Отецъ дѣйствительно неразличенъ по существу отъ Сына, говоритъ только, что этой истины нельзя доказать простымъ сопоставленіемъ двухъ новозавѣтныхъ текстовъ [2]). Но справедливѣе другое объясненіе [3]), по которому Оригенъ имѣетъ цѣль болѣе серьезную, чѣмъ діалектическая борьба съ тѣмъ, кого нельзя даже назвать и противникомъ: Оригенъ дѣйствительно отрицаетъ мысль, что Отецъ неразличенъ по существу отъ Сына; но эта полемика направлена противъ монархіанъ-модалистовъ, отождествлявшихъ Отца и Сына, слѣдовательно οὐσία здѣсь могло бы быть замѣнено словомъ ὑπόστασις. Въ другомъ мѣстѣ Оригенъ говоритъ слѣдующее: „Сынъ — какъ это видно изъ другихъ мѣстъ—различенъ (ἕτερος) отъ Отца по существу и по подлежащему“ [4]). Это мѣсто можно признать полною антитезою одиноко стоящей тирадѣ, въ которой οὐσία отличается отъ ὑπόστασις-ὑποκείμενον. Если тамъ Оригенъ допускаетъ, что Сынъ—едино по существу съ Отцемъ, то здѣсь онъ признаетъ Ихъ различіе и въ этомъ отношеніи; и если то мѣсто

---

[1]) in Joh. t. 2, 18 p. 76; 153. ἐπεὶ δὲ φῶς ἁπαξαπλῶς ἐνταῦθα μὲν ὁ Σωτὴρ, ἐν δὲ τῇ καθόλικῇ τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου ἐπιστολῇ λέγεται ὁ Θεὸς εἶναι φῶς, ὁ μέν τις οἴεται καὶ ἐντεῦθεν κατασκευάζεσθαι τῇ οὐσίᾳ μὴ διεστηκέναι τοῦ Υἱοῦ τὸν Πατέρα· ὁ δέ τις ἀκριβέστερον τηρήσας, ὁ καὶ ὑγιέστερον λέγων, φήσει οὐ ταὐτὸν εἶναι τὸ φαῖνον ἐν τῇ σκοτίᾳ φῶς καὶ μὴ καταλαμβανόμενον ὑπ' αὐτῆς, καὶ τὸ φῶς, ἐν ᾧ οὐδαμῶς ἐστι σκοτία. Τὸ μὲν γὰρ φαῖνον ἐν τῇ σκοτίᾳ φῶς, οἱονεὶ ἐπέρχεται τῇ σκοτίᾳ· καὶ διωκόμενον ὑπ' αὐτῆς καὶ ἐπιβουλευόμενον οὐ καταλαμβάνεται· τὸ δὲ φῶς, ἐν ᾧ οὐδεμία ἐστὶ σκοτία (1 Joh. 1, 5), οὔτε φαίνει ἐν τῇ σκοτίᾳ οὔτε τὴν ἀρχὴν διώκεται ὑπ' αὐτῆς, ἵνα καὶ ὡς νικῶν ἀναγράφηται τῷ μὴ καταλαμβάνεσθαι ὑπ' αὐτῆς διωκούσης. Продолженіе см. стр. 247 пр. 2.

[2]) Huetius, Orig. l. 2 c. 2 qu. 2 n. 3 col. 727. Hinc concludat aliquis aliam Patri substantiam, aliam Filio Origenem tribuisse. At id certe satis clarum non est: nam hic negat simpliciter colligi posse ex his duobus Joannis locis Patrem a Filio non differre substantia; minime vero negat non differre.

[3]) D. Pr. Maran. (стр. 261 пр. 2).

[4]) de orat. 15 p. 222; 465. εἰ γὰρ ἕτερος, ὡς ἐν ἄλλοις δείκνυται, κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενός (leg. ὑποκείμενόν) ἐστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς, ἤτοι προσευκτέον τῷ Υἱῷ καὶ οὐ τῷ Πατρὶ, ἢ ἀμφοτέροις, ἢ τῷ Πατρὶ μόνῳ. О какихъ другихъ (ἐν ἄλλοις) мѣстахъ говоритъ Оригенъ,—о мѣстахъ ли св. писанія (выше—ссылка на Лук. 11, 1) или о мѣстахъ своихъ собственныхъ сочиненій,—изъ контекста неясно; но въ обоихъ случаяхъ общій смыслъ и значеніе приведенныхъ словъ не измѣняется.

важно потому, что тамъ Оригенъ спеціально говоритъ о Троицѣ, касается вопроса, поставленнаго монархіанами, между тѣмъ какъ здѣсь рѣчь идетъ о другомъ предметѣ, то это послѣднее получаетъ высокое значеніе потому, что Оригенъ говоритъ здѣсь отъ своего имени и на этомъ выраженіи строитъ спеціальную теорію; а ссылка на „другія“ мѣста, изъ которыхъ это различіе между Отцемъ и Сыномъ ясно, даетъ право смотрѣть на это выраженіе какъ на итогъ многихъ размышленій Оригена.

Вообще οὐσία, ὑποκείμενον и ὑπόστασις въ ученіи Оригена о св. Троицѣ цѣнны только по своей противоположности слову ἐπίνοια: настаивая на дѣйствительности отличія Отца отъ Сына, Оригенъ пользуется этими словами безъ видимаго различія и иногда значеніе одного изъ нихъ усиливаетъ словомъ, произведеннымъ отъ другаго [1]). Безразличное отношеніе къ частнымъ оттѣнкамъ ихъ смысла замѣчается такъ часто, что его слѣдуетъ признать обыкновеннымъ, нормальнымъ явленіемъ, а противоположный случай—одинокимъ исключеніемъ. Можно даже сказать, что такъ и должно быть. Если мы обратимъ вниманіе на различные случаи употребленія слова οὐσία, то замѣтимъ, что внѣ догмата о Троицѣ оно имѣетъ объемъ то широкій то тѣсный, означаетъ напр. природу то всѣхъ людей то отдѣльнаго человѣка, но не найдемъ случая, гдѣ бы это слово указывало на индивидуальное въ строгомъ смыслѣ слова: разсматривается ли каждый человѣкъ какъ существо или

---

[1]) in Matth. t. 17, 14 p. 789; 1520. εἰσὶν οἱ συγχέοντες Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ἔννοιαν, καὶ τῇ ὑποστάσει ἕνα διδόντες εἶναι τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν, τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ καὶ τοῖς ὀνόμασι διαιροῦντες τὸ ἓν ὑποκείμενον. Томазіусъ полагаетъ, что здѣсь ὑποκείμενον отличается отъ ὑπόστασις и Оригенъ осуждаетъ монархіанъ только за то, что они различаютъ Отца и Сына только номинально; но, кажется, онъ не думаетъ раздѣлять и того мнѣнія, что Отецъ и Сынъ—ἓν ὑποκείμενον. Ср. in Joh. t. 1, 30 (стр. 145 пр. 1), t. 10, 21 (стр. 262 пр. 1). in Jerem. h. 8, 2 (стр. 145 пр. 1). in Joh. t. 6, 22 p. 137. ὑφεστηκότος οὐσιωδῶς. in Joh. t. 1, 23 p. 26; 65. συνεχῶς χρῶνται τῷ, Ἐξηγρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν (Ps. 44, 1), οἰόμενοι προφορὰν πατρικὴν οἱονεὶ ἐν συλλαβαῖς κειμένην εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο ὑπόστασιν αὐτῷ, εἰ ἀκριβῶς αὐτῶν πυνθανοίμεθα, οὐ διδόασιν, οὐδὲ οὐσίαν αὐτοῦ σαφηνίζουσιν, οὐδέπω φαμὲν τοιόνδε, ἢ τοιάνδε, ἀλλ' ὅπως ποτὲ οὐσίαν. Λόγον γὰρ (стр. 250 пр. 2). Здѣсь οὐσία вводится для усиленія мысли о реальномъ различіи Отца и Сына: Сынъ долженъ быть мыслимъ какъ κεχωρισμένος и потому οὐσιωμένος.

всѣ люди мыслятся какъ единосущные,—и въ томъ и въ другомъ случаѣ имѣются въ виду такія стороны хотя бы и въ отдѣльномъ человѣкѣ, которыя характеризуютъ его въ родѣ. Что касается слова ὑπόστασις, то въ немъ преобладаетъ моментъ „бытія самостоятельнаго"; ὑπόστασις не есть въ строгомъ смыслѣ ἰδιάζον, оно указываетъ только на καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχον, и въ этомъ состоитъ различіе въ употребленіи слова ὑπόστασις у Оригена и у отцевъ IV в. Тѣ придаютъ слову „ипостась" смыслъ вполнѣ индивидуальный: каждый человѣкъ есть ипостась по тѣмъ признакамъ, которые къ нему одному только и приложимы; Петръ есть ипостась, потому что онъ—Симонъ, сынъ Іоны, братъ Андрея, родомъ изъ Виѳсаиды и т. д. Между тѣмъ, по Оригену, человѣкъ имѣетъ ипостась, потому что ему присуще сознаніе отвѣтственности за свои поступки, потому что въ его природѣ есть и сторона, сохраняющая черты образа Божія, и сторона, поврежденная грѣхомъ; сотворенные духи въ моментъ своего сотворенія суть уже разумные ипостаси, между тѣмъ какъ—по воззрѣнію Оригена—они отнюдъ не должны имѣть какихъ либо дѣйствительно индивидуальныхъ различій между собою: каждый изъ нихъ въ этомъ отношеніи tabula rasa. И если мы согласимся, что человѣкъ есть ипостась потому, что онъ—личность, то—съ точки зрѣнія отцевъ IV в.—это значитъ, что человѣкъ имѣетъ опредѣленное индивидуальное содержаніе, отличающее его отъ всякаго другаго; между тѣмъ какъ для Оригена человѣкъ есть ипостась какъ личность въ формальномъ смыслѣ, какъ такой, который по самой своей природѣ долженъ быть существомъ конкретнымъ, нетождественнымъ съ другими. Ипостась для писателей IV в. есть индивидуумъ съ его содержаніемъ, ипостась для Оригена есть индивидуумъ просто, отрѣшенно отъ его содержанія. Противоположнаго этому взгляда мы у Оригена не встрѣчаемъ, а такая „ипостась" очевидно сливается до безразличія съ понятіемъ „существа". Такимъ образомъ вопросъ о томъ, какъ перевести термины Оригена на техническій языкъ писателей IV в., устраняется самъ собою: отношеніе между этими словами, твердо установленное въ IV в., такъ сказать нарушено Оригеномъ, но при этомъ ни одинъ изъ терминовъ не остался на своемъ мѣстѣ; они сблизились

между собою на одномъ изъ среднихъ пунктовъ. Οὐσία у Оригена не вполнѣ совпадаетъ съ тѣмъ же словомъ писателей IV в., равно какъ и ὑπόστασις у Оригена и ὑπόστασις послѣникейскаго періода не покрываютъ другъ друга безъ остатка; и если въ нѣкоторыхъ случаяхъ οὐσία употребляется, повидимому, совершенно въ смыслѣ послѣникейскаго ὑπόστασις, то мы еще не имѣемъ права утверждать, что эти слова до малѣйшаго оттѣнка тождественны, такъ какъ въ словѣ οὐσία удобно могутъ скрываться элементы, которыхъ нѣтъ въ послѣникейскомъ ὑπόστασις [1]).

Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что въ терминологіи Оригена заключалось одно изъ препятствій къ правильному и гармоничному развитію ученія о единствѣ Отца и Сына. Всю сумму терминовъ, какою располагаетъ богословскій языкъ, Оригенъ примѣнилъ къ раскрытію одной стороны догмата,—къ ученію о дѣйствительномъ, не номинальномъ различіи Отца, Сына и Св. Духа: для изложенія ученія о дѣйствительномъ Ихъ единствѣ Оригенъ—можно сказать—не имѣетъ уже ни одного свободнаго техническаго слова. Онъ не могъ безъ противорѣчія самому себѣ говорить о единосущіи Отца и Сына, а оставаясь вѣрнымъ своему способу выраженія, онъ долженъ былъ отнестись къ этому ученію отрицательно.

Есть однако два замѣчательныя свидѣтельства, которыя могли бы поставить внѣ сомнѣнія, что Оригенъ училъ ясно и положительно о единосущіи Отца и Сына.

„Называя Премудрость испареніемъ, св. писаніе заимствовало этотъ образъ отъ матеріальнаго предмета, чтобы дать намъ хотя отчасти понять, какъ раждается Премудрость-Христосъ. Подобно

---

[1]) Это въ особенности замѣтно въ in Joh. t. 2, 18. Для ближайшей цѣли Оригена достаточно было бы сказать, что Отецъ и Сынъ различны между Собою какъ ὑποστάσεις и ὑποκείμενα; но кто не видитъ, что эта цѣль достигалась столь же вѣрно и чрезъ предположеніе, что Они различны и по существу? А дальнѣйшія слова Оригена (стр. 265 пр. 1), что тьма преслѣдуетъ свѣтъ истинный, злоумышляетъ противъ него, но не можетъ побѣдить его, тогда какъ свѣтъ, въ которомъ нѣтъ никакой тьмы, настолько выше ея, что никогда не подвергался ея нападеніямъ, такъ что о немъ нельзя сказать, что тьма преслѣдовала его,—хотя бы только для того, чтобы приписать ему побѣду надъ нею,—ясно показываютъ, что это различіе Отца и Сына по существу далеко не исчерпывается Ихъ различіемъ по ипостаси въ послѣникейскомъ смыслѣ.

пару, который выходитъ изъ какой нибудь матеріальной сущности, и Самъ Христосъ какъ бы нѣкоторое испареніе происходитъ изъ силы Самого Бога. Такъ Премудрость, происходящая отъ Него, раждается изъ самаго существа Божія. Точно такъ же по подобію матеріальнаго изліянія Премудрость называется чистѣйшимъ изліяніемъ славы Вседержителя. Оба эти уподобленія самымъ очевиднымъ образомъ показываютъ общность существа Отца и Сына, потому что изліяніе представляется единосущнымъ, т. е. одного существа съ тѣмъ тѣломъ, изъ котораго оно изливается или испаряется“ [1]).

Но это мѣсто сохранилось только въ латинскомъ переводѣ апо-

---

[1]) in ep. ad Hebr. p. 697; 1308. Apol. Pamph. c. 5. Migne, s. gr. t. 17 col. 581. Слова, которыя представляются вставкою, отмѣчаемъ [ ]; слово, вставленное нами, обозначено курсивомъ. ORIGENES... «Vaporis enim nomen inducens, hoc ideo de rebus corporalibus assumpsit (s. scriptura; Sap. Sol. 7, 25), ut vel ex parte aliqua intelligere possimus quomodo Christus, qui est Sapientia, secundum similitudinem ejus vaporis qui de substantia aliqua corporea procedit, sic etiam ipse ut quidam vapor exoritur de virtute ipsius Dei [: sic et Sapientia ex eo procedens, ex ipsa substantia Dei generatur]: sic nihilominus et secundum similitudinem corporalis aporrhoeae esse dicitur aporrhoea gloriae omnipotentis pura quaedam et sincera.—*PAMPHILUS.* Quae utraeque similitudines manifestissime ostendunt communionem substantiae esse Filio cum Patre. Aporrhoea enim ὁμοούσιος videtur, id est, unius substantiae cum illo corpore ex quo est vel aporrhoea vel vapor. [PAMPHILUS.] Satis manifeste, ut opinor et valde evidenter ostensum est, quod Filium Dei de ipsa Dei substantia natum dixerit, i. e. ὁμοούσιον, quod est ejusdem cum Patre substantiae; et non esse creaturam, neque per adoptionem, sed natura Filium verum, ex ipso Patre generatum. Полагаемъ, что слова: Quae utraeque etc. составляютъ выводъ изъ словъ Оригена, сдѣланный самимъ составителемъ апологіи (cfr. col. 550 B), а слова: satis etc. общее заключеніе къ цѣлому отвѣту на первое обвиненіе противъ Оригена (quod aiunt eum innatum dicere Filium Dei). Тенденція отвѣта видна изъ самаго заключенія. Слово ὁμοούσιος встрѣчается трижды. А такъ какъ въ искреннемъ другѣ Евсевія кесарійскаго трудно предполагать особенную предрасположенность къ этому выраженію, то можно сомнѣваться въ принадлежности нѣкоторыхъ мѣстъ апологіи Памфилу. При этомъ нѣтъ безусловной необходимости приписывать ихъ и самому Руфину. Hieron. apol. 3, 11 p. 541. Ἀπολογίας ὑπὲρ Ὠριγένους Eusebii... primum librum... edidisti, de Filio et Spiritu s. in bonam partem plerisque blasphemiis commutatis. Et hoc vel Didymum, vel te, vel alium fecisse nescio quem, quod tu apertissime in libris περὶ ἀρχῶν fecisse convinceris. И дѣйствительно заключеніе отдѣла таково, что оно могло составиться изъ замѣтокъ даже нѣсколькихъ защитниковъ Оригена.

логіи Памфила, и неповрежденность его крайне сомнительна. Признать его подлиннымъ можно не иначе, какъ отказавшись отъ тѣхъ практическихъ началъ, которыми руководится критика при рѣшеніи вопроса о достовѣрности древнихъ литературныхъ памятниковъ [1]). Извѣстно, что св. Аѳанасій Великій сдѣлалъ перечень тѣхъ лицъ, которые до никейскаго собора употребляли выраженіе ἐκ τῆς οὐσίας или ὁμοούσιος. Въ числѣ этихъ сторонниковъ никейскаго собора св. Аѳанасій поставляетъ и „трудолюбиваго Оригена“, и однако же приводитъ изъ его сочиненій два мѣста, которыя можно назвать блѣдными сравнительно съ разсматриваемымъ [2]). „А что Слово вѣчно сосуществуетъ Отцу и что Онъ — не другаго существа или ипостаси, но собственнаго существа Отца, какъ это говорятъ и отцы никейскаго собора, — послушайте, что̀ говоритъ объ этомъ трудолюбивый Оригенъ. „Если Онъ—образъ Бога невидимаго, то образъ невидимый, а я осмѣлился бы прибавить, что такъ какъ Онъ есть и подобіе Отца, то не было времени, когда бы Его не было. Ибо когда же Богъ, который есть свѣтъ, не имѣлъ сіянія собственной славы, и кто осмѣлится приписать начало Сыну

---

[1]) Вотъ напр. основанія, по которымъ Adamantii dialogus de recta in Deum fide не признаютъ сочиненіемъ Оригена (de la Rue, admonit. Migne, s. gr. t. 11 col. 1711): 2. Post concilium generale primum nicaenum scriptum esse hunc dialogum argumento est confessio fidei quam profert Adamantius: ἕνα Θεὸν.... εἶναι πεπίστευκα, καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ Θεὸν Λόγον, ὁμοούσιον, ἀεὶ ὄντα κ. τ. λ. Huc adde quod (s. f. sect. 5) s. Trinitatem bis vocat ὁμοούσιον et semel ἀχώριστον καὶ ὁμοούσιον. Quis porro ante concilium nicaenum apud ecclesiasticos scriptores reperit fidei professionem quae dogma catholicum tam disertis verbis asserat? Certe si Origenis haec erant verba, cur ea Pamphilus in illius apologia praetermisit? Cur Athanasius in libro de synodis, ubi Origenis testimonia de aeternitate Verbi adversus arianos profert, haec e dialogo petita non adhibuit? Procul dubio caeteris longe erant luculentiora, quippe qui ὁμοούσιον, vocem usurpabant, quam ariani ferre non poterant. А что де-ла-Рю далеко не былъ убѣжденъ въ подлинности разсматриваемаго мѣста изъ апологіи, см. ibid. col. 1717. ab hac quoque voce (ὁμοούσιος) non abhorruisse Origenem, non inficias ierim, si modo genuina sunt quae ex commentariis Origenis in ep. ad Hebraeos legere est in apologia Pamphili.

[2]) Athan. de decret. nicaenae syn. n. 27. Περὶ δὲ τοῦ ἀϊδίως συνεῖναι τὸν Λόγον τῷ Πατρὶ, καὶ μὴ ἑτέρας οὐσίας ἢ ὑποστάσεως, ἀλλὰ τῆς τοῦ Πατρὸς ἴδιον αὐτὸν εἶναι, ὡς εἰρήκασιν οἱ ἐν τῇ συνόδῳ, ἐξέστω πάλιν ὑμᾶς ἀκοῦσαι καὶ παρὰ τοῦ φιλοπόνου Ὠριγένους. Τὰ μὲν γὰρ κ. τ. λ. (стр. 142 пр. 1). Εἰ ἔστιν... νοηθήσεται (стр. 205 пр. 1).

какъ такому, кого прежде не было? Когда же не было образа неизреченной ипостаси Отца, не было Слова, которое знаетъ Отца? Пусть же размыслитъ тотъ, кто такъ смѣло говоритъ: „было время, когда не было Сына“, что этимъ онъ утверждаетъ и то, что нѣкогда не было Премудрости, не было Слова, не было жизни“. А въ другомъ мѣстѣ Оригенъ говоритъ слѣдующее: „Непозволительно и небезопасно по нашей немощи лишать Бога вѣчно сосуществующаго Ему единороднаго Слова, той Премудрости, о которой Онъ радовался: это значило бы думать, что Отецъ не вѣчно радуется“. Ясно, что эти мѣста выставляютъ Оригена сторонникомъ никейскаго символа только по его смыслу, и замѣчательно, что и самъ Аѳанасій Великій не говоритъ прямо, что Оригенъ называлъ Сына единосущнымъ Отцу. Между тѣмъ для цѣли св. Аѳанасія весьма важно каждое мѣсто, гдѣ встрѣчается именно слово ὁμοούσιος, такъ какъ аріане въ числѣ доводовъ противъ него выставляли и то, что оно не употребляется ни въ св. писаніи ни у древнихъ отцевъ [1]); между аріанами были даже такіе, которые принимали всѣ опредѣленія никейскаго собора, кромѣ ὁμοούσιος [2]). Понятно, какъ цѣнно было для Аѳанасія Великаго разсматриваемое мѣсто, гдѣ Оригенъ не только называетъ Сына раждающимся изъ самаго существа Божія и потому единосущнымъ Отцу, но и доказываетъ, что именно такъ учитъ св. писаніе. Обратить вниманіе на мѣсто столь характерное было тѣмъ легче, что оно уже было приведено въ апологіи Памфила, слѣдовательно выдвинуто на первый планъ, выдѣлено изъ массы другихъ выраженій Оригена. Въ виду этихъ обстоятельствъ и argumentum e silentio противъ неповрежденности разсматриваемаго мѣста пріобрѣтаетъ важное значеніе.

Другое мѣсто—схолія на слова: „Дана Мнѣ всякая власть на

---

[1]) Ibid. n. 25. ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς πλάσαντες (οἱ ἐν τῇ Νικαίᾳ) ἐπενόησαν ταύτας (τὰς λέξεις)· ἐπειδὴ καὶ τοῦτο προφασίζονται (n. 21. ὅτι καὶ μὴ ἔγγραφοί εἰσιν (αἱ λέξεις τὸ ὁμοούσιος καὶ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας), πάλιν γογγύζουσιν)· ἀλλ' ἄνωθεν παρὰ τῶν πρὸ αὐτῶν παραλαβόντες εἰρήκασι, φέρε καὶ τοῦτο διελέγξωμεν, ἵνα μηδὲ αὕτη αὐτοῖς ἡ πρόφασις περιλείπηται.

[2]) Athan. de synod. n. 41. πρὸς δὲ τοὺς ἀποδεχομένους τὰ μὲν ἄλλα πάντα τῶν ἐν Νικαίᾳ γραφέντων, περὶ δὲ μόνον τὸ ὁμοούσιον ἀμφιβάλλοντας, χρὴ μὴ ὡς πρὸς ἐχθροὺς διακεῖσθαι, ἀλλ' ὡς ἀδελφοὶ πρὸς ἀδελφοὺς διαλεγόμεθα.

небѣ и на землѣ. Итакъ идите, научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца, и Сына, и Св. Духа“ [1]).

„Слова: „Дана Мнѣ всякая власть“ понимай въ отношеніи къ человѣчеству. Если же хочешь относить ихъ къ божеству, то принимай слово „дана“ въ смыслѣ „дарована“, предоставлена, свободно ввѣрена мнѣ. Прежде жизнь имѣла мѣсто только въ вышнихъ, теперь же и въ нижнихъ; поэтому и крестите ихъ дерзновенно во имя Отца, и Сына, и Св. Духа. Одинъ спасающій, одно спасеніе. Одинъ живый Отецъ, Сынъ и Св. Духъ. Одинъ—не по сліянію трехъ, но вслѣдствіе единства существа, а три Ипостаси, совершенныя во всемъ и стоящія во взаимномъ отношеніи между Собою. По естеству родилъ Отецъ, поэтому и родился единосущный. Богъ — не тѣло; слѣдовательно безъ истеченія и движенія, безъ всего того, что наблюдается въ матеріальныхъ предметахъ, родилъ Богъ безтѣлесный. Рожденіе ипостасно: Сынъ родился изъ существа Отца“. Это мѣсто конечно еще выше чѣмъ предшествующее: оно не показалось бы слабымъ и безцвѣтнымъ въ какой угодно догматической системѣ послѣникейскаго періода. Но оно слишкомъ блестяще, чтобы считать вѣроятною его подлинность. Если оно дѣйствительно принадлежитъ Оригену, то въ столь немногихъ словахъ онъ далъ столь содержательное сокращеніе всѣхъ результатовъ, до яснаго сознанія которыхъ дошла богословская мысль послѣдующаго періода, что эта напряженная дѣятельность богословствующихъ умовъ, составляющая славу никейской эпохи, представляется страннымъ анахронизмомъ. Здѣсь есть все: и ученіе о строгомъ единствѣ трехъ Лицъ, и о трехъ совершенныхъ Ипостасяхъ, неслитныхъ при единствѣ существа, и о единосущіи Сына и Его рожденіи изъ существа Отца. И о такомъ мѣстѣ однако не вспомнилъ никто: на него не сослался ни св. Аѳанасій ни Руфинъ въ своей полемикѣ съ Іеронимомъ! Словомъ, подобная схолія возбуждала бы сомнѣнія даже и тогда, когда другія сочиненія Оригена не представляли бы ничего противорѣчащаго ей,—ни полемическаго отношенія къ ученію о рожденіи изъ существа, ни безразличія въ выборѣ словъ οὐσία или ὑπόστασις.

[1]) Migne, t. 17 col. 309. Schol. in Matth. 28, 18 (стр. 184 пр. 1).

Съ бо́льшимъ основаніемъ можно утверждать, что Оригенъ и къ слову ὁμοούσιος относился полемически. Само собою понятно, что о единосущіи Отца и Сына не можетъ быть и рѣчи тамъ, гдѣ Оригенъ сомнѣвается, можно ли приписать существо Отцу, и видимо склоняется къ мысли, что только Сынъ есть существо существъ, а Отецъ выше самаго существа [1]): Сынъ единосущный Отцу, который не есть существо — contradictio in adjecto. Но тотъ фактъ, что Оригенъ могъ задаться такимъ предположеніемъ, говоритъ уже о томъ, что вѣрованіе въ единосущіе Отца и Сына по меньшей мѣрѣ не имѣло не только важнаго, управляющаго значенія, но просто замѣтнаго положенія въ догматической системѣ Оригена. Если бы онъ ясно сознавалъ необходимость исповѣдывать Сына единосущнымъ Отцу то конечно никогда не поставилъ бы и вопроса о томъ, существо ли Богъ Отецъ или нѣтъ, — вопроса, отрицательное рѣшеніе котораго лишало смысла слово „единосущный“.

Это предположеніе возводится на степень факта однимъ замѣчательнымъ мѣстомъ [2]), которое не содержитъ въ себѣ буквальнаго отрицанія слова „единосущный“ и однако доказываетъ, что Оригенъ относился къ нему отрицательно не тогда только, когда поднимался на высоту такой абстракціи, что считалъ неудобнымъ приписывать Богу существо, но и тогда, когда не затруднялся называть Бога и „существомъ“ и „природою“.

„Думая уяснить слова: „Богъ есть духъ: и покланяющіеся Ему должны покланяться въ духѣ и истинѣ“, [3]) Гераклеонъ говоритъ: „Они должны покланяться достойно покланяемаго, — духовно, не плотски; ибо и сами они, покланяющіеся по истинѣ, а не по заблужденію, приносящіе разумное служеніе [4]),—будучи той же самой природы, какъ и Отецъ, суть духъ“. [5]) Но,—замѣ-

---

[1]) c. Cels. 6, 64 p. 681 (стр. 196 пр. 1).

[2]) in Joh. t. 13, 25 p. 235; 441. 444.

[3]) Іоанн. 4, 24.

[4]) Рим. 12, 1.

[5]) καὶ γὰρ αὐτοὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ὄντες τῷ Πατρὶ πνεῦμά εἰσιν.. Ἐπιστήσωμεν δὲ, εἰ μὴ σφόδρα ἐστὶν ἀσεβὲς ὁμοουσίους τῇ ἀγεννήτῳ φύσει καὶ παμμακαρίᾳ εἶναι λέγειν τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι τῷ Θεῷ, οὓς

тимъ,—развѣ не крайне нечестиво называть единосущными нерожденной и всеблаженной природѣ тѣхъ, которые въ духѣ покланяются Богу, которыхъ самъ же Гераклеонъ немного выше назвалъ падшими, говоря, что самарянка, будучи духовной природы, впала въ блудъ? Но говорящіе это не видятъ, что (по ихъ понятію) духовная природа оказывается воспріимчивою къ самымъ противоположнымъ свойствамъ. Если же духовная природа, единосущная нерожденной, не исключаетъ возможности блуда: то изъ ихъ ученія о Богѣ вытекаютъ слѣдствія столь нечистыя, безбожныя и нечестивыя, что даже и вообразить ихъ рядомъ съ мыслію о Богѣ небезопасно".

„Мы же вѣруемъ и повинуемся Спасителю, который сказалъ: „Отецъ, пославшій Меня, больше Меня",—и потому не позволилъ Себѣ принять даже названія „благій", приносимаго Ему въ собственномъ, истинномъ и совершенномъ смыслѣ, но благодарно отнесъ его къ Отцу, запретивъ вмѣстѣ съ тѣмъ тому, кто желалъ чрезмѣрно славить Сына,—мы вѣруемъ Ему и говоримъ, что Спаситель и Св. Духъ не сравнительно, а безмѣрно выше всѣхъ происшедшихъ, но Отецъ настолько же или

πρὸ βραχέος εἶπεν αὐτὸς ὁ Ἡρακλέων ἐκπεπτωκότας, τὴν σαμαρεῖτιν λέγων πνευματικῆς φύσεως οὖσαν ἐκπεπορνευκέναι. Ἀλλ' οὐχ ὁρῶσιν οἱ ταῦτα λέγοντες, ὅτι παντὸς τῶν ἐναντίων καὶ τῶν αὐτῶν δεκτικόν. Εἰ δὲ ἐδέξατο τὸ πορνεῦσαι ἡ πνευματικὴ φύσις, ὁμοούσιος οὖσα τῇ ἀγεννήτῳ, ἀνόσια καὶ ἄθεα καὶ ἀσεβῆ ἀκολουθεῖ τῷ λόγῳ τῷ κατ' αὐτοὺς περὶ Θεοῦ· οὐδὲ φαντασιωθῆναι ἀκίνδυνόν ἐστιν ἀλλήλοις. Πειθόμενοι τῷ Σωτῆρι λέγοντι· «Ὁ Πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστί» (Joh. 14, 28), καὶ διὰ τοῦτο μὴ ἐνεγκόντι μηδὲ τὴν, ἀγαθός, προσηγορίαν τὴν κυρίαν, καὶ ἀληθῆ, καὶ τελείαν παραδέξασθαι αὐτῷ προσφερομένην, ἀλλὰ ἀναφέροντι αὐτὴν εὐχαρίστως τῷ Πατρὶ (Marc. 10, 18; Luc. 18, 19) μετ' ἐπιτιμήσεως πρὸς τὸν βουλόμενον ὑπερδοξάζειν τὸν Υἱόν, πάντων μὲν τῶν γενητῶν ὑπερέχειν, οὐ συγκρίσει, ἀλλ' ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ φαμεν τὸν Σωτῆρα καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὑπερεχόμενον τοσοῦτον ἢ καὶ πλέον ἀπὸ τοῦ Πατρὸς, ὅσῳ ὑπερέχει αὐτὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα τῶν λοιπῶν, οὐ τῶν τυχόντων· ὅση γὰρ δοξολογία τοῦ ὑπερέχοντος θρόνων (Ephes. 1, 21)... ψυχῶν δικαίων... (пробѣлъ въ текстѣ) καὶ λέγειν. Ἀλλ' ὅμως τῶν τοσοῦτων καὶ τηλικούτων ὑπερέχων οὐσίᾳ, καὶ πρεσβείᾳ, καὶ δυνάμει, καὶ θειότητι (ἔμψυχος γάρ ἐστι Λόγος), καὶ σοφίᾳ (lego Σοφία), οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ Πατρί. Εἰκὼν γάρ ἐστι τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ, καὶ ἀπαύγασμα οὐ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τῆς δόξης αὐτοῦ, καὶ τοῦ ἀϊδίου φωτὸς αὐτοῦ, καὶ ἀτμὶς οὐ τοῦ Πατρὸς, ἀλλὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ κ. τ. λ. (Sap. Sol. 7, 25. 26).

даже (еще) болѣе превосходитъ Сына, чѣмъ и насколько Онъ и Св. Духъ превосходитъ всѣхъ прочихъ, а не какихъ нибудь. Ибо, какъ ни высока слава превосходящаго престолы, господства, начальства, власти и всякое имя, именуемое не только въ семъ вѣкѣ, но и въ будущемъ, и сверхъ того святыхъ ангеловъ и духовъ и души праведныхъ, но однако, превосходя столь многихъ и столь высокихъ,—превосходя существомъ, достоинствомъ, силою и божественностью (ибо Онъ — одушевленное Слово и Премудрость), Онъ ни въ чемъ несравнимъ съ Отцемъ".

„Ибо Онъ—образъ благости Его, сіяніе не Бога, а славы Его и вѣчнаго свѣта Его, испареніе не Отца, но силы Его, чистое изліяніе вседержавной славы Его и чистое зеркало дѣйствія Его,—то зеркало, чрезъ которое Павелъ и Петръ и подобные имъ видятъ Бога, какъ говоритъ Самъ Христосъ: „видѣвшій Меня видѣлъ Отца, пославшаго Меня" [1]).

Смыслъ этого мѣста настолько ясенъ, что трудно перетолковать его [2]). Гераклеонъ полагаетъ, что истинный гностикъ единосущенъ Отцу. Оригенъ поставляетъ на видъ, что эта мысль крайне нечестива, такъ какъ и истинный гностикъ (пневматикъ) несвободенъ отъ паденій. Затѣмъ начинаются разсужденія объ отношеніи Сына къ Отцу и къ тварямъ: Сынъ безмѣрно превосходитъ всѣхъ, даже самыхъ высшихъ сотворенныхъ духовъ, но ни въ чемъ несравнимъ

[1]) Іоанн. 14, 9; 12, 45.

[2]) Опытъ такого затемняющаго смыслъ толкованія даетъ Маранъ (col. 745). Non ignorabat Origenes haereticos, dum haec effutiunt, non Patri soli, sed et Filio et Spiritui s. consubstantiales se esse voluisse [Непонятно, зачѣмъ еретикамъ нужно было такъ осложнять свое желаніе, когда Отецъ для нихъ былъ несомнѣнно выше Сына и Св. Духа; еще менѣе понятно, какъ возможно прочитать такое желаніе въ короткихъ словахъ Гераклеона]. Quare in incusanda eorum impietate non Patris solum, sed et Filii et Spiritus s. gloriam defendit [Но въ такомъ случаѣ какая же цѣль рѣчи о томъ, что Сынъ ни въ чемъ несравнимъ съ Отцемъ?]. Si Filium Patri consubstantialem non credisset Origenes, non praetermisisset hanc occasionem opinionis suae declarandae et haereticos culpandi, quod, cum ne Filius quidem et Spiritus s. consubstantiales sint Patri, id sibi homines nefarii impudenter arrogent. At longe aliter se gerit Origenes. Colligit usitatas de Filio in scripturis voces, nempe imaginem, splendorem... ex quibus eum Patri consubstantialem esse necessaria conclusio est.

съ Отцемъ. Вся эта рѣчь была бы крайне безцѣльна, если бы она не рѣшала поставленнаго Гераклеономъ вопроса о единосущіи истинныхъ поклонниковъ съ Отцемъ, т. е. если бы она не содержала той мысли, что Сынъ и по самому существу несравнимъ съ Отцемъ, что Отецъ и по существу выше Сына. Никакое превосходство Отца надъ Сыномъ, понимаемое въ другомъ смыслѣ, не принуждало Гераклеона отказаться отъ высказаннаго имъ мнѣнія, такъ какъ онъ и не думалъ проводить мысли о совершенномъ равенствѣ истиннаго гностика съ Отцемъ или отрицать превосходство Его надъ духовными какъ ихъ причины и, слѣдовательно, могъ принять подобныя разсужденія Оригена и—остаться при своемъ мнѣніи. Поэтому смыслъ этого отдѣла можно передать такъ: Гераклеонъ думаетъ, что гностикъ единосущенъ Отцу, тогда какъ единосущнымъ Ему нельзя назвать даже Сына, превосходящаго все сотворенное.—Если бы нужны были еще какія нибудь доказательства того, что это мѣсто имѣетъ именно такой смыслъ, то можно было бы обратить вниманіе на слѣдующіе два пункта:

Опредѣляя, въ чемъ состоитъ превосходство Сына надъ высшими сотворенными духами, Оригенъ указываетъ прежде всего на то, что Сынъ выше ихъ по существу, затѣмъ по достоинству, силѣ и божественности, но, не смотря на это, Онъ ни въ чемъ несравнимъ съ Отцемъ. Странно предполагать, что это „ни въ чемъ“ не отрицаетъ перваго изъ только что указанныхъ отношеній,—существа.

Далѣе Оригенъ объясняетъ, что Сынъ есть „сіяніе не Бога, а славы Его, испареніе не Отца, но силы Его. Здѣсь Богъ и Отецъ противополагается Своей славѣ, Своей силѣ и другимъ Своимъ опредѣленіямъ (благости, свѣту, дѣйствію) такъ, какъ можетъ противополагаться субстанція своимъ свойствамъ, субъектъ своимъ предикатамъ.

Наконецъ относительно смысла слова οὐσία въ разсматриваемомъ мѣстѣ нужно замѣтить, что оно не допускаетъ толкованія его исключительно въ смыслѣ ὑπόστασις или ὑποκείμενον, какъ это можно предполагать относительно нѣкоторыхъ противомонархіанскихъ мѣстъ.

Гераклеонъ отнюдъ не думалъ утверждать личнаго тождества каждаго истиннаго гностика съ Отцемъ, тождества по числу и по подлежащему; слѣдовательно слово οὐσία въ данномъ мѣстѣ несомнѣнно шире по объему, чѣмъ послѣникейское ὑπόστασις, и, отрицая единосущіе Сына съ Отцемъ, Оригенъ беретъ это слово въ смыслѣ по крайней мѣрѣ очень близкомъ къ тому, какой оно имѣетъ въ никейскомъ символѣ.

Разсматриваемое мѣсто рѣшаетъ и другой основной вопросъ въ системѣ Оригена: онъ отрицаетъ не только единосущіе Отца и Сына, но и равенство Ихъ между Собою по божеству, высказывается въ смыслѣ рѣшительнаго субординаціонизма.

Эту точку зрѣнія или лучше этотъ способъ выраженія можно признать за нормальный и постоянный въ догматикѣ Оригена. Правда, этотъ отдѣлъ написанъ подъ сильнымъ вліяніемъ полемическаго увлеченія, и Оригенъ не свободенъ здѣсь отъ излишне рѣзкой постановки нѣкоторыхъ положеній: но это ограниченіе касается подробностей формулы, а не ея содержанія [1]); свой основной взглядъ Оригенъ высказалъ здѣсь вѣрно. Это можно утверждать на томъ основаніи, что въ цѣломъ ученіи Оригена—вообще говоря—нѣтъ пунктовъ, противорѣчащихъ этому взгляду. Въ самомъ дѣлѣ по вопросу о единосущіи Сына Оригенъ сталъ бы въ противорѣчіе съ тѣмъ, что онъ высказалъ въ полемикѣ противъ Гераклеона, только тогда, когда сталъ бы утверждать, что Сынъ единосущенъ Отцу, или осудилъ бы тѣхъ, которые не называютъ Сына единосущнымъ Отцу. Но фактическихъ данныхъ съ такимъ содержаніемъ нѣтъ вовсе. Единственное выраженіе въ этомъ родѣ, теряющееся въ массѣ подтверждающихъ противоположное воззрѣніе [2]), слабо уже потому, что тамъ Оригенъ не настаиваетъ на

---

[1]) Маранъ (col. 747) обращаетъ вниманіе на то, что здѣсь Оригенъ полагаетъ, что различіе между Отцемъ и Сыномъ б о л ь ш е, чѣмъ между Сыномъ и тварію, между тѣмъ какъ въ in Matth. t. 15, 10 (мѣсто будетъ разсмотрѣно ниже) онъ утверждаетъ противное, — что между благостію Отца и Спасителя м е н ь ш е различія, чѣмъ между благостію Спасителя и добраго человѣка. Это дѣлаетъ болѣе чѣмъ вѣроятнымъ предположеніе, что Оригенъ не сталъ бы настаивать на рѣзкихъ словахъ, сказанныхъ противъ Гераклеона.

[2]) in Joh. t. 10, 21 (см. стр. 262 пр. 1).

единствѣ существа Отца и Сына, а только допускаетъ или косвенно предполагаетъ его. Но если бы даже противъ массы подобныхъ выраженій одиноко стояло мѣсто изъ полемики противъ Гераклеона, то и тогда нелегко было бы рѣшить выборъ между первыми и послѣднимъ, такъ какъ нигдѣ въ другомъ мѣстѣ вопросъ о единосущіи Сына не поставленъ предъ Оригеномъ такъ прямо. Всѣ же другія свидѣтельства противоположнаго характера составляютъ выводы изъ другихъ пунктовъ ученія Оригена и потому имѣютъ только субъективную достовѣрность [1]).

Равнымъ образомъ отъ высказаннаго здѣсь субординаціонизма Оригенъ долженъ былъ бы отказаться лишь въ томъ случаѣ, если бы сталъ учить, что Сынъ равенъ Отцу по божеству; но такого выраженія въ дошедшихъ до насъ сочиненіяхъ Оригена ни однажды не встрѣчается [2]), напротивъ онъ весьма нерѣдко говоритъ о

---

[1]) Можно указать еще на то, что въ in Joh. t. 19, 1 p. 282; 525 Сынъ называется θειοτέρα φύσις καὶ ἡνωμένη τῇ ἀγεννήτῳ τοῦ Πατρὸς φύσει. Глаголомъ ἑνόω обозначаютъ отношеніе Отца и Сына и другіе писатели, напр. Діонисій римскій ap. Athan. de decr. nic. syn. n. 26. ἡνῶσθαι γὰρ ἀνάγκη τῷ Θεῷ τῶν ὅλων τὸν θεῖον Λόγον) и Василій Великій (ep. 189 n. 6 p. 280. τὸ ἡνωμένον τῆς φύσεως); но самъ по себѣ этотъ глаголъ не настолько опредѣленъ, чтобы отъ единенія можно было заключать къ единству природы: и Оригенъ прилагаетъ его и къ отношенію двухъ естествъ во Христѣ. c. Cels. 6, 47 p. 669. τῷ τηλικούτῳ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ ἡνῶσθαι τῇ ἄκρᾳ μετοχῇ ἐκείνου τὴν τοῦ Ἰησοῦ ψυχήν. — Затѣмъ единосущіе Сына полагаютъ (Маранъ, стр. 275 пр. 2) даннымъ въ тѣхъ образахъ, которыми Оригенъ старается уяснить Его отношеніе къ Отцу. Таковы всѣ сравненія изъ Прем. Сол. 7, 25. 26 (стр. 275) и въ особенности in Num. h. 12, 1 (стр. 176 прим.), гдѣ отношеніе Лицъ Троицы къ единству Божества уподобляется тремъ колодезямъ, выходящимъ изъ одного родника (при этомъ не имѣется въ виду безусловно ясный выводъ въ смыслѣ единосущія, принадлежащій вѣроятно Руфину). Но извѣстно, что всякая аналогія имѣетъ такую сторону, которая ни къ чему не обязываетъ того, кто въ общемъ эту аналогію допускаетъ; и самый вопросъ о единосущіи Сына никогда не былъ бы и вопросомъ, если бы принимающіе ученіе о рожденіи Сына не ставили извѣстныхъ ограниченій по отношенію къ возможнымъ отсюда выводамъ: положеніе: Сынъ единосущенъ Отцу—есть принудительно необходимый логическій выводъ изъ всѣхъ дѣйствительно представимыхъ видовъ рожденія (cfr. s. Iren. adv. h. 2, 17, 2—7; стр. 70. 71); сынъ неединосущный отцу, если и мыслимъ, то не данъ опытно.

[2]) Къ сожалѣнію, толкованіе Оригена на слова: «и Отцемъ Своимъ называлъ Бога, дѣлая Себя равнымъ Богу» — ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ Θεῷ — (Іоанн. 5, 18) утрачено въ 14—18 томахъ его комментарія. Что касается словъ Филипп. 2, 6:

томъ, что Отецъ выше Сына [1]). Правда, изслѣдователи системы Оригена усматриваютъ въ ней два потока мыслей, объяснимые, но не мирящіеся между собою,—и полагаютъ, что тотъ изъ нихъ, который направляется въ сторону единосущія и равенства Сына съ Отцемъ, долженъ одержать верхъ, какъ болѣе важный въ системѣ Оригена [2]). Такимъ образомъ открывается, повидимому, возмож-

---

οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, то—сколько извѣстно—Оригенъ понималъ ихъ не въ томъ смыслѣ, что I. Христосъ «не почиталъ хищеніемъ (ἁρπαγμὸς какъ средство пріобрѣтенія) быть равнымъ Богу», но въ томъ, что I. Христосъ не предпочелъ (ἁρπαγμὸς со стороны результата = выгода) пребыть только Богомъ, но вочеловѣчился. in Joh. t. 1, 37 p. 37; 85. τολμητέον γὰρ εἰπεῖν πλείονα, καὶ θειοτέραν, καὶ ἀληθῶς κατ' εἰκόνα τοῦ Πατρὸς τὴν ἀγαθότητα φαίνεσθαι τοῦ Χριστοῦ, ὅτε ἑαυτὸν ἐταπείνωσε... μέχρι θανάτου σταυροῦ, ἢ εἰ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, καὶ μὴ βουληθεὶς ἐπὶ τῇ κόσμου σωτηρίᾳ γενέσθαι δοῦλος. in Rom. 5, 2 p. 553; 1022. Christus... non conditionis necessitate, sed sola miseratione permotus accessit. «In forma» enim «Dei» erat... Creaturae suae non obliviscitur, «nec rapinam ducit esse se aequalem Deo»: hoc est, non sibi magni aliquid deputat quod ipse quidem aequalis Deo et unum cum Patre est, opus vero suum depascitur mors unius hominis ingressa delicto. «Exinanivit» igitur «seipsum» de aequalitate et forma Dei..

[1]) In Joh. t. 1, 40 p. 41; 93. ἐδείξαμεν ἐπὶ τοῦ μείζονά τινα εἶναι τοῦ δημιουργοῦ, δημιουργὸν μὲν ἐκλαβόντες τὸν Χριστὸν, μείζονα δὲ τούτου τὸν Πατέρα. t. 2, 3 p. 53; 113. ἦν γὰρ ὁ Θεὸς καὶ Θεὸς, εἶτα θεοὶ δι' ἡμᾶς, ὧν κρείττονος τάγματος ὑπερέχει ὁ Θεὸς Λόγος, ὑπερεχόμενος ὑπὸ τοῦ τῶν ὅλων Θεοῦ. t. 2, 6 p. 60; 125. t. 6, 23 p. 139; 268. t. 13, 3 p. 215; 404. ἡ... πηγὴ ἄλλεται εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν (Joh. 4, 14), τάχα δὲ καὶ πηδήσει μετὰ τὴν αἰώνιον ζωὴν εἰς τὸν ὑπὲρ τὴν αἰώνιον ζωὴν Πατέρα· Χριστὸς γὰρ ἡ ζωή· ὁ δὲ μείζων τοῦ Χριστοῦ μείζων τῆς ζωῆς. t. 13, 37 p. 247; 464. de princ. 4, 35 p. 193; 410 τὸ εἰρημένον· Ὁ Πατήρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστὶν ἐν πᾶσιν ἀληθές. c. Cels. 8, 14. 15 p. 752. 753; 1537. Въ этомъ мѣстѣ Оригенъ опровергаетъ обвиненіе Цельса, будто христіане подчиняютъ («οὐχ ὑποβάλοιμεν») Отца Сыну. Φαμὲν τὸν Υἱὸν οὐκ ἰσχυρότερον τοῦ Πατρὸς, ἀλλ' ὑποδεέστερον.

[2]) Ritter, Geschichte der christl. Philos. Hamburg. 1841. I, 504. Es sind zwei Gedanken, welche ihn hierbei nach entgegengesetzten Richtungen treiben. Der eine, dass der Sohn Gottes als Mittler alles göttlichen Offenbarung auch ebenso vollkommen sein müsse, wie Gott selbst, wenn die Offenbarung vollkommen sein soll. In diesem Sinne sind alle die Sätze gedacht, in welchen Origenes die vollkommene Wahrheit, das vollkommene Wesen und wahre Gottheit in dem Worte Gottes findet. S. 506. Aber neben diesem Gedanken macht sich der zweite geltend, an mancherlei Bedenklichkeiten sich anschliessend, dass der Sohn, als eine Hervorbringung des Vaters, als von ihm abhängig, doch geringer sein müsse, als sein Princip. Wir sehen, es ist dies die alte Lehre von der Unterordnung des Sohnes unter dem Vater. S. 510 ... so werden wir uns wohl allerdings dafür erklären konnen, dass die erstere (Richtung) dem Gedankengange des Origenes angemessener ist, als die letztere. Redepenning II, 300. Dieses zwiefache Bestre-

ность найти у Оригена выраженія, адэкватныя если не по формѣ, то по смыслу,—ученію о равенствѣ Сына съ Отцемъ, слѣдовательно создать дилемму и неизбѣжный выборъ одного изъ двухъ ея положеній. Но изъ всѣхъ подобнаго рода выраженій нельзя выбрать ни одного, котораго Оригенъ не примирилъ бы съ тѣмъ, что онъ высказываетъ противъ Гераклеона, не взявъ назадъ ни одного слова изъ этой послѣдней тирады; даже болѣе: Оригенъ самъ соглашаетъ эти мнимо противоположныя направленія. Сопоставимъ его полемическія выраженія противъ Гераклеона съ тѣмъ, что̀ считаютъ ихъ отрицаніемъ.

„Отецъ настолько же или даже еще болѣе превышаетъ Сына, насколько Онъ превосходитъ всѣхъ прочихъ... Высока слова превосходящаго престолы и господства... и всякое имя, именуемое не

---

ben geht durch die Logoslehre des Origenes, und wo er nun die Eigenpersönlichkeit des Sohnes hervorhebt, da tritt die Unterordnung unter den Vater, in dem Eifer der Polemik bisweilen äusserst stark, hervor; wo er die sogenannte Wesensgleichheit geltend macht, stellt er den Sohn in die unmittelbarste Nähe zum Vater.— Касательно мнѣнія Риттера, что борьба между противоположными теченіями должна разрѣшиться въ смыслѣ единосущія потому, что Логосъ только тогда можетъ быть истиннымъ посредникомъ и сообщить людямъ полное откровеніе, когда Онъ—совершенный Богъ,—нужно замѣтить, что такое воззрѣніе на посредничество, какъ на основу для совершеннаго равенства Сына съ Отцемъ,—несостоятельно. Оригенъ, какъ и всѣ мыслители того времени, былъ свободенъ отъ такого гордаго представленія о человѣкѣ, чтобы на его потребностяхъ основывать ученіе объ абсолютномъ совершенствѣ божественнаго посредника. Какъ посредникъ, Христосъ—по Оригену—не можетъ раскрыть во всей полнотѣ Свои божественныя свойства; напротивъ, Онъ скрываетъ ихъ, чтобы люди могли принять Его. c. Cels. 4, 15 p. 511; 1048. συγκαταβαίνων δ' ἔσθ' ὅτε τῷ μὴ δυναμένῳ αὐτοῦ τὰς μαρμαρυγὰς καὶ τὴν λαμπρότητα τῆς θειότητος βλέπειν, οἱονεὶ σάρξ γίνεται, σωματικῶς λαλούμενος, ἕως ὁ τοιοῦτον αὐτὸν παραδεξάμενος, κατὰ βραχὺ ὑπὸ τοῦ Λόγου μετεωριζόμενος, δυνηθῇ αὐτοῦ καὶ τὴν προηγουμένην μορφὴν θεάσασθαι. Притомъ же цѣль его посредничества—приведеніе всѣхъ къ Отцу (in Joh. t. 1, 29 p. 31; 76 стр. 289 пр. 3), и тогда они «ὄψονται τὰ παρὰ τῷ Πατρὶ οὐκέτι διὰ μεσίτου καὶ ὑπηρέτου βλέποντες αὐτά» (in Joh. t. 20, 7 p. 315; 588); слѣдовательно Сынъ не есть послѣдняя цѣль бытія всѣхъ конечныхъ существъ. Такимъ образомъ постулировать отъ посредничества Сына къ Его совершенному равенству съ Отцемъ невозможно. Ср. Böhringer, V, 193. der Logos Christus... einerseits vom göttlichen Wesen alles das an sich hat, dessen er bedarf, um dieser Mittler zu sein, anderseits es aber, so zu sagen, in verjungtem Massstabe hat, weil er so nur für das Kreatürliche ein Mittler sein kann.

только въ семъ вѣкѣ, но и въ будущемъ... Но однако, превосходя столь многихъ и столь высокихъ существомъ, достоинствомъ, силою и божественностью (ибо Онъ—одушевленное Слово и Премудрость), Онъ ни въ чемъ несравнимъ съ Отцемъ".

„Онъ—Сама Премудрость, Само Слово, сама истина, сама жизнь и начало жизни, сама правда, само освященіе [1]). Все, что есть въ Богѣ, есть и въ Немъ [2]). Сынъ есть сіяніе всей славы Отца. Я не думаю, чтобы кто нибудь кромѣ Сына могъ вмѣстить все сіяніе всей славы Божіей" [3]).

Никакого противорѣчія между этими тирадами невидно: въ первой изъ нихъ Оригенъ не отрицаетъ ни одного слова второй, и все содержаніе послѣдней не исключаетъ той мысли, что Отецъ превосходитъ Сына. Согласіе между этими тезисомъ и антитезисомъ столь полное, что заключительныя слова перваго могутъ служить и основаніемъ втораго. „Ибо Онъ—образъ благости Его и сіяніе не Отца, но славы Его". Основная точка зрѣнія Оригена—та, что Отецъ выше всѣхъ самыхъ высокихъ опредѣленій Сына: Отецъ истины, Онъ больше нежели истина; Отецъ Премудрости, Онъ выше и превосходнѣе чѣмъ Премудрость; если Сынъ есть свѣтъ истинный, то Отецъ истиннаго свѣта, свѣтъ, въ которомъ нѣтъ никакой тьмы, — выше того, чтобы быть истиннымъ свѣтомъ [4]); если Сынъ есть вѣчная жизнь, то Отецъ, источникъ жизни, выше вѣчной жизни: въ Его словахъ: „Я живу", въ Его названіи „Богъ живый" есть указаніе на что-то превосходное, что ставитъ Его выше саможизни [5]). Этой послѣдней мысли принадлежитъ логическое первенство предъ всѣми другими: чрезъ нее прошли всѣ опредѣленія Сына, какъ самыя возвышенныя, такъ и несомнѣнно субординаціонистическія, и слѣдовательно ни одно изъ нихъ, какъ бы ни былъ высокъ смыслъ его, не можетъ стать въ противорѣчіе съ нею: всегда остается возмож-

---

[1]) См. стр. 248 пр. 2.

[2]) in Jerem. h. 8, 2 (см. стр. 245 пр. 1).

[3]) Стр. 248 пр. 1.

[4]) in Joh. t. 2, 18 (стр. 265 пр. 1).

[5]) in Matth. t. 12, 9 (стр. 198 пр. 1); in Joh. t. 13, 3 (стр. 279 пр. 1).

ность сказать, что Отецъ выше всѣхъ мыслимыхъ опредѣленій Сына. А потому невозможно говорить о какихъ либо двухъ противоположныхъ потокахъ въ системѣ Оригена; и если несомнѣнно, что одни изъ его выраженій о Сынѣ обнаруживаютъ возвышенный строй воззрѣнія, другія—низшій, то все же это не два направляющіяся въ противоположныя стороны теченія, а различные пункты одного общаго потока. И такъ какъ исходнымъ пунктомъ его служитъ несомнѣнно субординаціанское представленіе, что Отецъ выше Премудрости, выше истины; то общее направленіе этого потока ясно: развитіе богословствованія Оригена совершается по наклону субординаціонизма.

Выяснимъ основной смыслъ субординаціонизма Оригена.

Даже въ своей полемикѣ противъ Гераклеона на вопросы: чѣмъ обусловливается безмѣрное превосходство Отца надъ Сыномъ? что́ дѣлаетъ Ихъ во всѣхъ отношеніяхъ несравнимыми? Оригенъ не даетъ никакого другаго отвѣта кромѣ того, что существо Отца есть существо нерожденное. Оригенъ, можно сказать, подчеркиваетъ этотъ признакъ въ понятіи объ Отцѣ, какъ такой, который ставитъ Его въ указанное отношеніе къ Сыну. Такимъ образомъ субординаціонизмъ Оригена даже въ наиболѣе рѣзкомъ своемъ обнаруженіи покоится на несомнѣнномъ фактѣ. Но то самое, что этотъ фактъ признается всѣми, показываетъ, что субординаціонизмъ въ дѣйствительности обосновывается не на фактѣ, а на своеобразномъ отношеніи къ нему Оригена.

По поводу словъ вѣроисповѣданія Евномія: „Отецъ—одинъ и единый нерожденный и даже само нерожденное существо“ [1]), Василій В. раскрываетъ двойственный смыслъ выраженія: „нероденное существо“. Иное дѣло сказать, что существо Божіе не рождено—въ смыслѣ отрицанія противоположнаго и иное дѣло утверждать, что существо Божіе нерожденно—въ томъ смыслѣ, что понятія „нерожденное“ и „существо Божіе“ взаимно замѣнимы. Въ

[1]) Basil. M. adv. Eunom. l. 1 n. 11 p. 223. εἷς γὰρ καὶ μόνος ἀγέννητος, αὐτὸ ἂν εἴη οὐσία ἀγέννητος.

первомъ случаѣ выраженіе „существо нерожденное“ указываетъ только на фактъ, въ послѣднемъ оно является какъ бы точнымъ опредѣленіемъ существа Божія; но если тамъ это выраженіе содержитъ истину, то здѣсь оно покоится на смѣшеніи понятій. Когда рѣчь идетъ о существѣ Божіемъ, рѣшается вопросъ: что̀ есть Богъ? тогда какъ понятіе „нерожденный“ отрицаетъ только постановку вопроса: отъ кого или откуда Богъ? Поэтому, когда на вопросъ о существѣ Божіемъ отвѣчаютъ, что оно нерожденно, то поступаютъ такъ же нелогично, какъ если бы кто на вопросъ о существѣ Адама отвѣтилъ, что онъ не рожденъ отъ мужа и жены, но сотворенъ рукою Божіею. Словомъ „нерожденный“ опредѣляется не существо, а образъ существованія Отца; а коль скоро это понятіе столь мало характерно для самаго существа Божія, то оно не можетъ служить основаніемъ для отрицанія единосущія рожденнаго Сына съ нерожденнымъ Отцемъ и тѣхъ слѣдствій, которыя вытекаютъ изъ этой мысли. Только въ отношеніи ипостаси Отца „нерожденный“ является специфическимъ признакомъ и поэтому отрицаетъ ипостасное тождество Отца и Сына [1]).

Но Оригенъ не дошелъ до этого строгаго различенія между существомъ и ипостасію, и понятіе нерожденности для него̀ является вовсе не внѣшнимъ, а центральнымъ признакомъ существа, и если не точнымъ опредѣленіемъ его по самому его содержанію, то все же весьма характернымъ и постояннымъ показателемъ тѣхъ непостижимыхъ для человѣческой мысли оттѣнковъ, которые вноситъ въ

---

[1]) Basil. M. adv. Eunom. l. 1 n. 11 p. 223, ἐγὼ δὲ τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ ἀγέννητον εἶναι καὶ αὐτὸς ἂν φαίην, οὐ μὴν τὸ ἀγέννητον τὴν οὐσίαν. l. 1 n. 15. οὐκ ἐν τῇ τοῦ τί ἐστιν ἀνερευνήσει ἡ τοῦ ἀγεννήτου ἡμῖν ἔννοια ὑποπίπτει, ἀλλὰ μᾶλλον, ἵνα βιασάμενος εἴπω τὸν λόγον, ἐν τῇ τοῦ ὅπως ἐστίν... ἐν τοῖς περὶ Θεοῦ ἡ ἀγέννητος φωνὴ οὐ τὸ τί, ἀλλὰ τὸ μηδαμόθεν αὐτοῦ σημαίνει. p. 228, ὁ δὲ τὸ ἄναρχον οὐσίαν εἶναι λέγων παραπλήσιον ποιεῖ, ὥσπερ ἂν εἴ τις, ἐρωτώμενος. τίς ἡ τοῦ Ἀδὰμ οὐσία, καὶ τίς ἡ φύσις αὐτῷ; ὁ δὲ ἀποκρίνοιτο, μὴ ἐκ τῆς συνδυασμοῦ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς, ἀλλ' ἐκ τῆς θείας χειρὸς διαπλασθῆναι. Ἀλλ' οὐχὶ τὸν τρόπον τῆς ὑποστάσεως ἐπιζητῶ, φήσειεν ἄν τις, ἀλλ' αὐτὸ τοῦ ἀνθρώπου ὑλικὸν ὑποκείμενον· ὃ πολλοῦ δέω μανθάνειν διὰ τῆς ἀποκρίσεως. Τοῦτο δὲ καὶ ἡμῖν συμβαίνει ἐκ τῆς τοῦ ἀγεννήτου φωνῆς τὸ ὅπως τοῦ Θεοῦ μᾶλλον ἢ αὐτὴν τὴν φύσιν διδασκομένοις. l. 4 p. 286. τὸ ἀγέννητος οὔτε ὅρος ἐστὶ Θεοῦ, οὔτε ἴδιον. p. 283. ὑπάρξεως οὖν τρόπος τὸ ἀγέννητος, καὶ οὐκ οὐσίας ὄνομα.

существо Отца фактъ Его нерожденности [1]). Послѣдствія этой точки зрѣнія ясны: фактъ нерожденности, составляющій спеціальное отличіе ипостаси Отца, устанавливаетъ понятіе о ея безусловной индивидуальности, ея несообщимости никому другому. Коль скоро признается, что фактъ нерожденности весьма характеренъ для самаго существа Божія, то и оно становится индивидуальнымъ и несообщимымъ: какъ рожденный, Сынъ естественно не можетъ быть нерожденнымъ, слѣдовательно не можетъ быть и единосущнымъ нерожденному Отцу. Но этого недостаточно. Существо есть мыслимый центръ, около котораго группируются божескія свойства, и понятіе нерожденности, составляющее столь выразительный признакъ существа Отца, даетъ особый, индивидуальный характеръ и этимъ общимъ опредѣленіямъ. Поэтому Сынъ не только инаго существа чѣмъ Отецъ, но и ни въ чемъ, ни въ какомъ отношеніи, несравнимъ съ Нимъ, — несравнимъ не только по Своему существу, но и по Своимъ свойствамъ. Правда, божественныя совершенства Сына даютъ полное основаніе признать Его всецѣлымъ отраженіемъ славы Отца, но это не значитъ еще, что они совершенно тождественны въ Отцѣ и Сынѣ. Жизнь, благость, сила, слава, — все въ Отцѣ носитъ на себѣ неизгладимую печать нерожденности, первоначальности, тогда какъ въ Сынѣ все производно. Или — говоря языкомъ скорѣе философскимъ нежели богословскимъ — тѣ же опредѣленія существа Божія, которыя въ Отцѣ мыслятся скорѣе какъ долженствующее, въ Сынѣ существуютъ актуально; что въ первомъ мыслимо какъ всесодержательное единство, открывается въ Сынѣ

---

[1]) Кромѣ in Joh. t. 13, 25 p. 234. 235 (стр. 273 пр. 5) выраженіе ἀγέννητος φύσις встрѣчается въ in Joh. t. 19, 1 p. 282; 525 (стр. 261 пр. 1). Противоположное выраженіе γεννητὴ φύσις см. in Joh. t. 2, 12 p. 71; 145 τῇ λοιπῇ παρ' αὐτὸν (τὸν Σωτῆρα) γεννητῇ φύσει. c. Cels. 2, 51 p. 426; 877. ἔθνος... ὑπερβὰν μὲν... πᾶσαν γενητὴν φύσιν, ἀναβαῖνον δὲ πρὸς τὴν ἀγένητον τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων ἀρχήν. c. Cels. 3, 34 p. 469; 96 t. ἃς (εὐχὰς) προσάγομεν αὐτῷ (τῷ ἐπὶ πᾶσι Θεῷ), ὡς διὰ μεταξὺ ὄντος τῆς τοῦ ἀγενήτου καὶ τῆς τῶν γεννητῶν πάντων φύσεως. c. Cels. 6, 17 p. 643; 1317. πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκος. Такимъ образомъ Оригенъ нерѣдко характеризуетъ природу указаніемъ на ея происхожденіе. Полную аналогію этому представляетъ слово «тварь»; въ немъ на первый планъ выступаетъ тотъ же моментъ, и однако же оно считается весьма характернымъ показателемъ особенностей природы извѣстнаго порядка существъ.

во всемъ многообразіи. Такимъ образомъ существенныя опредѣленія Отца и Сына, при тождествѣ ихъ по содержанію, различны въ томъ и другомъ по формѣ, и эта форма и есть тотъ элементъ, который дѣлаетъ свойства Отца и Сына несравнимыми, который даетъ Оригену основаніе представлять такъ, что Отецъ премудръ, но не есть Премудрость, которая есть Сынъ, Отецъ есть источникъ жизни, но не есть сама жизнь, ипостасно тождественная съ Сыномъ, Отецъ всемогущъ, но это всемогущество актуально существуетъ только въ Сынѣ.

Въ этомъ пунктѣ Оригенъ еще близокъ къ церковному воззрѣнію на отношеніе Лицъ къ существу. Каждое изъ Лицъ св. Троицы, мыслимое въ отдѣльности, есть совершенный Богъ; въ каждой изъ Ипостасей существо мыслится вполнѣ и всецѣло, со всѣми божескими опредѣленіями. Οὐσία и ὑπόστασις при этомъ условіи—такъ сказать—совпадаютъ и покрываются одно другимъ; „общее“ всецѣло содержится въ „частномъ“. Вмѣстѣ съ тѣмъ умъ, воля и прочія божескія свойства, хотя и тождественныя во всѣхъ Лицахъ, какъ опредѣленія существа, а не ипостаси,—имѣютъ индивидуальный характеръ, поскольку мыслятся какъ свойства одного опредѣленнаго Лица. Напр. творецъ міра есть Богъ, и въ твореніи проявились общія свойства и однако же различно по различію Ипостасей, — такъ, что Отецъ есть причина первоначальная, Сынъ—причина зиждительная и Св. Духъ—причина совершительная [1]).

Фактъ производности всѣхъ божественныхъ опредѣленій въ Сынѣ и Св. Духѣ и непроизводности въ Отцѣ, т. е. индивидуальный характеръ общихъ существенныхъ свойствъ въ каждой Ипостаси, не подвергается сомнѣнію ни Оригеномъ ни отцами церкви, но ихъ отношеніе къ этому факту различно. Другіе богословы, признавая тождество существа и всѣхъ его опредѣленій въ Отцѣ и Сынѣ,

---

[1]) Basil. M. de Spiritu s. c. 16 n. 38. ἐν δὲ τῇ τούτων κτίσει ἐννόησόν μοι τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν τῶν γινομένων, τὸν Πατέρα· τὴν δημιουργικὴν, τὸν Υἱόν· τὴν τελειωτικὴν, τὸ Πνεῦμα· ὥστε βουλήματι μὲν τοῦ Πατρὸς τὰ λειτουργικὰ πνεύματα ὑπάρχειν, ἐνεργείᾳ δὲ τοῦ Υἱοῦ εἰς τὸ εἶναι παράγεσθαι, παρουσίᾳ δὲ τοῦ Πνεύματος τελειοῦσθαι. Особенно значительно сродство представленія Оригена съ воззрѣніемъ Аѳанасія В. Ср. стр. 64 пр. 1.

тѣмъ самымъ допускаютъ возможность такой абстракціи, послѣ которой извѣстное божеское свойство, напр. благость, можетъ быть мыслимо какъ совершенно общее всѣмъ Лицамъ, такъ что человѣческій умъ не подмѣтитъ ни одной черты индивидуальности, ни одного оттѣнка, который указывалъ бы на то, что эта благость есть свойство напр. Сына, а не Отца [1]). Какъ видно, не такъ смотрѣлъ на эти личныя отмѣты Оригенъ. Признакъ нерожденности такъ тѣсно внутренно связанъ съ каждымъ свойствомъ Отца, что абстракція не можетъ идти такъ далеко; „благость Отца“, или „нерожденная благость“,—это одна, простая логическая величина, одно понятіе, не допускающее дальнѣйшаго анализа, и потому сужденіе: „это—благость Отца“ будетъ не синтетическимъ, а чисто аналитическимъ.

Все это предрѣшало отвѣтъ Оригена на вопросъ о равенствѣ Сына съ Отцемъ. Въ этомъ случаѣ богословствующая мысль должна принять одно изъ двухъ направленій: можно разсуждать или такъ:

Сынъ раждается отъ Отца — Своей причины, и такъ какъ все, что́ есть въ Отцѣ, есть и въ Сынѣ, то Онъ равенъ Отцу,—или же такъ:

Все, что есть въ Отцѣ, есть и въ Сынѣ; но такъ какъ Сынъ раждается отъ Отца—Своей причины, то Отецъ больше Сына.

Очевидно не логическое содержаніе той и другой формулы опредѣляетъ ихъ выводъ и выборъ между ними: и въ той и другой признается, что Сынъ имѣетъ все, что есть въ Отцѣ; что Отецъ есть причина Сына; что въ этомъ заключается нѣкоторое преимущество Отца предъ Сыномъ [2]). Отъ чисто субъективнаго взгляда богослова, отъ всего строя его мышленія, зависѣло опредѣлить значеніе и взаимное отношеніе элементовъ, входящихъ въ составъ того или другаго выраженія. Оригенъ въ вопросѣ о единосущіи придалъ

---

[1]) Cfr. s. Iren. adv. h. 2, 17, 4. Quod autem juvenius etc. (стр. 71 пр. 2).

[2]) Ср. стр. 47 пр. 3. Basil. M. epist. 38, 4 p. 118. ὁ δὲ ἐπὶ πάντων Θεὸς ἐξαίρετόν τι γνώρισμα τῆς ἑαυτοῦ ὑποστάσεως, τὸ Πατὴρ εἶναι, καὶ ἐκ μηδεμιᾶς αἰτίας ὑποστῆναι, μόνος ἔχει· καὶ διὰ τούτου πάλιν τοῦ σημείου καὶ αὐτὸς ἰδιαζόντως ἐπιγινώσκεται.

больше значенія различію Отца и Сына, чѣмъ Ихъ сходству, — формѣ, нежели содержанію: та же нерожденность, которая установила для Оригена несравнимость Отца и Сына, должна была рѣшить его выборъ въ пользу втораго изъ разсматриваемыхъ направленій.

Субординаціонизмъ Оригена есть субординаціонизмъ ипостасный, но—по особенностямъ его воззрѣнія — переходящій въ существенный. Во всякомъ случаѣ это — подчиненіе весьма тонкое, можно сказать—отрицающее не содержаніе догмата о единосущіи и равенствѣ Сына съ Отцемъ, а только его форму. Но можно ли сказать, что все различіе доктрины Оригена отъ церковнаго ученія заключается только въ этой формальной разности? что все содержаніе оригеновскаго субординаціонизма исчерпано въ словахъ: Отецъ потому выше Сына, что Сынъ есть рожденный, а Отецъ—нерожденный? Утвердительный отвѣтъ былъ бы слишкомъ поспѣшенъ Несомнѣнно, что таковъ основной, первоначальный смыслъ этого субординаціонизма,—мягкій, утонченный, съ слабымъ элементомъ отрицанія; дѣйствительно, въ своемъ воззрѣніи Оригенъ отправляется отъ факта нерожденности Отца и рожденности Сына; но этимъ еще не сказано, что оно не выходитъ за предѣлы этого факта. Къ чему Оригенъ приходитъ, это остается вопросомъ высокой важности. Понятія „рожденный“ и „нерожденный“ могли имѣть нѣсколько другой смыслъ въ ту эпоху, когда одинъ изъ послѣдовательнѣйшихъ мыслителей высказывалъ какъ саму собою разумѣющуюся мысль, что „рожденное всегда ниже рождающаго“, и считалъ ее достаточнымъ оправданіемъ того весьма существеннаго различія, которое онъ устанавливалъ между первымъ и вторымъ началомъ, — различія, съ нашей точки зрѣнія необъяснимаго изъ указаннаго основанія [1]). Этотъ историческій фактъ составляетъ одинъ изъ весьма сильныхъ поводовъ—въ сужденіи о системѣ Оригена не довольствоваться основнымъ, принципіальнымъ смысломъ содержащагося въ ней субординаціонизма, а прослѣдить его въ его частныхъ обнаруженіяхъ. На такое осторожное отноше-

[1]) Ср. стр. 37. 38.

ніе вызываетъ и самое существо субординаціонизма. Когда богословъ общій результатъ своего представленія объ отношеніи Отца и Сына выражаетъ въ положеніи: Сынъ равенъ Отцу и оно становится аксіомою, нормою для всѣхъ пунктовъ его ученія: то смыслъ его системы можетъ быть только самый высокій, и отклоненія отъ основнаго тона—лишь незначительныя. Содержаніе ученія о равенствѣ Отца и Сына отличается такою опредѣленностью, что можно признать, что богословъ, принявшій его за принципъ, сказалъ все. Но если основной тонъ системы выражается въ ученіи, что Отецъ больше Сына, то—какъ бы ни было высоко основное содержаніе этого воззрѣнія—богословъ, высказавшій этотъ принципъ, сказалъ еще слишкомъ мало: здѣсь важно не то только, какія мотивы привели богослова къ этому воззрѣнію едва ли не важнѣе самый фактъ, что оно стало руководящею аксіомою, наиболѣе энергично сознаваемымъ и вліятельнымъ понятіемъ въ цѣлой богословской системѣ. Отдавшись его руководству, постоянно прислушиваясь къ его основному тону, богословъ всего естественнѣе могъ развить въ себѣ болѣзненную воспріимчивость ко всѣмъ, какъ дѣйствительно даннымъ, такъ и воображаемымъ оттѣнкамъ различія между Отцемъ и Сыномъ и притупить отзывчивость на то, въ чемъ выражается Ихъ совершенное единство. Отецъ больше Сына, но лишь какъ раждающій Его, какъ Его начало. Это ограниченіе—существенно необходимое условіе, безъ котораго ограничиваемая мысль не можетъ быть и допущена; но богословъ не можетъ всегда выражать свое воззрѣніе на отношеніе Отца и Сына только въ этой общей формѣ, онъ долженъ воплотить свою мысль въ рядѣ частныхъ положеній, и здѣсь наступаетъ весьма опасный моментъ въ богословствованіи. Мысль, что Отецъ больше Сына, стала руководящимъ началомъ, a conditio sine qua non ея правильности предполагаетъ ея освѣщеніе только съ одной точки зрѣнія, которая не во всѣхъ частныхъ случаяхъ удобна и примѣнима. Но если—что вполнѣ вѣроятно—ограничиваемая аксіома сознавалась живѣе, чѣмъ ея необходимое ограниченіе, то въ отдѣльныхъ случаяхъ послѣднее могло оставаться совершенно въ тѣни, а дѣятельною оказаться только первая: богословъ стоялъ въ постоянной опасности расши-

рить смыслъ своего принципа, облечь его въ такія формы, которыя—при первоначальномъ его пониманіи—были для него по меньшей мѣрѣ неудобны. Такимъ образомъ высокое преимущество ученія о равенствѣ Отца и Сына какъ руководящаго начала состоитъ и въ томъ, что оно создаетъ для богослова— такъ сказать—ровную горизонтальную плоскость, на которой онъ можетъ держаться легко при всѣхъ видоизмѣненіяхъ своей мысли, всегда оставаясь на высотѣ своего умозрѣнія. Напротивъ мысль, что Отецъ больше Сына,—если ея основное содержаніе было опредѣлено тонко,—возводила субординаціониста на ту же высоту, но ставила его не на плоскогорьѣ, не на вершинѣ возвышенности, но на покатости, такъ что онъ оставался въ непрерывной борьбѣ съ тяготѣніемъ къ низу, въ постоянной опасности спуститься ниже своего первоначальнаго взгляда, и лишь при особенномъ напряженіи мышленія могъ держаться на той высотѣ, на которой такъ свободно и непоколебимо стоялъ тотъ, кто исходилъ изъ принципа равенства Отца и Сына.

Слѣдовательно, чтобы судить о смыслѣ ученія Оригена о второмъ Лицѣ св. Троицы, необходимо разсмотрѣть частнѣйшіе его пункты, прослѣдить въ нихъ обнаруженія субординаціонизма. Тогда будетъ видно, не темнѣетъ ли это достаточно чистое и тонкое въ своемъ исходѣ воззрѣніе въ своемъ дальнѣйшемъ теченіи отъ примѣси элементовъ болѣе грубыхъ, и имѣетъ ли устанавливаемое имъ превосходство Отца надъ Сыномъ оттѣнковъ количественнаго характера.

Разсмотримъ ученіе Оригена о бытіи и божествѣ Сына, Его благости, совершенствахъ Его воли и вѣдѣнія, вопросъ о поклоненіи Отцу и Сыну и нѣкоторыя другія менѣе значительныя подробности.

Ученіе о бытіи Сына представляло для Оригена особенныя затрудненія. Здѣсь всего естественнѣе должно было отразиться личное различіе между Отцемъ и Сыномъ. Если Богъ Отецъ есть Самосущій, носящій въ Себѣ Самомъ всю полноту бытія, во всемъ опредѣляющій Самъ Себя, самодовлѣющій; то, по идеѣ равенства

Сына съ Отцемъ, всѣ эти опредѣленія слѣдуетъ перенести и на Сына. Но въ такомъ случаѣ необходимо согласить два положенія, повидимому взаимно себя исключающія:

Сынъ имѣетъ бытіе какъ Самосущій [1]),—и

Сынъ имѣетъ бытіе отъ Отца.

Эти положенія приводятся къ соглашенію или посредствомъ строгаго различенія существа отъ ипостаси [2]) или—еще вѣрнѣе—посредствомъ другаго толкованія слова „самобытность". Коль скоро оно имѣетъ смыслъ не столько бытія отъ самого себя, сколько бытія въ самомъ себѣ, — выставляетъ на первый планъ не моментъ независимости отъ причины, а интенсивность внутренняго содержанія самаго бытія [3]), названіе „Самосущій" вполнѣ приложимо къ Сыну, потому что „какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ, такъ и Сыну далъ имѣть жизнь въ Самомъ Себѣ" [4]).

---

[1]) Aseität.

[2]) Греческое слово «ὑπόστασις» въ этомъ отношеніи чрезвычайно выразительно: коль скоро задаются вопросомъ о бытіи (ὕπαρξις = ὑπόστασις) Отца или Сына, ставятъ вопросъ уже объ Ихъ ипостаси (ὑπόστασις, не οὐσία). Ср. Basil. M. adv. Eunom. l. 1, 15 (стр. 283 пр. 1). Въ такомъ случаѣ слово «αὐτοουσία» въ примѣненіи къ Богу получаетъ тотъ лишь отрицательный смыслъ, что Богъ не получилъ бытія ни отъ кого другаго, ни отъ чего, что̀ не Богъ.

[3]) Напр. самъ Оригенъ называетъ Сына Αὐτολόγος, αὐτοαλήθεια и т. п. конечно не въ томъ смыслѣ, что Онъ есть Λόγος ἐξ ἑαυτοῦ ὤν, ἀλήθεια ἐξ αὐτῆς οὖσα.

[4]) Это послѣднее объясненіе встрѣчается у отцевъ церкви. Cyrilli alex. thesaur. de s. Trin. c. 14 p. 142; 237. τὸ [Joh. 5, 26] τὴν ἀπαράλλακτον ὁμοιότητα δεικνύει σαφῶς, ἣν ἔχει πρὸς τὸν γεννήσαντα. Ἔχει γὰρ οὕτω [p. 140. καὶ οὐχ ἑτέρως] τὴν ζωὴν, ὥσπερ καὶ ὁ Πατὴρ [τουτέστιν, ἐν ἑαυτῷ, δι' οὗ τὸ οὐσιωδῶς σημαίνεται], φυσικὴν δηλονότι καὶ οὐσιώδη. Τὸ δὲ, δέδωκε, προσθεὶς, τὴν ἐξ αὐτοῦ φυσικήν τε καὶ οὐσιώδη σημαίνει πρόοδον. Augustin. sermo 64 (l. c. ap. Petav. p. 342). genuit Filium, qui haberet vitam [non participando, sed] in semetipso, non fieret vitae particeps, sed ipse vita esset... Non enim nos habemus vitam in nobis ipsis, sed in Deo nostro.—О трудности разсматриваемаго вопроса говоритъ уже то, что задававшіеся имъ богословы приходятъ къ различнымъ мнѣніямъ. Шаффъ думаетъ, что самобытность принадлежитъ только Отцу (Gesch. d. alt. K. Lpz. 1867. S. 974. er (der Vater) ist das göttliche Ursubject, dem allein Aseität zukommt), Штауденмайеръ полагаетъ, что это опредѣленіе преимущественно свойственно Отцу, хотя чрезъ это не исключается приложимость его и къ другимъ Лицамъ (Staudenmaier, Die christliche Dogmatik. Freiburg im Breisgau. 1844. II, 508. Auf dem Vater

Оригенъ не могъ сдѣлать строгаго разграниченія между οὐσία и ὑπόστασις, которыя онъ смѣшивалъ, и, сколько извѣстно [1]), не воспользовался въ полной мѣрѣ смысломъ приведенныхъ словъ евангелія. Зависимость Сына по бытію отъ Отца, не имѣя противовѣса въ ученіи о самобытности Его, поставлена у Оригена довольно рѣзко. Только Отца онъ называетъ вседовольнымъ въ отличіе отъ Сына. Вѣчно раждаясь отъ Отца, Сынъ вѣчно получаетъ отъ Него Свое бытіе, какъ бы пищу [2]). Далѣе, названіе „Сущій“ Оригенъ; кажется, относитъ спеціально къ Отцу [3]), и это довольно понятно: въ опредѣленіе этого имени Ори-

---

liegt daher der geschärftere Accent der göttlichen Aseität ohne desswegen diese ihm allein zuzuschreiben und darum den, andern göttlichen Personen zu entziehen).

[1]) Въ in Matth. t. 12, 9 (стр. 198 пр. 1) Оригенъ, правда, называетъ Сына αὐτοζωὴ, но безъ яснаго отношенія къ Іоанн. 5, 26. Комментарій на это мѣсто утраченъ въ томахъ 14—18. Въ in Joh. t. 20, 33 p. 368; 677 Оригенъ пользуется этимъ текстомъ по поводу Іоанн. гл. 8, 52. 53, но ставитъ логическое удареніе всецѣло на словѣ «далъ». «Оживотворившій умершихъ не Самъ сдѣлалъ Себя такимъ (οὐχ ἑαυτὸν ποιήσας τοιοῦτον), но получилъ это отъ Отца (ἀλλ' ἀπὸ τοῦ Πατρὸς λαβών). Ибо какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ, такъ далъ имѣть жизнь въ Самомъ Себѣ и Сыну [Іоанн. 5, 26; въ греческомъ текстѣ удержано обыкновенное расположеніе словъ], не могущему отъ Себя творить ничего (Іоанн. 5, 19).

[2]) in Joh. t. 13, 34 p. 244; 457. 460. «У Меня есть пища, которой вы не знаете» (Іоанн. 4, 32). Καὶ οὐκ ἄτοπόν γε λέγειν μὴ μόνον ἀνθρώπους καὶ ἀγγέλους ἐνδεεῖς εἶναι τῶν νοητῶν τροφῶν, ἀλλὰ καὶ τὸν Χριστὸν τοῦ Θεοῦ· καὶ αὐτὸς γὰρ, ἵν' οὕτως εἴπω, ἐπισκευάζεται ἀεὶ ἀπὸ τοῦ Πατρὸς τοῦ μόνου ἀνενδεοῦς καὶ αὐτάρκους αὐτῷ. Λαμβάνει δὲ τὰ βρώματα ὁ μὲν πολὺς τῶν μαθητευομένων ἀπὸ τῶν μαθητῶν Ἰησοῦ... οἱ δὲ μαθηταὶ ἀπ' αὐτοῦ Ἰησοῦ (cfr. Joh. c. 6, 11)... ὁ δὲ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τοῦ Πατρὸς μόνου λαμβάνει τὰ βρώματα, οὐ διά τινος. Οὐκ ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα τρέφεσθαι λέγειν. Cfr. de princ. 1, 2, 2 p. 54; 121. unigeniti Filii sui ex ipso quidem nati, et quod est ab ipso trahentis.

[3]) de princ. 1, 3, 5 p. 62; 150 (ex ep. Just. ad Men.). ὅτι ὁ μὲν Θεὸς καὶ Πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι· ὧν γάρ ἐστιν· ἐλάττων δὲ πρὸς τὸν Πατέρα ὁ Υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ Πατρός. n. 6 p. 62; 151. omnes qui rationabiles sunt, Verbi, id est rationis participes sunt, et per hoc velut quaedam semina insita sibi gerunt sapientiae et justitiae, quod est Christus. Ex eo autem qui vere est, qui dixit per Moysem (Exod. 3, 14). «Ego sum qui sum», omnia quaecumque sunt participant: quae participatio Dei Patris pervenit in omnes.

генъ ввелъ признакъ самобытности [1]). Наконецъ Оригенъ сдѣлалъ даже попытку отнести исключительно къ Отцу слова апостола: „Единый имѣющій безсмертіе“, мотивируя свою мысль тѣмъ, что „и Самъ Христосъ не имѣлъ безсмертія Отца, ибо за всѣхъ вкусилъ смерть“ [2]). Конечно, смерть свойственна человѣческой природѣ Христа [3]); но было бы слишкомъ странно, еслибы, приписывая одному Отцу жизнь безусловно неизмѣнную, Оригенъ противопоставлялъ этой неизмѣнности только естественную измѣняемость Христа какъ истиннаго человѣка и Его смерть не считалъ нисколько характеристичною и для самаго божества Его. Болѣе вѣроятно, что Оригенъ предполагалъ какой-то тончайшій оттѣнокъ различія между Отцемъ и Сыномъ, которое позволяло считать смерть вочеловѣчившейся жизни менѣе разительнымъ противорѣчіемъ, чѣмъ то contradictio in adjecto, какимъ была бы смерть Самого Сущаго Отца, еслибы Онъ вочеловѣчился [4]).

Въ другихъ мѣстахъ Оригенъ даетъ самое возвышенное понятіе о бытіи Сына, называя Его началомъ чистой, безпримѣсной жизни [5]), вѣчною жизнію, саможизнію [6]); но такъ какъ въ подобныхъ случаяхъ имѣется въ виду отношеніе Слова къ другимъ существамъ, разумѣется, что Сынъ есть начало жизни *для другихъ*,—то все это недостаточно нейтрализуетъ слабыя стороны воззрѣнія въ его цѣломъ и не восполняетъ ограниченія бытія Сына по отношенію къ Его самодостаточности.

---

[1]) in Reg. h. 1, 11 (стр. 197 пр. 3).

[2]) in Joh. t. 2, 11 p. 71; 145 (стр. 198 пр. 2); затѣмъ Оригенъ продолжаетъ: Καὶ τί διστάζομεν περὶ τῶν λοιπῶν, ὅτε οὐδὲ ὁ Χριστὸς ἔσχε τὴν τοῦ Πατρὸς ἀθανασίαν; ἐγεύσατο γὰρ ὑπὲρ παντὸς θανάτου.

[3]) c. Cels. 4, 14 p. 510; 1045. μένων γὰρ τῇ οὐσίᾳ ἄτρεπτος συγκαταβαίνει. n. 15 p. 511; 1048. εἰ δὲ καὶ σῶμα θνητὸν καὶ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀναλαβὼν ὁ ἀθάνατος Θεὸς Λόγος, δοκεῖ τῷ Κέλσῳ ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι· μανθανέτω, ὅτι ὁ Λόγος οὐσίᾳ μένων Λόγος, οὐδὲν μὲν πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχή· συγκαταβαίνων δ' ἔσθ' κ. τ. λ. (стр. 280 пр.).

[4]) Ср. воззрѣніе Тертулліана (стр. 95. 96).

[5]) in Joh. t. 1, 28 p. 31; 73. κυρίως τῆς εἰλικρινοῦς... ζωῆς ἡ ἀρχή.

[6]) in Joh. 13, 3 (стр. 279 пр. 1).

Сравнительно съ другими пунктами богословія Оригена едва ли не самую громкую извѣстность пріобрѣло его своеобразное воззрѣніе на божество Сына. Этотъ взглядъ высказанъ Оригеномъ въ одномъ мѣстѣ въ формѣ связнаго цѣлаго [1]).

---

[1]) in Joh. t. 2 n. 1 p. 49; 105. πρὸς μὲν τοὺς ἀνθρώπους... ὁ Λόγος γίνεται. πρὸς δὲ τὸν Θεὸν οὐ γίνεται, ὡς πρότερον οὐκ ὢν πρὸς αὐτόν· παρὰ δὲ τὸ [=sed eo quod] ἀεὶ συνεῖναι τῷ Πατρὶ λέγεται· «Κ. ὁ Λ. ἦν πρὸς τ. Θ.» οὐ γὰρ ἐγένετο πρὸς τὸν Θεὸν, καὶ ταυτὸν ῥῆμα τὸ «ἦν» τοῦ Λόγου κατηγορεῖται, ὅτι ἐν ἀρχῇ ἦν καὶ ὅτε πρὸς τὸν Θεὸν ἦν, οὔτε ἀρχῆς χωριζόμενος οὔτε τοῦ Πατρὸς ἀπολειπόμενος... οὔτε ἀπὸ τοῦ μὴ τυγχάνειν πρὸς τὸν Θεὸν ἐπὶ τῷ πρὸς τὸν Θεὸν εἶναι γινόμενος... Ἐπεὶ τοίνυν παρετηρήσαμέν τε οὐ τὴν τυχοῦσαν διαφορὰν τοῦ, «ἐγένετο» πρὸς τὸ «ἦν», προσθήσομεν [col. 108] ὅτι ἐν μὲν τῷ πρὸς τοὺς προφήτας γίνεσθαι φωτίζει τοὺς προφήτας... πρὸς δὲ τὸν Θεὸν τὸ Θεός ἐστι [sic] τυγχάνων ἀπὸ τοῦ εἶναι πρὸς αὐτόν. Καὶ τάχα τοιαύτην τινὰ τάξιν ὁ Ἰωάννης ἐν τῷ λόγῳ ἰδὼν οὐ προέταξε τὸ, Θεὸς ἦν ὁ Λόγος, τοῦ, Καὶ ὁ Λ. ἦν πρὸς τ. Θ... διὰ τοῦτο, ἵνα δυνηθῇ ἀπὸ τοῦ πρὸς τὸν Θεὸν εἶναι ὁ Λόγος νοηθῆναι γινόμενος Θεὸς, λέγεται· Καὶ ὁ Λ. ἦν π. τ. Θ., ἔπειτα, Καὶ Θ. ἦν ὁ Λόγος.

n. 2. p. 50. Πάνυ δὲ παρατετηρημένως, καὶ οὐχ ὡς ἑλληνικὴν ἀκριβολογίαν οὐκ ἐπιστάμενος, ὁ Ἰωάννης ὅπου μὲν τοῖς ἄρθροις ἐχρήσατο, ὅπου δὲ ταῦτα ἀπεσιώπησεν, ἐπὶ μὲν τοῦ Λόγου προστιθεὶς τὸ, ὁ, ἐπὶ δὲ τῆς Θεός προσηγορίας ὅπου μὲν τιθεὶς, ὅπου δὲ διαιρῶν. Τίθησι μὲν γὰρ τὸ ἄρθρον, ὅτε ἡ Θεός ὀνομασία ἐπὶ τοῦ ἀγενήτου τάσσεται τῶν ὅλων αἰτίου· σιωπᾷ δὲ αὐτὸ, ὅτε ὁ Λόγος Θεὸς ὀνομάζεται. Ὡς δὲ διαφέρει κατὰ τούτους τοὺς τόπους ὁ Θεός και Θεός, οὕτως μήποτε διαφέρῃ ὁ Λόγος καὶ λόγος. Ὃν τρόπον γὰρ ὁ ἐπὶ πᾶσι Θεὸς ὁ Θεός, καὶ οὐχ ἁπλῶς Θεός, οὕτως ἡ πηγὴ τοῦ ἐν ἑκάστῳ τῶν λογικῶν λόγου, ὁ Λόγος, τοῦ ἐν ἑκάστῳ λόγου οὐκ ἂν κυρίως ὁμοίως τῷ πρώτῳ ὀνομάσθέντος καὶ λεχθέντος, ὁ Λόγος. Καὶ τὸ πολλοὺς κ. τ. λ... δύναται [col. 109; стр. 113 пр. 1]. Δεκτέον γὰρ αὐτοῖς, ὅτι τότε μὲν αὐτόθεος ὁ Θεός ἐστι, διόπερ καὶ ὁ Σωτὴρ φησιν ἐν τῇ πρὸς τὸν Πατέρα εὐχῇ· Ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν· πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος [sic] μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητός θεοποιούμενον οὐχ ὁ Θεὸς, ἀλλὰ Θεὸς κυριώτερον ἂν λέγοιτο, ᾧ πάντως ὁ Πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν Θεὸν εἶναι, σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτὸν (cfr. de pr. 1, 2, 2 p. 54: quod est ab ipso trahentis) [p. 51], ἔστι τιμιώτερος τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτὸν θεοῖς, ὧν ὁ Θεὸς Θεός ἐστι, κατὰ τὸ λεγόμενον (Ps. 49, 1). Θεὸς θεῶν Κύριος ἐλάλησε, καὶ ἐκάλεσε τὴν γῆν, διακονήσας τὸ γενέσθαι θεοῖς, ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀρύσας εἰς τὸ θεοποιηθῆναι αὐτοὺς ἀφθόνως, κἀκείνοις κατὰ τὴν αὐτοῦ χρηστότητα μεταδιδούς. Ἀληθινὸς οὖν Θεὸς ὁ Θεός· οἱ δὲ κατ' ἐκεῖνον μορφούμενοι θεοὶ, ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου. Ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν Θεόν ἐστι Λόγος, ὃς ἐν ἀρχῇ ἦν τῷ εἶναι πρὸς τὸν Θεὸν ἀεὶ μένων Θεὸς, οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἐσχηκὼς, εἰ μὴ πρὸς τὸν Θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας Θεὸς, εἰ μὴ παρέμεινε τῇ ἀδιαλείπτῳ θεᾷ τοῦ πατρικοῦ βάθους. n. 3. Ἀλλ' ἐπεὶ εἰκὸς προσκόψειν τινὰς τοῖς εἰρημένοις, ἑνὸς μὲν ἀληθινοῦ Θεοῦ τοῦ Πατρὸς ἀπαγγελλομένου, παρὰ δὲ τὸν ἀληθινὸν Θεὸν θεῶν πλειόνων τῇ μετοχῇ τοῦ Θεοῦ γινομένων, εὐλαβουμένους τὴν τοῦ πᾶσαν κτίσιν ὑπερέχοντος δόξαν ἐξισῶσαι τοῖς λοιποῖς τῆς Θεός προσηγορίας τυγχάνουσι, πρὸς τῇ ἀποδεδομένῃ διαφορᾷ, καθ' ἣν ἐφάσκομεν πᾶσι τοῖς λοιποῖς θεοῖς διάκονον εἶναι τῆς

Сближая выраженія: „въ началѣ было (ἦν) Слово“ и „было (ἐγένετο) слово Господне къ Іереміи“ и т. п. и указавъ на различіе смысла глаголовъ ἦν и ἐγένετο, изъ которыхъ послѣдній даетъ мысль о временномъ посѣщеніи, а первый о вѣчномъ пребываніи Слова у Бога, Оригенъ замѣчаетъ, что и самый порядокъ трехъ положеній, которыми св. Іоаннъ начинаетъ свое евангеліе,—можетъ быть, отвѣчаетъ внутренней связи самыхъ фактовъ. Евангелистъ не поставилъ предложенія („аксіомы“): „Слово было Богъ“ прежде предложенія: „И Слово было у Бога“, но сказано сперва: „И Слово было у Бога“, а потомъ: „И Слово было Богъ“, для того, чтобы дать понять, что Слово становится Богомъ (γινόμενος Θεός) вслѣдствіе (ἀπὸ) того, что Оно у Бога“.

„Чрезвычайно осторожно и не безъ знанія греческой точности въ выраженіи Іоаннъ гдѣ воспользовался членами, а гдѣ и опустилъ ихъ. Именно онъ ставитъ членъ „ὁ“ при словѣ „Λόγος“, а при имени „Θεὸς“ то ставитъ членъ, то опускаетъ его для различенія. Такъ онъ полагаетъ членъ, когда имя „Θεός“ относится къ нерожденному Виновнику всего, а опускаетъ его, когда Богомъ называется Слово. И какъ въ этихъ мѣстахъ различается ὁ Θεὸς и Θεός, такъ же, быть можетъ, различается ὁ Λόγος и λόγος; ибо какъ сущій надъ всѣмъ Богъ—ὁ Θεός, а не просто Θεός, такъ источникъ разума (λόγος) въ каждомъ изъ разумныхъ существъ—ὁ Λόγος, тогда какъ присущій каждому разумъ нельзя было бы назвать ὁΛόγος, Словомъ въ собственномъ смыслѣ, подобно первому“. Здѣсь лежитъ возможность разрѣшенія того, что смущаетъ многихъ, желающихъ быть боголюбивыми, которые, опасаясь впасть въ двубожіе, впадаютъ въ ложныя и нечестивыя ученія, т. е. отрицаютъ или ипостасное различіе Сына отъ Отца, или же божество Сына. „Такимъ людямъ слѣдуетъ сказать, что

θεότητος τὸν Θεὸν Λόγον, καὶ ταύτην παραστατέον· ὁ γὰρ ἐν ἑκάστῳ λόγος τῶν λογικῶν τοῦτον τὸν λόγον ἔχει πρὸς τὸν ἐν ἀρχῇ Λόγόν πρὸς τὸν Θεὸν ὄντα Λόγον Θεὸν, ὃν ὁ Θεὸς Λόγος πρὸς τὸν Θεόν· ὡς γὰρ αὐτόθεος, καὶ ἀληθινὸς Θεὸς ὁ Πατὴρ πρὸς εἰκόνα, καὶ εἰκόνας τῆς εἰκόνος, διὸ καὶ κατ' εἰκόνα λέγονται εἶναι οἱ ἄνθρωποι, οὐκ εἰκόνες, αὕτως ὁ αὐτὸς Λόγος πρὸς τὸν ἐν ἑκάστῳ λόγον. Ἀμφότερα γὰρ πηγῆς ἔχει χώραν· ὁ μὲν Πατὴρ θεότητος, ὁ δὲ Υἱὸς λόγου.

въ такомъ случаѣ (τότε) ὁ Θεός есть Самобогъ (Αὐτόθεος), — почему и Спаситель говоритъ въ молитвѣ къ Отцу: „да знаютъ Тебя, единаго истиннаго Бога“, — все же (остальное), кромѣ Самобога, обожествляемое причастіемъ божества Его, въ болѣе точномъ смыслѣ слѣдовало бы называть не ὁ Θόες, но Θεός, и при этомъ (ᾧ) Перворожденный всей твари,—какъ первый обожествившійся (σπάσας τῆς θέοτητος εἰς ἑαυτόν) чрезъ существованіе (τῷ... εἶναι) у Бога, — внѣ всякаго сомнѣнія славнѣе прочихъ боговъ, Богъ которыхъ есть ὁ Θεός, по слову писанія: „Богъ боговъ, Господь возглаголалъ и призвалъ землю“,—потому славнѣе, что Онъ послужилъ къ тому, что они стали богами, неоскудно почерпнувъ отъ Бога къ ихъ обожествленію и удѣляя имъ по Своей милости. Итакъ истинный Богъ — ὁ Θεὸς, а тѣ, которые образуются по Его подобію,—θεοὶ, какъ образы прототипа. Но въ свою очередь первоначальный, первоотпечатлѣвшійся образъ многихъ образовъ есть сущее у Бога Слово, которое, вслѣдствіе того (τῷ), что Оно у Бога, было въ началѣ (и) всегда остается Богомъ; Оно не было бы тѣмъ, что̀ Оно есть, еслибы не было у Бога,и не пребыло бы Богомъ, если не пребыло въ непрестанномъ созерцаніи глубины Отца“.

„Но нѣкоторыхъ вѣроятно оскорбитъ то, что мы сказали: коль скоро единымъ истиннымъ Богомъ признается Отецъ, а кромѣ истиннаго Бога многіе становятся богами чрезъ причастіе въ Богѣ; то эти люди опасаются (какъ бы имъ не) уравнить славы превосходящаго всю тварь съ прочими, имѣющими названіе „Богъ“ (Θεός). Въ такомъ случаѣ къ указанному уже нами различію, именно тому, что Богъ Слово служитъ къ обожествленію прочихъ боговъ, — нужно прибавить и слѣдующее: разумъ (λόγος), присущій каждому изъ разумныхъ существъ, имѣетъ такое же отношеніе къ сущему въ началѣ у Бога Богу Слову, какое Богъ Слово (ὁ Θεὸς Λόγος) къ Богу (τὸν Θεὸν); ибо какъ Самобогъ и истинный Богъ Отецъ относится къ образу и образамъ образа,... такъ Само Слово къ присущему каждому разуму. Ибо оба Они имѣютъ значеніе (χώραν) источника, Отецъ—божества, а Сынъ—разума“.

Взаимное отношеніе Отца и Сына между Собою и Ихъ отношеніе къ другимъ существамъ Оригенъ поясняетъ такою схемою: онъ для примѣра дѣлитъ и область божественнаго и область разумовъ на четыре степени и размѣщаетъ ихъ такъ:

Въ порядкѣ божествъ:	Въ порядкѣ разумовъ:
a) Богъ боговъ.	a) Богъ Слово.
b) Богъ Слово.	b) То же Слово, но ставшее плотію.
c) Просто боги, но дѣйствительно причастные божеству.	c) Λόγοι, дѣйствительно причастные Слову.
d) Такъ называемые боги, которые въ дѣйствительности не боги, — не боги боги, οὐ θεοὶ θεοί.	d) Такъ называемые λόγοι, которые въ дѣйствительности не λόγοι,—ἄλογοι λόγοι.

Въ мірѣ человѣческомъ этимъ степенямъ соотвѣтствуютъ различные классы представителей религіи и вѣдѣнія.

a) Покланяющіеся Отцу всѣхъ.	a) Причастные Слову какъ Богу (напр. Осія, Іеремія и др., къ которымъ было Слово Господне).
b) Все поставившіе въ Спасителѣ, признающіе Его за Отца.	b) Тѣ, которые ничего не знаютъ, кромѣ І. Христа и притомъ распятаго [1]) (большинство считающихся вѣрующими).
c) Звѣздопоклонники.	c) Приверженцы болѣе возвышенныхъ системъ философіи.
d) Идолопоклонники (кумиропоклонники).	d) Отвергающіе провидѣніе; утилитаристы и эвдемонисты.

Разсмотримъ частные пункты этого классическаго мѣста въ системѣ Оригена.

Здѣсь Оригенъ затрогиваетъ между прочимъ вопросъ объ отношеніи троичности Лицъ къ единству Божества, касается самой-

[1]) 1 Кор. 2, 2.

основы монархіанства. Оригенъ приступаетъ къ дѣлу не какъ полемистъ, но какъ гармонистъ: не вдаваясь въ доказательства дѣйствительности ипостаснаго различія Отца отъ Сына, предполагая ипостасное бытіе Ихъ какъ данное, Оригенъ беретъ на себя только самую трудную часть задачи, хочетъ „разрѣшить“ то, что̀ такъ смущало монархіанъ, указать точку зрѣнія, съ которой мирится троичность и единство Божества. Можно было ожидать, что Оригенъ съ особенною полнотою и ясностію изложитъ ученіе о единствѣ если не существа, то божества Отца и Сына: на дѣлѣ оказывается иное.

Когда эту задачу рѣшалъ Тертулліанъ, онъ поставилъ монархіанамъ на видъ фактъ единосущія Отца, Сына и Св. Духа. „Какъ будто всѣ Они не будутъ единымъ (unus) (уже вслѣдствіе того одного), что всѣ Они изъ одного,—вслѣдствіе, то есть, единства существа“ [1]). Единство источнаго начала всей Троицы и обусловленное имъ единство существа всѣхъ трехъ Лицъ, — вотъ что рѣшало для Тертулліана вопросъ, поднятый монархіанами. Монархія, истинный монотеизмъ въ христіанскомъ ученіи, остается во всей силѣ, потому что всѣ три Лица — одинъ Богъ. Такъ можно формулировать рѣшеніе вопроса, предлагаемое Тертулліаномъ.

Иначе рѣшаетъ эту задачу Оригенъ. „Имъ (монархіанамъ) должно сказать, что въ такомъ случаѣ ὁ Θεός есть Самобогъ,— почему и Спаситель говоритъ въ молитвѣ къ Отцу: „да знаютъ Тебя, единаго истиннаго Бога“; а все остальное, за исключеніемъ Самобога, обожествляемое причастіемъ божества Его, слѣдовало бы точнѣе называть не „ὁ Θεός“, а „Θεός“. Не искажая буквальнаго смысла этой тирады, нельзя отрицать весьма серьезнаго различія этой формулы рѣшенія монархіанскаго вопроса отъ той, которая предложена Тертулліаномъ. Оригенъ ссылается не на фактъ единства существа, даже не на фактъ единства источнаго начала всего божественнаго [2]), а на тотъ фактъ, что только одно боже-

[1]) Стр. 101 пр. 1.

[2]) Нѣтъ возможности утверждать, что логическое удареніе во второй половинѣ приведенной тирады падаетъ именно на слово «Его», т. е. что Оригенъ

ственное Лице, одна Ипостась, есть Богъ въ абсолютномъ смыслѣ. Когда рѣчь идетъ о монархіи, о единомъ Богѣ, то имѣютъ въ виду Бога въ истинномъ, собственномъ смыслѣ, Бога какъ ὁ Θεὸς; но такъ нельзя назвать ни Сына ни Св. Духа; слѣдовательно фактъ Ихъ ипостаснаго различія отъ Отца нисколько не противорѣчитъ единству Божества. Богъ въ абсолютномъ смыслѣ есть только Отецъ, а Отецъ дѣйствительно только одинъ. Рѣшеніе вопроса Оригеномъ можно поэтому формулировать такъ: монотеизмъ въ христіанскомъ ученіи остается во всей силѣ, потому что только одно Лице въ Троицѣ, именно Отецъ, есть Богъ въ собственномъ смыслѣ, есть ὁ Θεός.

Пріемъ Оригена,—какъ ни кажется на первый взглядъ оригинальною эта попытка—утвердить единство Божества на фактѣ различія божества трехъ Лицъ, — не представляетъ въ сущности ничего самобытнаго: Оригенъ идетъ по пути, проложенному монархіанами динамистами. Эти послѣдніе, чтобы избавиться отъ труднаго вопроса, составляютъ такое представленіе о Сынѣ, что Онъ перестаетъ быть для нихъ Богомъ, оказывается внѣ сферы божественнаго въ строгомъ смыслѣ. Оригенъ, чтобы рѣшить тотъ же трудный вопросъ, вводитъ въ содержаніе понятія „Богъ“ нѣсколько лишнихъ признаковъ и чрезъ это съуживаетъ объемъ его,— образуетъ такое представленіе о божествѣ Отца, что Сынъ не мыслится въ области абсолютно-божественнаго. Такимъ образомъ методъ Оригена въ основныхъ чертахъ тотъ же, что и у динамистовъ: онъ смягчилъ ихъ пріемы, но не измѣнилъ ихъ существенно. Оттого и рѣшеніе вопроса, предлагаемое Оригеномъ, по формѣ такъ близко къ ученію динамистовъ: тѣ полагали, что христіанство есть монотеизмъ, потому что оно учитъ, что есть только одно божественное Лице, одинъ Богъ; для Оригена чисто монотеистическое содержаніе христіанства находитъ свое вы-

---

хочетъ сказать: «все остальное, обожествляемое причастіемъ Его божества,— не чьего либо другаго, а именно Его, — слѣдовало бы называть не ὁ Θεὸς, а Θεός». Доходящая до абсурда странность такого толкованія очевидна. Слѣдовательно Оригенъ подчеркиваетъ здѣсь именно ту мысль, что ни что кромѣ Самобога, ни Самъ Сынъ, не можетъ называться ὁ Θεός. Cfr. n. 2 (стр. 293 пр. 1).

раженіе въ ученіи, что есть только одно абсолютно божественное Лице, одинъ ὁ Θεος. Съ этой стороны различіе между тѣмъ и другимъ воззрѣніемъ слишкомъ тонко и нерѣшительно. Что предложенное Оригеномъ рѣшеніе вопроса неправильно, что оно даже не имѣетъ никакой цѣнности, это едва ли нуждается въ доказательствахъ: рѣшать такимъ образомъ задачу значитъ просто обходить ее.

Въ общемъ, формально, воззрѣніе Оригена на божество Отца и Сына ошибочно. Разсмотримъ частные элементы въ содержаніи этого ученія. Какіе признаки въ божествѣ того и другого Лица сдѣлали для Оригена возможною такую постановку задачи, что, отрицая воззрѣніе динамистовъ, онъ удерживаетъ ихъ точку зрѣнія? Представляетъ ли ученіе Оригена совершенно чистое содержаніе, облеченное въ несоотвѣтственную форму?

На послѣдній вопросъ нѣкоторые отвѣчаютъ отрицательно, и обращаютъ вниманіе прежде всего на то, что Оригенъ не хочетъ называть Сына истиннымъ Богомъ [1]), и полагаютъ, что чрезъ это Оригенъ становится явнымъ противникомъ никейскаго символа вѣры. Дѣйствительно Оригенъ не прилагаетъ къ Сыну названія ἀληθινός Θεός [2]); но и въ символѣ „постановленій апостольскихъ“ „истиннымъ Богомъ“ называется только Отецъ. Съ формальной стороны Оригенъ правъ: онъ держится выраженій, освященныхъ церковнымъ употребленіемъ [3]). Но отсюда же видно и то, что названіе „истин-

[1]) Petav. p. 25. Hac in tota disputatione, in qua stupor cum impietate certat, palmare illud est sacrilegium, quod et Filium Dei verum dici Deum non patitur et inter factos Deos numerat, ac Verbum, i. e. Λόγον ita comparari cum creaturis affirmat quemadmodum cum Λόγῳ ipso summus ac verus Deus. Ut ab relinquarum creaturarum consortio nihil Dei Filium praeter excellentiam quandam potiorem, vindicet; quae fuit postea trita arianorum usu naenia.

[2]) Въ in Matth. t. 12, 39 p. 560; 1072 Отецъ называется ἀληθινὸς μόνος Θεός въ отличіе отъ Сына, абсолютнаго Слова (αὐτολόγος). in Isaiam p. 105; 218 (ex apol. Pamph.). Sed nobis unus est Deus Pater ex quo omnia, unus est ergo verus Deus qui, ut ita dixerim, praestator est deitatis, et unus Christus factor christorum. Нѣкоторое колебаніе въ употребленіи этого выраженія Оригенъ обнаруживаетъ въ sel. in Ps. 17, 31 p. 611; 1236. Ὅτι τίς Θεὸς πλὴν τοῦ Κυρίου; καὶ τίς Θεὸς πλὴν τοῦ Θεοῦ ἡμῶν; Κατὰ τοῦτο τὸ σημαινόμενον, μόνος Θεός ἐστιν ἀληθινός ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ, εἰ μὴ ἄρα τὸ τίς, ἐπὶ τοῦ σπανίου πολλάκις κείμενον, ἐπὶ τὸν Μονογενῆ ἀνοίσομεν.

[3]) См. стр. 9 пр. 1. Этотъ символъ въ данномъ случаѣ особенно важенъ

ный Богъ“ можетъ имѣть смыслъ нетождественный съ тѣмъ, въ какомъ оно употребляется въ никейскомъ символѣ. Опредѣлить точно всѣ элементы содержанія этого термина у Оригена нѣтъ возмости: приведенное мѣсто—главный, почти единственный [1]) источникъ въ этомъ отношеніи, между тѣмъ данныхъ для этого можно извлечь отсюда очень немного.

Вопервыхъ, если—по Оригену—Сынъ и не есть „истинный Богъ“, ἀληθινός Θεός, то это не значитъ, что Онъ—не „истинно Богъ“, не есть ἀληθῶς Θεός: даже боги третьей степени для Оригена—ἀληθῶς θεοί [2]).

Вовторыхъ Отецъ потому истинный Богъ, что Онъ—Самобогъ; Самобогъ есть ὁ Θεός; именемъ „ὁ Θεός“ евангелистъ называетъ нерожденнаго, непроисшедшаго виновника всего. Такимъ образомъ послѣднее звено въ этой цѣпи понятій есть фактъ нерожденности Отца, первоначальности божества Его.

Здѣсь и кончается руководящая нить положительныхъ данныхъ для уясненія содержанія понятія „истинный Богъ“. Ихъ конечно достаточно для того, чтобы отклонить подозрѣніе, что Оригенъ прямо противорѣчитъ ученію никейскаго символа, но не для того, чтобы категорически утверждать, что содержаніе воззрѣнія Оригена вполнѣ согласно съ ученіемъ отцевъ никейскаго собора, что, приписывая названіе „истинный Богъ“ только Отцу, Оригенъ не думаетъ сказать ничего другаго кромѣ того, что Отецъ есть Богъ нерожденный. Этотъ признакъ конечно одинъ изъ важнѣйшихъ

потому, что изъ словъ I. Христа (Іоан. 17, 3) еще не видно, что Онъ отличаетъ Себя отъ Отца, «единаго истиннаго Бога», какъ Сынъ, а не какъ Мессія, и слѣдовательно можно было бы думать, что такое толкованіе ихъ вполнѣ принадлежитъ Оригену.

[1]) Комментарій на Іоанн. 17, 3 не сохранился до нашего времени. Изъ другихъ мѣстъ наиболѣе важно in Isaiam p. 104 (стр. 299 пр. 2). Оно весьма благопріятно предположенію, что для Оригена «истинный Богъ» то же, что «источникъ божества»,—и имѣло бы рѣшающее значеніе, еслибы можно было доказать, что выраженіе: «истинный Богъ—податель божества» есть опредѣленіе, а не простое синтетическое сужденіе.

[2]) in Joh. t. 2, 3 p. 52; 112. ὁ μὲν οὖν Θεὸς τῶν ὅλων τῆς ἐκλογῆς ἐστι Θεὸς καὶ πολὺ μᾶλλον τοῦ τῆς ἐκλογῆς Σωτῆρος· ἔπειτα τῶν ἀληθῶς θεῶν ἐστι Θεός.

моментовъ въ понятіи „истинный Богъ", это—точка отправленія для Оригена; но положительныя данныя не позволяютъ утверждать, что этотъ моментъ—единственный, что все содержаніе понятія „истинный Богъ" для Оригена безъ остатка разрѣшается въ понятіе „Богъ нерожденный" въ томъ тѣсномъ смыслѣ, какой соединяетъ съ нимъ установившаяся, строгая терминологія отцевъ IV в. Тотъ фактъ, что „истинный Богъ" есть Αὐτόθεος, стоитъ какъ предостереженіе противъ подобныхъ увѣренныхъ отождествленій. Аналогичныя съ Αὐτόθεος образованія, какъ напр. Αὐτολόγος, Αὐτοσοφία, показываютъ, что подъ названіями этого рода у Оригена легко можетъ скрываться воззрѣніе, имѣющее весьма мало общаго съ понятіемъ нерожденности въ тѣсномъ смыслѣ. Сынъ есть абсолютное Слово, абсолютная Премудрость, уже конечно не въ томъ смыслѣ, будто Онъ есть нерожденное Слово, нерожденная жизнь. Не вдаваясь въ подробное разъясненіе названій этого порядка, можно обратить вниманіе на то, что Сынъ называется самословомъ, саможизнію, но при этомъ предполагается, что Отецъ не есть ни Слово ни жизнь, но выше Слова и жизни. Но Самъ Отецъ есть Богъ, и потому Сынъ не называется Самобогомъ. Изъ этого видно, что къ Сыну въ абсолютномъ смыслѣ прилагаются тѣ божественныя опредѣленія, которыя не приписываются Отцу: Сынъ—абсолютная Премудрость и вмѣстѣ съ тѣмъ первая Премудрость, Самослово и вмѣстѣ такое Слово, прежде котораго не мыслится никакое другое. Такимъ образомъ „истинный Богъ" и Богъ Слово различаются между Собою не какъ Богъ нерожденный и Богъ рожденный, а какъ первый Богъ и второй Богъ [1]). мѣсто строго опредѣленной догматической идеи заступаютъ понятія болѣе смутныя и эластичныя, и разность между послѣдними, можетъ быть, болѣе глубока, чѣмъ между первыми, такъ какъ Богъ, который выше жизни, и Богъ-жизнь различаются между Собою сильнѣе, чѣмъ жизнь нерожденная и жизнь рожденная.

Другая сторона воззрѣнія Оригена—та, что Сынъ стоитъ въ одной категоріи съ сотворенными существами, удостоившимися въ св.

---

[1]) c. Cels. 5, 39 p. 608; 1244. ὁ δεύτερος Θεός.

писаніи названія „богъ“. Ту тѣнь, которую этотъ пунктъ бросаетъ на ученіе Оригена, нельзя разсѣять простымъ указаніемъ на то, что коль скоро онъ взялъ за принципъ классификаціи фактъ противоположности между непроисшедшимъ и происшедшимъ, то Сынъ, какъ γενητός Θεός [1]), естественно мыслится въ порядкѣ существъ происшедшихъ. Весь вопросъ здѣсь не въ томъ, что̀ побудило Оригена выражаться такимъ образомъ, а въ томъ, сознаетъ ли онъ при этомъ генетическое различіе Сына отъ прочихъ боговъ. Это составляетъ дѣйствительно слабый пунктъ въ воззрѣніи Оригена. Можно конечно указать на то, что онъ положительно утверждаетъ, что Богъ-Слово превосходитъ „истинно боговъ“ (третій классъ [2]), а изъ схемы степеней божественнаго легко убѣдиться, что превосходство одной изъ нихъ надъ другою можетъ быть весьма рѣшительнымъ; такъ третій классъ возвышается надъ четвертымъ какъ истинное надъ ложнымъ, какъ положеніе надъ отрицаніемъ. Но ссылаться на это различіе неудобно потому, что оно имѣетъ и оборотную сторону, которая ведетъ къ вопросу: не представляетъ ли Оригенъ и превосходства Отца надъ Сыномъ по божеству слишкомъ рѣшительнымъ? Безспорно и то, что самъ Оригенъ хотѣлъ различать Сына отъ другихъ боговъ: опредѣляя пункты этого различія, онъ даетъ весьма вѣское доказательство того, что его сознанію предносится вполнѣ ясно раздѣльная черта между Сыномъ и остальными богами. Сынъ есть посредствующая причина обожествленія прочихъ боговъ; Его божество—такъ сказать —активно, тогда какъ божество другихъ непереходно: они могутъ лишиться его, но не сообщить кому нибудь другому. Сынъ, сверхъ того, имѣетъ значеніе источника въ области разумнаго, какъ Отецъ—въ области божественнаго. А такъ какъ въ томъ, что Отецъ есть источникъ, непроисшедшая причина, Оригенъ видитъ Его высочайшее преимущество и первое основаніе для возвышенія Его до несравнимости съ Самимъ Сыномъ; то понятно, какъ высоки были, съ его точки зрѣнія, тѣ прерогативы, которыя онъ усвоилъ Сыну.

---

[1]) in Ps. 526 (стр. 219 пр. 4).

[2]) in Joh. t. 2, 3 p. 53 (стр. 279 пр. 1).

Въ особенности второй изъ нихъ онъ придавалъ важное значеніе: онъ находилъ, что достаточно поставить ее на видъ, чтобы успокоить тѣхъ, кого смущало то, что Сынъ подводится подъ одну категорію съ другими богами. Однако же, какъ ни серьезно и рѣшительно это различіе Сына отъ боговъ сотворенныхъ,—его нельзя признать генетическимъ. Когда рѣчь идетъ объ этомъ послѣднемъ, спрашивается не о томъ, какое значеніе имѣетъ Сынъ для цѣлаго міра, а о томъ, какъ относится божество къ Сыну, какъ Онъ обладаетъ имъ, отлична ли toto genere форма существованія Сына какъ Бога, или—говоря неточно, языкомъ Оригена—форма обожествленія Сына отъ той, какая свойственна другимъ богамъ. Если бы, вмѣсто всѣхъ этихъ разсужденій о превосходствѣ Сына надъ прочими богами, Оригенъ сказалъ просто, что Сынъ есть Богъ по природѣ, φύσει, а тѣ—боги по благодати, θέσει или χάριτι: генетическое различіе было бы ясно [1]). Но по крайней мѣрѣ въ данномъ мѣстѣ Оригенъ ставитъ вопросъ такъ, что невозможно придти къ мысли о подобномъ различіи. Другіе боги становятся

---

[1]) Въ in Exod. h. 6, 5 p. 148; 335 это различіе указано ясно: Отецъ, Сынъ и Св. Духъ отличаются отъ тѣхъ боговъ, которые, quamvis capaces sint Dei et hoc nomine donari per gratiam videantur, nullus tamen Deo similis invenitur vel in potentia vel in natura. Et licet Joannes dicat (1 Joh. 3, 2): «similes illi erimus», similitudo tamen haec non ad naturam, sed ad gratiam revocatur. Но это мѣсто взято изъ перевода Руфина (стр. 177). Впрочемъ нѣтъ и такихъ мѣстъ, гдѣ бы Оригенъ называлъ Сына Богомъ по благодати; вѣроятно онъ не ставилъ твердо вопроса объ этомъ и потому въ нѣкоторыхъ пунктахъ какъ будто приближается къ этому представленію. Напр. онъ склоненъ разсматривать вездѣприсутствіе Сына и Его всемогущество, проявленное въ фактѣ Его собственнаго воскресенія, какъ даръ Отца. in Joh. t. 6, 23 p. 139; 268. ἄξιον ἐπιστῆσαι πότερον, τῷ τὸν Λόγον καὶ τὴν Σοφίαν διαπεφοιτηκέναι δι' ὅλου τοῦ κόσμου, τὸν δὲ Πατέρα ἐν τῷ Υἱῷ εἶναι, ὡς παρεθέμεθα τὰ ῥητὰ δεῖ νοῆσαι· ἢ ὁ προηγουμένως περιζωσάμενος πᾶσαν τὴν κτίσιν, παρὰ τὸ τὸν Υἱὸν εἶναι ἐν αὐτῷ, ἐχαρίσατο κ. τ. λ. (стр. 190 пр.). in Joh. t. 10, 21 p. 199; 376. οὐκ ἄτοπόν ἐστι τὸν ὁμολογοῦντα μηδὲν δύνασθαι ποιεῖν, ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν Πατέρα ποιοῦντα... τὸν νεκρὸν, ὅπερ τὸ σῶμα ἦν, ἐγηγερκέναι, τοῦ Πατρὸς αὐτῷ τοῦτο χαριζομένου, ὃν προηγουμένως λεκτέον ἐγηγερκέναι τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν. Cfr. in Joh. t. 32, 18 p. 451; 821. καὶ ἔπρεπέ γε τὸν μείζονα ἀμειβόμενον τὴν δόξαν, ἣν ἐδόξασεν αὐτὸν ὁ Υἱὸς, χαρίσασθαι (supra: ἀντιδωρεῖται) τῷ Υἱῷ τὸ δοξάσαι αὐτὸν ἐν αὐτῷ. Можетъ быть этого рода выраженія имѣетъ въ виду Епифаній, когда утверждаетъ, что Оригенъ считалъ Христа Сыномъ Божіимъ по благодати, κατὰ χάριν (см. стр. 251 пр. 1).

богами, обожествляются: то же говорится и о Сынѣ. Причастіе божества Отца есть форма или средство обожествленія какъ прочихъ боговъ, такъ и Сына. Божество Сына имѣетъ условный характеръ и притомъ, какъ кажется, независимо отъ общей условности самаго бытія Сына. Другіе боги—θεοί: Сынъ—тоже Θεός, и лишь Отецъ есть ὁ Θεός. Таковы существенные пункты, въ которыхъ Сынъ сближается по своему божеству съ сотворенными богами. Разсмотримъ каждый изъ нихъ подробнѣе.

„Все,—говоритъ Оригенъ,—что не есть Самобогъ (въ томъ числѣ и Сынъ), обожествляется причастіемъ божества Его". Слово „причастіе", μετοχή, возбуждаетъ мысль о нѣкоторой неполнотѣ божества въ тѣхъ, которые обожествляются такимъ образомъ. Конечно несправедливо было бы видѣть адэкватное выраженіе идеи о причастіи въ словахъ: „Сынъ вовлекъ въ Себя отъ божества Отца" [1]), понимая ихъ въ томъ грубомъ смыслѣ, что Сынъ имѣетъ въ Себѣ только часть божества Отца. Сынъ—по Оригену—есть всецѣлое сіяніе всей славы Отца [2]). Оригенъ вообще далекъ былъ отъ подобныхъ количественныхъ представленій и далъ прекрасное выраженіе той мысли, что Св. Духъ, не смотря на то, что Ему причастны многіе, пріемлется ими не по частямъ [3]). Но нельзя сказать и того, что въ воззрѣніи Оригена, что Сынъ обожествился чрезъ причастіе божества Отца, не заключается никакой другой мысли кромѣ той, что источникъ божества Сына—не въ немъ Самомъ, а въ Отцѣ. Это видно изъ слѣдующихъ словъ Оригена: „не причастенъ правдѣ Спаситель нашъ, а есть правда и Ему причастны праведные" [4]). Внѣ всякаго сомнѣнія, что и такое опредѣленіе Сына, какъ правда, имѣетъ свой источникъ въ Отцѣ; однако же правдою Спаситель обладаетъ не по причастію;

---

[1]) Стр. 293 пр. 1 σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν.

[2]) in Joh. t. 32, 18 (стр. 248 пр. 1).

[3]) de princ. 1, 1, 3 p. 50; 122. Оригенъ поясняетъ свою мысль такимъ примѣромъ: multi sunt qui disciplinae sive artis medicinae participant, et nunquid putandum est omnes eos qui medicinae participant, corporis alicujus quod medicina dicitur, in medio positi sibi auffere particulas, et ita ejus participium sumere? Cfr. de princ. 4, 29—31 (стр. 203 пр. 3).

[4]) c. Cels. 6, 64 (стр. 196 пр. 1).

слѣдовательно простой фактъ зависимости отъ Отца божества Сына, съ точки зрѣнія Оригена, не составляетъ основанія для того, чтобы утверждать, что Сынъ есть Богъ чрезъ причастіе божества Отца. Приведенныя слова Оригена открываютъ намъ, въ чемъ темная сторона идеи обожествленія чрезъ причастіе, выясняютъ содержащійся въ ней моментъ ограниченія абсолютной полноты божества въ причастныхъ Отцу. Словамъ: „Спаситель причастенъ правдѣ“ Оригенъ противополагаетъ воззрѣніе, что „Спаситель есть правда“. Послѣднее выраженіе предполагаетъ тождество объемовъ подлежащаго и сказуемаго, бытія Сына и Его опредѣленія какъ правды. Сынъ есть правда по самому существу Своему, Онъ—αὐτοδικαιοσύνη ἡ οὐσιώδης [1]) и—можно сказать—самое существо правды [2]), и само существо Его—правда. Напротивъ въ причастныхъ правдѣ нѣтъ этого полнаго совпаденія субъекта съ предикатомъ, существа и бытія съ правдою. Они—правда, но только отчасти, и это не потому, чтобы они пріобщились одной части Спасителя въ количественномъ смыслѣ, а потому, что правда не отождествляется съ ихъ существомъ, составляетъ только часть ихъ опредѣленія: моментъ ограниченія лежитъ, слѣдовательно, въ самихъ праведныхъ, въ той формѣ, въ какой они обладаютъ правдою. При такой точкѣ зрѣнія Оригена естественно, если „μετοχῇ“ было для него противоположно „οὐσίᾳ“ или „φύσει“: то, что́ причастно, можетъ быть по своей природѣ отлично отъ того, чему оно причастно [3]). Нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, если, признавая Сына Богомъ по причастію, Оригенъ различаетъ Его отъ Отца, какъ Бога по существу, τῇ οὐσίᾳ. Въ одномъ мѣстѣ (впрочемъ несовсѣмъ несомнѣнной подлинности) и самъ Оригенъ, противополагая понятія „чрезъ причастіе“ (κατ᾽ οὐσίαν) и „по существу“ (κάτὰ μετουσίάν), не считаетъ перваго изъ нихъ достаточнымъ для означенія божества Сына [4]). „И апостолъ говоритъ: „есть много боговъ на небѣ и на

---

[1]) in Joh. t. 6, 3 p. 108; 212.

[2]) По аналогіи съ c. Cels. 3, 12 p. 751; 1533. ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία.

[3]) Всего яснѣе это видно изъ того, что человѣческой природѣ во Христѣ приписывается «ἡ ἄκρα μετοχὴ τοῦ Λὐτολόγου». c. Cels. 5, 39 p. 608; 1244. Ibid. 6, 47 p. 669; 1372.

[4]) Sel. in Ps. 135, 2 p. 833; 1656. φησὶ δὲ καὶ ὁ ἀπόστολος· Εἴπερ εἰσὶ θεοὶ

землѣ"; но всѣ такъ называемые боги, за исключеніемъ Троицы,— боги чрезъ причастіе божества Ея, а Спаситель—Богъ не по причастію, а по существу". Если эти слова дѣйствительно принадлежатъ Оригену, то къ разсматриваемому отдѣлу комментарія на ев. Іоанна они относятся какъ поправка, а не какъ простое разъясненіе его смысла. И если нужно говорить о сравнительной важности того и другаго мѣста, то едва ли послѣдній отрывокъ можно признать достаточнымъ противовѣсомъ словамъ комментарія, которыя имѣютъ характеръ спеціальнаго трактата.

Допустимъ однако, что понятіе о „причастіи божества" въ данномъ случаѣ не имѣетъ того смысла, какой соединяется съ нимъ въ другихъ мѣстахъ; что мы не въ правѣ ссылаться на послѣднія для объясненія перваго; что Оригенъ здѣсь указываетъ только на фактъ заимствованія божества Сына отъ Отца: послѣднее предположеніе должно пасть потому, что оно не находитъ себѣ поддержки въ другихъ пунктахъ развиваемаго здѣсь воззрѣнія Оригена. „Ὁ Θεὸς,—говоритъ онъ,—есть Самобогъ, а все остальное, кромѣ Самобога, обожествляемое причастіемъ божества Его, въ болѣе точномъ смыслѣ слѣдовало бы называть не ὁ Θεὸς, а Θεὸς". Въ числѣ этихъ боговъ, θεοί, Оригенъ ставитъ и Сына. — Для того, кто мыслитъ на языкѣ, не имѣющемъ членовъ, непонятно различіе между словомъ, опредѣляемымъ членомъ, и словомъ, взятымъ безъ него. Поэтому въ данномъ пунктѣ болѣе, чѣмъ въ какомъ нибудь другомъ, важны тѣ разъясненія, которыя встрѣчаются у писателей близкой къ Оригену эпохи. При рѣшеніи вопроса о томъ, насколько значительнымъ представлялось греку различіе между ὁ Θεὸς и Θεὸς, нельзя игнорировать того факта, что разсматриваемыя слова Оригена составляютъ явное подражаніе Филону. „Истинный Богъ,—говоритъ послѣдній, — одинъ, а тѣхъ которые называются богами въ несобственномъ смыслѣ, много. По-

---

πολλοί... (1 Cor. 8, 5)· ἀλλὰ τοὺς λεγομένους μετὰ τὴν Τριάδα θεοὺς μετουσίᾳ θεότητος εἶναι τοιούτους· ὁ δὲ Σωτὴρ οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ Θεός. Это мѣсто — ex catena Corderii (ср. стр. 179). Томазіусъ (S. 127, nn.) приводитъ его какъ подлинное, Редепеннингъ очевидно (II, 313. стр. 171 пр. 2) считаетъ его сомнительнымъ (слово Τριάς).

этому священное слово отмѣчаетъ истиннаго Бога членомъ, а о Богѣ въ несобственномъ смыслѣ говоритъ безъ члена". Такимъ образомъ ὁ Θεός и Θεός различаются между собою какъ имя собственное и несобственное [1]).

Въ томъ же смыслѣ высказывается и Плотинъ. „Этотъ огонь (τό πῦρ) и огонь просто (πῦρ) различаются между собою не по существу, а тѣмъ, что первый есть понятіе индивидуальное, а послѣдній—общее" [2]). Очевидно, это различіе тождественно съ указаннымъ у Филона: существенный признакъ имени собственнаго—тотъ, что оно въ строгомъ смыслѣ индивидуально. Дальнѣйшій выводъ отсюда — тотъ, что оно, какъ индивидуальное, не можетъ означать никакого другаго предмета, какъ его сказуемое, что оно всегда является подлежащимъ и никогда — сказуемымъ [3]), тогда какъ общее, несобственное названіе можетъ быть приложимо къ другому, есть имя нарицательное, т. е. сказуемое. Такимъ образомъ въ ὁ Θεός и Θεός даны типическія формы подлежащаго и сказуемаго [4]). Чтобы выяснить значеніе этого различія слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что Плотинъ называетъ свое первое начало τὸ ἀγαθόν, а не просто ἀγαθόν, мотивируя этотъ выборъ такими соображеніями [5]): „Говоря о немъ, единомъ, мы называемъ его τἀγαθόν, не прилагая къ нему это названіе какъ сказуемое къ подлежащему,—не то выражая этимъ, что ему, единому, свойственно благо, но указывая на него самого. Мы не желали бы ни говорить о немъ, что оно есть благо, ни ставить предъ нимъ членъ τό; но, не имѣя возможности выразить его всецѣлой отрѣшенности отъ всего другаго [6]), чтобы не представить его, единое, какъ „одно и другое" и показать, что оно не нуждается ни въ

---

[1]) Стр. 21 пр. 3.

[2]) Plotin. 6. 3. 9; 2, 258. τόδε τὸ πῦρ καὶ πῦρ, ἄλλως μὲν ἔχειν διαφοράν, ὅτι τὸ μὲν καθέκαστον, τὸ δὲ καθόλου, οὐ μέντοι οὐσίας διαφοράν.

[3]) Philos. (см. стр. 255 пр. 2).

[4]) Cfr. Plot. 6. 9. 5; 2, 253. ὅταν γὰρ τὸν ἄνθρωπον κατηγορῶ τοῦ Σωκράτους, οὕτως λέγω, οὐχ ὡς τὸ ξύλον λευκόν, ἀλλ' ὡς τὸ λευκὸν λευκόν.

[5]) 6. 7. 38 (стр. 27 пр. 2).

[6]) Ib. οὐδὲ τὸ τὸ προτιθέναι αὐτοῦ, δηλοῦν δὲ οὐ δυνάμενοι, εἴ τις αὐτὸ παντάπασιν ἀφέλοι, ἵνα μὴ κ. τ. λ.

какомъ „есть“,—мы прибѣгаемъ къ термину τἀγαθόν. Благое,—это сама природа единаго. Его существо не есть нѣчто другое и потомъ единое, и единое въ свою очередь не есть нѣчто другое и потомъ благое. Называя его ἓν и τἀγαθόν, слѣдуетъ мыслить о томъ же самомъ существѣ, ничего не приписывая ему въ смыслѣ сказуемаго, но уясняя его—насколько это возможно — для насъ самихъ“ [1]). Таковъ оттѣнокъ различія между именемъ съ членомъ и именемъ безъ члена, устанавливаемый греческимъ философомъ. И такъ такъ въ своихъ соображеніяхъ онъ отправляется не отъ произвольныхъ философскихъ предположеній, а отъ данныхъ филологическаго характера; то его точка зрѣнія можетъ имѣть значеніе и для выясненія оттѣнка разности между ὁ Θεός и Θεός у Оригена.

Коль скоро ὁ Θεός есть типическая форма собственнаго имени, индивидуальнаго понятія, подлежащаго: то, называя Отца именемъ ὁ Θεὸς, грекъ сознательно или безсознательно предполагалъ, что названіе „Богъ“ для перваго Лица св. Троицы столь же характерно, какъ и имя „Отецъ“, что это—понятія безусловно нераздѣльныя другъ отъ друга. Отецъ есть ὁ Θεός. Это выраженіе соотвѣтствуетъ логической схемѣ A = A, или S = S, т. е. это такое сужденіе, гдѣ подлежащее и сказуемое—понятія тождественныя и слѣдовательно взаимнозамѣнимыя. Даже болѣе: это такое предложеніе, въ которомъ два подлежащихъ и ни одного сказуемаго. Ὁ Θεός, какъ философская формула, могло служить показателемъ такого строгаго единства, которое никогда не должно развиться во множественную форму сужденія; въ словѣ „ὁ Θεός“ скрывается отрицаніе законности такого выраженія, какъ „Отецъ есть Богъ“, потому что сказать это значило бы допустить хотя мысленное различіе между тѣмъ и другимъ понятіемъ, представить ихъ какъ „одно и другое“, какъ ἄλλο καὶ ἄλλο. Имя „Богъ“ не есть сказуемое, стоящее въ отношеніи къ Отцу: это — само подлежащее. Отецъ называется ὁ Θεός потому, что Онъ—αὐτόθεος [2]),

---

[1]) 2. 9. 1 (стр. 26 пр. 3). Ibid. δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οἷόν τε.

[2]) Cfr. Plotin. 5. 7. 1; 1, 145. ἢ εἰ μὲν ἀεὶ Σωκράτης καὶ ψυχὴ Σωκράτους,

потому что Самъ Онъ—Богъ, т. е. божество Его не относится только къ Нему, а тождественно съ Его субстратомъ,—назовемъ ли мы его существомъ, ипостасію или ὑποκείμενον, — мыслимымъ центромъ, носителемъ всѣхъ опредѣленій Бога Отца. Божество Отца—говоря терминами Аристотеля — не καθ' ὑποκειμένου и не ἐν ὑποκειμένῳ, а само ὑποκείμενον [1]).

Но Сынъ есть только Θεός. Сказуемое здѣсь удерживаетъ свою типическую форму, и потому данное сужденіе отвѣчаетъ логической схемѣ A=B, или S=P. Этимъ implicite предполагается, что между божествомъ и сущностію Сына нѣтъ той тѣсной, глубоко непосредственной связи, въ какой мыслятся божество и ипостась Отца. Между понятіями „Сынъ“ и „Богъ“ не устанавливается того возвышающагося до безразличія тождества, какое отличаетъ имена „Отецъ“ и „Богъ“. Сынъ есть Богъ. Послѣднее имя въ приложеніи къ первому есть нарицательное, а не собственное, не индивидуальное, а общее понятіе, соединенное съ первымъ какъ сказуемое съ подлежащимъ. Здѣсь данъ моментъ отношенія и слѣдовательно различія между сущностью и божествомъ Сына. Божество свойственно существу Сына, но тѣмъ не менѣе „Сынъ“ и „Богъ“ — не одно, а два понятія, мыслимыя какъ ἄλλο καὶ ἄλλο.

Такимъ образомъ различіе между ὁ Θεός и Θεός по меньшей мѣрѣ близко къ тому, которое можно подмѣтить въ выраженіяхъ: „есть правда“ и „причастенъ правдѣ“. Съ такимъ представленіемъ объ отношеніи между ὁ Θεός и Θεός гармонируютъ и другія подробности теоріи Оригена. „Сынъ,—говоритъ онъ,—первый обожествился,—вовлекъ въ Себя отъ божества, — чрезъ существованіе у Бога“. Этотъ образъ обожествленія Сына слишкомъ ясно обнаруживаетъ различіе между Самимъ Сыномъ, Его существомъ или ипостасію, Его „Я“,—и божествомъ Его: Сынъ есть то ὑποκείμενον, въ отношеніи къ которому мыслится божество; но оно не совпадаетъ съ нимъ въ абсолютномъ тождествѣ, а пред-

---

ἔσται αὐτοσωκράτης καθ' ὃ ἡ ψυχὴ καθέκαστα... εἰ δ' οὐκ ἀεὶ, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλη γίνεται ὁ πρότερον Σωκράτης οἷον Πυθαγόρας, οὐκέτι ὁ καθέκαστα οὗτος.

[1]) Philos. (стр. 255 пр. 2).

ставляется какъ нѣчто внѣ его данное, почти какъ привходящее, какъ объектъ въ отличіе отъ субъекта.

Оригенъ утверждаетъ далѣе, что Сынъ становится Богомъ, γίνεται Θεός, вслѣдствіе того, что Онъ отъ вѣчности былъ у Отца; непрестанное пребываніе Слова въ созерцаніи глубины Отца есть conditio sine qua non вѣчнаго пребыванія Сына Богомъ. Оригенъ ссылается на факты въ сущности безспорные: нельзя допустить ничего противоположнаго имъ, нельзя напр. сказать, что Сынъ былъ бы Богомъ, хотя бы и не былъ отъ вѣчности у Отца. Но далеко небезспорна та связь, въ которую ставитъ эти факты Оригенъ. Въ самомъ дѣлѣ не съ большимъ ли правомъ можно утверждать, что послѣдовательность предложеній, которыми начинается евангеліе отъ Іоанна, представляетъ не нисходящій порядокъ фактовъ (ходъ отъ причины къ слѣдствію), но восходящій (отъ слѣдствія къ причинѣ); что Слово потому было въ началѣ у Бога, потому Оно и пребываетъ въ непрестанномъ созерцаніи глубины Отца,—что Оно было и есть вѣчный Богъ? Связь положеній, установленная Оригеномъ, произвольна; но ея послѣдствія не маловажны: она набрасываетъ тѣнь на этотъ пунктъ его богословія. Оригенъ видимо смотритъ на бытіе и божество Сына какъ на два безспорно вышевременные и совѣчные, но все таки объективно различные другъ отъ друга факта, а не какъ на двѣ стороны одного и того же факта, различаемыя только въ человѣческомъ воззрѣніи. Для насъ божество Сына дано въ самомъ фактѣ бытія Его: Сынъ есть собственный, природный Сынъ Отца, eo ipso Онъ — Богъ. Связь между первымъ и вторымъ положеніемъ — самая непосредственная; это послѣднее не проводится ни чрезъ какую другую мысль, и если можетъ быть рѣчь о моментѣ условности въ божествѣ Сына, то лишь въ томъ единственномъ смыслѣ, что Сынъ имѣетъ Свое бытіе отъ Отца. Отрѣшимся на минуту отъ мысли объ этой причинной зависимости (по бытію) Сына отъ Отца, и божество Сына будетъ дано такъ же безусловно, какъ и божество Самого Отца: никакой особый моментъ въ бытіи Сына, кромѣ самаго бытія Его, никакое Его специфическое обнаруженіе, не должны составлять условія божества Его. Иначе смотритъ Оригенъ. Онъ—

внѣ всякаго сомнѣнія—признаетъ, что Слово есть природный Сынъ Отца [1]), но не на этомъ положеніи, не на фактѣ сыновства непосредственно обосновываетъ божество Сына, а вводитъ посредствующій моментъ между тѣмъ и другимъ—пребываніе Сына у Бога. Проведенное чрезъ этотъ средній терминъ, божество Сына оказывается вдвойнѣ условнымъ: оно условно во первыхъ потому, что самое бытіе Сына имѣетъ причину въ Отцѣ, а во вторыхъ потому, что поставлено въ зависимость отъ активнаго спеціальнаго проявленія бытія Сына, такъ сказать—отъ Его воли. Такимъ образомъ та связь фактовъ, которую установилъ Оригенъ, является границею, раздѣляющею на двое одинъ и тотъ же фактъ; она препятствуетъ факту божества Сына непосредственно примкнуть къ факту бытія Его и слиться съ нимъ въ безусловное тождество. Это различеніе двухъ фактовъ отразилось и въ самой терминологіи Оригена: къ бытію Сына и Его пребыванію у Бога Онъ не считаетъ возможнымъ приложить глагола „γίνεται“, но не затрудняется выразиться такъ о божествѣ Сына: Онъ есть γινόμενος Θεός [2]).

Конечно, это различіе крайне тонко: пребываніе у Отца есть необходимая форма самаго бытія Сына; а такъ какъ рожденіе Сына есть актъ столь же вѣчный и непрестанный, какъ самое бытіе Его, то легко сдѣлать выводъ, что, обусловливая божество Сына фактомъ пребыванія Его у Отца, Оригенъ въ сущности производитъ божество Слова изъ самаго сыновства Его. Это обобщеніе фактовъ конечно возможно; но чѣмъ доказать, что и самъ Оригенъ сознаетъ это? Гдѣ найти—далѣе—достаточное объясненіе того, что онъ выражаетъ свою мысль въ столь неадэкватной формѣ, что вмѣсто простаго: „Сынъ не былъ бы Богомъ, еслибы не былъ природнымъ Сыномъ Отца“ ставитъ неясное: „Онъ не былъ бы Богомъ, если бы не былъ у Бога“? Раздѣльное представленіе этихъ фактовъ какъ двухъ болѣе, чѣмъ ихъ обобщеніе, гармонируетъ съ другими, уже разсмотрѣнными подробностями этого отдѣла и заслуживаетъ предпочтенія уже по тому одному, что, опираясь

[1]) Стр. 230 пр. 2.
[2]) Стр. 293 пр. 1.

на буквѣ текста, не требуетъ такихъ искусственныхъ герменевтическихъ пріемовъ, которые вполнѣ необходимы для проведенія противоположнаго взгляда.

Важность разобраннаго отдѣла въ системѣ Оригена безспорна: это—спеціальный трактатъ о божествѣ Сына. А развиваемое здѣсь воззрѣніе несвободно отъ серьезныхъ недостатковъ. Пусть мнѣніе Оригена, что Сынъ не есть истинный Богъ, не имѣетъ того грубаго смысла, какой можно предположить въ немъ съ перваго взгляда: генетическое различіе Сына отъ другихъ боговъ все же недоказано. Сынъ есть Богъ μετοχῇ τῆς θεότητος, по участію въ божествѣ, и сродство этого воззрѣнія съ представленіемъ о другихъ богахъ столь же безспорно, сколько сомнительна его близость съ понятіемъ о Сынѣ какъ Богѣ по существу. Въ отличіе отъ Отца Сынъ есть не ὁ Θεός, а только Θεός,—различіе, которое едва ли можно объяснить въ смыслѣ абсолютнаго тождества существа и божества Сына. Наконецъ воззрѣніе Оригена на обожествленіе Сына оставляетъ въ тѣни тождество бытія и божества въ Сынѣ и, придавая божеству Его условный характеръ, ослабляетъ мысль, что оно совершенно необходимый фактъ. Словомъ, это воззрѣніе на Сына, какъ существо обожествленное, θεοποιούμενον, далеко не таково, чтобы его можно было признать строго соотвѣтствующимъ идеалу чистаго догматическаго ученія.

Ученіе Оригена о благости Сына Божія сложилось подъ вліяніемъ двухъ факторовъ. Несвободный отъ увлеченія платоновою философіею, Оригенъ считаетъ понятіе „благій“ преимущественною характеристикою верховной причины, другою стороною понятія „Сущій“, т. е. Самосущій [1]). А такъ какъ Сынъ не есть первопричина всего существующаго и въ Своемъ бытіи Самъ зависитъ

---

[1]) Стр. 199 пр. 1. Ср. c. Cels. 1, 24 p. 342; 705... μήποτε ὅμοιον πάθῃ τοῖς τὸ Θεὸς ὄνομα ἐσφαλμένως φέρουσιν ἐπὶ ὕλην ἄψυχον· ἢ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ προσηγορίαν κατασπῶσιν ἀπὸ τοῦ πρώτου αἰτίου, ἢ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς καὶ τοῦ καλοῦ, ἐπὶ τὸν τυφλὸν πλοῦτον.

отъ Отца, то Оригенъ естественно затруднялся приписать Сыну признакъ благости. Между тѣмъ это воззрѣніе на благость, навѣянное идеями внѣцерковными, нашло себѣ оправданіе и опору въ самомъ св. писаніи: извѣстныя слова І. Христа богатому юношѣ Оригенъ читалъ въ испорченномъ видѣ: „что̀ ты называешь Меня благимъ? Никто не благъ, какъ только одинъ Богъ Отецъ“ [1]). Все это заставило Оригена занять весьма своеобразное положеніе въ ученіи о Сынѣ: признавая Его абсолютною Премудростію, абсолютнымъ Словомъ, абсолютною правдою, онъ нигдѣ не называетъ Его абсолютно благимъ [2]); опредѣляя Его какъ „множество благъ“ [3]), онъ нигдѣ (въ греческомъ текстѣ) не называетъ Его благимъ просто, безъ всякаго приложенія [4]). „Одинъ Богъ и Отецъ благъ“ [5]). Спаситель сказалъ: „Отецъ, пославшій Меня, больше Меня“, — и потому не позволилъ Себѣ принять названіе „благій“, приносимое Ему въ собственномъ, истинномъ и совершен-

---

[1]) Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς ὁ Θεὸς ὁ Πατήρ (Marc. 10 18). Такъ Оригенъ цитуетъ это мѣсто въ de orat. 15 p. 223; 468, exhort. ad mart. 7 p. 279; 573, c. Cels. 5, 11 p. 586; 1197, in Joh. t. 1, 40 p. 41; 93 и de princ. 1, 2, 13 p. 59; 144. О происхожденіи этого чтенія — Epiphan. haer. 42, 11 p. 315; 717 (ὁ Μαρκίων) προσέθηκε τὸ, ὅτι ὁ Πατήρ.

[2]) Cp. Georg. Bull, Def. fid. nic. c. 9 n. 13 (Migne, s. gr. t. 17 col. 1311). Sed supra etiam Adamantium audivimus dicentem, Filium Dei esse τὸν αὐτολόγον, καὶ τὴν αὐτοσοφίαν... Quidni igitur Filius dicatur ipsa sive absolutissima bonitas?... Scilicet omnium attributorum divinorum par est ratio.

[3]) Стр. 246 пр. Здѣсь подъ ἀγαθὰ разумѣется не ἀγαθότης въ собственномъ смыслѣ, но божескія опредѣленія Сына, какъ напр. Слово, Премудрость. in Rom. 2, 7 p. 483; 887. in Christo autem bonorum omnium est plenitudo. Въ in Joh. t. 1, 37 (стр. 279 пр.) Христу приписывается ἀγαθότης, но съ дополненіемъ.

[4]) Въ латинскихъ переводахъ Христосъ иногда называется просто bonus. in Ezech. h. 1, 3 p. 356; 670. bonus enim est (Christus), et novit, quia si ignis iste fuerit accensus, malitia consumetur. in Rom. 9, 39 p. 661; 1289 tanquam bonus et boni Patris Filius. in Rom. 3, 3 p. 507; 934. si autem requiramus, quis sit vere bonus, et qui perfectam fecerit bonitatem, illum inveniemus solum qui dicit: «Ego sum pastor bonus». Но здѣсь самый контекстъ придаетъ слову bonus извѣстную специфическую опредѣленность.

[5]) in Joh. t. 28, 5 p. 375; 689. ὁ μόνος ἀγαθὸς Θεὸς καὶ Πατήρ. t. 6, 23 p. 139; 268. οὗτος καὶ μόνος ἀγαθὸς καὶ μείζων τοῦ πεμφθέντος. t. 6, 37 p. 156; 300. ὁ μὲν γὰρ Πατὴρ ἀγαθός· ὁ δὲ Σωτὴρ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.

номъ смыслѣ, но благодарно отнесъ его къ Отцу, запретивъ при этомъ тому, кто хотѣлъ чрезмѣрно славить Сына [1]).

Смыслъ этого различія между Отцемъ и Сыномъ Оригенъ разъясняетъ въ нѣсколькихъ мѣстахъ своихъ сочиненій.

Въ комментаріи на слова Спасителя: „что́ ты называешь Меня благимъ? Никто не благъ, какъ только одинъ Богъ (Отецъ)“ Оригенъ пишетъ [2]): „Нужно знать, что названіе „благій“ въ собственномъ смыслѣ здѣсь отнесено къ одному только Богу; но ты можешь найти, что въ другихъ мѣстахъ оно въ несобственномъ смыслѣ прилагается и къ дѣламъ, и къ человѣку, и къ дереву, и ко многимъ другимъ предметамъ... А Спаситель сказалъ: „никто не благъ, какъ только одинъ Богъ“, такъ что названіе „благій“, относящееся къ Богу, не слѣдовало бы относить ни къ чему другому. Ибо не въ томъ смыслѣ, въ какомъ благъ Богъ, можно назвать „благимъ человѣка, выносящаго изъ благаго сокровища благое“. И Спаситель есть образъ какъ Бога невидимаго, такъ и Его благости, и названіе „благій“ въ отношеніи къ Нему имѣетъ не то значеніе, съ какимъ оно прилагается ко всему низшему, такъ какъ въ отношеніи къ Отцу Онъ — образъ благости, а въ

---

[1]) in Joh. t. 13, 25 (стр. 274 пр.). Въ c. Cels. 5, 11 p. 586; 1197 Оригенъ приводитъ эти слова Спасителя и замѣчаетъ: τοῦτ' εὐλόγως, ὡς εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ τυγχάνων, εἰρηκεν ὁ Υἱός.

[2]) in Matth. t. 15, 10 p. 664. 664; 1280. 1281. χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι ἐνταῦθα μὲν κυρίως τὸ ἀγαθὸν ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τέτακται μόνου· ἐν ἄλλοις δὲ καταχρηστικῶς καὶ ἐπὶ ἔργων ἀγαθῶν, καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου ἀγαθοῦ, καὶ ἐπὶ δένδρου ἀγαθοῦ· καὶ σὺ δ' ἂν εὕροις καὶ ἐπὶ ἄλλων πλειόνων τασσόμενον τὸ ἀγαθόν... ὁ δὲ Μάρκος καὶ Λουκᾶς φασι τὸν Σωτῆρα εἰρηκέναι·... οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς, ὁ Θεός· ὡς τὸ τεταγμένον, ἀγαθὸς, ὄνομα ἐπὶ τοῦ Θεοῦ μὴ ἂν ταχθῆναι καὶ ἐφ' ἑτέρου τινός· οὐ γὰρ ἦ ἀγαθὸς ὁ Θεὸς, ταύτῃ λέγοιτ' ἂν «ἀγαθὸς ἄνθρωπος κ. τ. λ.» (Matth. 12, 35. Luc. 6, 45). Καὶ ὁ Σωτὴρ δὲ, ὡς ἔστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου (Coloss. 1, 15), οὕτως καὶ τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ εἰκὼν (Sap. Sol. 7, 26) καὶ παντὸς δὲ τοῦ ὑποδεεστέρου ᾧ ἐφαρμόζεται ἡ, ἀγαθὸν, φωνὴ, ἄλλο σημαινόμενον ἔχει τὸ ἐφ' αὐτοῦ λεγόμενον· εἴπερ ὡς μὲν πρὸς τὸν Πατέρα εἰκών ἐστιν ἀγαθότητος, ὡς δὲ πρὸς τὰ λοιπὰ, ὅπερ ἡ τοῦ Πατρὸς ἀγαθότης εἰς (Cod. Reg. πρὸς) αὐτόν· ἢ καὶ μᾶλλόν ἐστί τινα ἀναλογίαν προσεχῆ ἰδεῖν ἐπὶ ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν Σωτῆρα ὄντα εἰκόνα τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ, ἥπερ ἐπὶ τοῦ Σωτῆρος πρὸς ἀγαθὸν ἄνθρωπον, καὶ ἀγαθὸν ἔργον, καὶ ἀγαθὸν δένδρον· πλεῖον γὰρ „ἡ ὑπεροχὴ πρὸς τὰ ὑποδεέστερα ἀγαθὰ ἐν τῷ Σωτῆρι, καθό ἐστιν εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ, ἥπερ ἡ ὑπεροχὴ τοῦ Θεοῦ ὄντος ἀγαθοῦ πρὸς τὸν εἰπόντα Σωτῆρα· Ὁ Πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστὶν, ὄντα πρὸς ἑτέρους καὶ εἰκόνα τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ.

отношеніи ко всему остальному Онъ—то же, что благость Отца въ отношеніи къ Нему Самому. Даже болѣе этого: можно усмотрѣть болѣе близкую аналогію между благостію Бога и образомъ благости Его, Спасителемъ, нежели между Спасителемъ и добрымъ человѣкомъ, добрымъ дѣломъ, добрымъ деревомъ. Ибо превосходство Спасителя надъ низшими благами,—такъ какъ Онъ есть образъ благости Самого Бога,—выше, чѣмъ превосходство благаго Бога надъ Спасителемъ, который сказалъ: „Отецъ, пославшій Меня, больше Меня“ и который по отношенію къ другимъ есть образъ благости Божіей“.

Тонъ этого объясненія не отличается опредѣленностью; оно скорѣе возбуждаетъ вопросы, чѣмъ рѣшаетъ хотя бы одинъ изъ нихъ. Въ самомъ дѣлѣ, если только одинъ Богъ благъ въ собственномъ смыслѣ, κυρίως, а другіе предметы,—люди, дѣла, деревья,—благи лишь καταχρηστικῶς, то какъ точнѣе обозначить благость Спасителя? Оригенъ не называетъ Его благимъ κυρίως, — это фактъ [1]),—но нигдѣ не говоритъ ни того, что Онъ благъ καταχρηστικῶς, ни того, что Онъ благъ не καταχρηστικῶς. Такимъ образомъ вопросъ ставится очень неопредѣленно, чтобы не сказать—уклончиво. Далѣе Сынъ имѣетъ аналогію и съ Отцемъ и съ міромъ: „благость Сына въ отношеніи ко всему остальному то же, что̀ въ отношеніи къ Нему благость Отца“. Какой смыслъ этой аналогіи? гдѣ ея границы? То ли только хочетъ сказать Оригенъ, что какъ Отецъ есть виновникъ бытія и всѣхъ совершенствъ Сына, слѣдовательно и Его благости, такъ все, что есть въ мірѣ лучшаго, есть отраженіе благости Слова, результатъ Его воздѣйствія? Такое пониманіе конечно возможно [2]), но нѣтъ никакихъ ручательствъ за то, что оно должно быть единственнымъ. Равнымъ об-

---

[1]) in Joh. t. 13, 25 (стр. 274 пр.). in Matth. t. 15, 11 p. 666; 1284. εἶτα διδάσκει, ὅτι ἀληθῶς ἀγαθὸς εἷς ἐστι, περὶ οὗ καὶ ὁ νόμος λέγει τό. «Ἄκουε, Ἰσραήλ· Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν Κύριός ἐστι» (Deut. 6, 4)· κυρίως γὰρ ὁ Σωτὴρ [весьма сомнительно, чтобы это выраженіе было не испорчено: ὁ рѣшительно не на мѣстѣ], καὶ κυρίως Κύριος καὶ κυρίως ἀγαθὸς οὗτός ἐστιν (стр. 200 пр. 1).

[2]) c. Cels. 6, 78 p. 692; 1417. οὐδὲν γὰρ τῶν ἐν ἀνθρώποις καλῶν γεγένηται, μὴ τοῦ θείου Λόγου ἐπιδημήσαντος ταῖς ψυχαῖς τῶν κἂν ὀλίγον καιρὸν δεδυνημένων δέξασθαι τὰς τοιάσδε τοῦ θείου Λόγου ἐνεργείας.

разомъ и тамъ, гдѣ Оригенъ говоритъ о высокомъ превосходствѣ благости Слова надъ благостію всего сотвореннаго, онъ оставляетъ широкое поле для недоумѣній. Если можетъ быть рѣчь о сопоставленіи благости существъ столь различныхъ между собою, какъ Сынъ и твари; то конечно естественнѣе всего обратить вниманіе не на то, откуда исходитъ ихъ благость, а на то, въ какой мѣрѣ они ею обладаютъ. Такимъ образомъ выступаетъ на видъ прежде всего то различіе, что благость Сына неизмѣримо глубока (моментъ интенсивности) и всеобъемлюща (моментъ экстенсивности), а благость тварей слаба и ограничивается лишь немногими отношеніями, словомъ вопросъ сводится на количественное, объемное различіе; въ немъ прежде всего состоитъ превосходство благости Сына надъ благостію напр. человѣка. Въ чемъ же превосходство благости Отца надъ благостію Сына? Отвѣтить на этотъ вопросъ прочитавъ это толкованіе труднѣе, чѣмъ не читавъ его: когда Оригенъ говоритъ, что одинъ Отецъ благъ, а Сынъ—образъ благости Его, то смыслъ различія кажется яснымъ; тогда какъ здѣсь тѣ же слова осложняются посторонними, не данными ихъ буквальнымъ смысломъ элементами, и притомъ не въ формѣ чего нибудь опредѣленнаго, а въ видѣ какой-то тѣни, которую бросаетъ на эти слова ихъ контекстъ.

Другимъ характеромъ отличается толкованіе, предлагаемое въ сочиненіи „о началахъ“ [1]): оно совершенно ясно и опредѣленно. .

---

[1]) de princ. 1, 2, 13 p. 59. 60; 143. 144. Superest quid sit imago bonitatis ejus inquirere: in quo eadem, ut opinor, intelligi convenit quae superius de imagine ea quae per speculum deformatur, expressimus. [Ibid. n. 12. Quoniam ergo in nullo prorsus Filius a Patre virtute operum immutatur ac differt [=παραλλάττεται καὶ διαφέρει? Cfr. apol. Pamph. t. 17 col. 598 C. παραλλαγήν = *Ruf.* immutationem], nec aliud est opus Filii quam Patris, sed unus atque idem, ut ita dicam, etiam motus in omnibus est, idcirco speculum eum immaculatum nominavit, ut per hoc nulla omnino dissimilitudo Filii intelligatur ad Patrem... cum in evangelio Filius dicatur non similia facere, sed eadem similiter]. Principalis namque bonitas sine dubio ex qua Filius natus; qui per omnia imago est Patris, procul dubio etiam bonitatis ejus convenienter imago dicetur. Non enim alia aliqua secunda bonitas exsistit in Filio, praeter eam quae est a Patre. Unde et recte ipse Salvator in evangelio dicit quoniam «nemo bonus, nisi unus Deus Pater»; quo scilicet per hoc intelligatur Filius non esse alterius bonitatis, sed illius solius quae in Patre est; cujus recte imago appellatur, quia neque aliunde est, nisi ex ipsa principali bonitate; ne altera bonitas quam ea quae in

„Остается разслѣдовать, что̀ значитъ выраженіе: „образъ благости Его (Бога)“. При этомъ слѣдуетъ имѣть въ виду сказанное выше объ образѣ, который отражается въ зеркалѣ“. А по этому толкованію Сынъ въ Своей дѣятельности рѣшительно ничѣмъ не разнится отъ Отца; дѣло Отца и дѣло Сына — одно и то же, Сынъ, какъ чистое зеркало, отражаетъ въ Себѣ всякое мановеніе, всякое движеніе Отца. „Начальная благость безъ сомнѣнія та, отъ которой родился Сынъ, который, какъ образъ Отца во всемъ, безъ всякаго сомнѣнія долженъ по послѣдовательности называться и образомъ благости Его. Ибо въ Сынѣ нѣтъ какой нибудь иной, второй благости, кромѣ той, которая отъ Отца. Поэтому и Самъ Спаситель по справедливости (recte) говоритъ въ евангеліи: „Никто не благъ, какъ только одинъ Богъ Отецъ“, чтобы, т. е., дать дать чрезъ это понять, что Сынъ—не другой какой благости, но только той одной, которая въ Отцѣ, образомъ котораго Онъ справедливо называется; такъ какъ Онъ — не отъинуду, а отъ той самой первоначальной благости, и между благостію въ Отцѣ и Сынѣ нѣтъ никакого несходства или разстоянія. Поэтому не слѣдуетъ предполагать какъ бы своего рода богохульство въ словахъ: „Никто не благъ, какъ только одинъ Богъ Отецъ“; не слѣдуетъ въ этомъ видѣть отрицаніе благости Сына или Св. Духа; это указываетъ лишь на то, что первоначальную благость должно мыслить въ Отцѣ, и благость рожденнаго отъ Него Сына и исходящаго Духа безъ сомнѣнія имѣетъ ту же природу, какъ и въ томъ источникѣ, отъ котораго рожденъ Сынъ и исходитъ Духъ Святый. А если въ писаніяхъ называется благимъ что нибудь другое, ангелъ ли то, человѣкъ или сокровище, — все это назы-

---

Patre est, videatur in Filio; neque aliqua dissimilitudo, aut distantia bonitatis in Filio est. Propter quod non debet velut blasphemiae aliquod genus putari in eo quod dictum est: «Nemo bonus, nisi unus Deus Pater»; ut propterea putetur vel Christus vel Spiritus s. negari quod bonus sit; sed, ut superius diximus, principalis bonitas in Deo sentienda est Patre, ex quo vel Filius natus, vel Spiritus s. procedens, sine dubio bonitatis ejus naturam retinen quae est in eo fonte de quo vel natus est Filius vel procedens Spiritus s. Jam vero si qua alia bona in scripturis dicuntur, vel angelus, vel homo, vel thesaurus, vel cor bonum, vel arbor bona, haec omnia abusive dicuntur, accidentem, non substantialem in se continentia bonitatem.

вается такъ въ несобственномъ смыслѣ, потому что имѣетъ въ себѣ случайную благость, а не существенную".

Въ другихъ мѣстахъ мысль, что Сынъ и Св. Духъ, какъ и Отецъ, обладаютъ существенною благостью,—раскрывается и обосновывается. Благость Сына и Св. Духа и не можетъ быть иною, какъ только существенною: все случайное предполагаетъ возможность своего бытія или небытія, предполагаетъ, поэтому, измѣняемость и слѣдовательно сложность той природы, того субстрата, къ которому это случайное относится какъ признакъ; но природа св. Троицы безусловно несложна [1]).

Такимъ образомъ сочиненіе „о началахъ" предлагаетъ по данному вопросу не двусмысленныя или по крайней мѣрѣ темныя аналогіи, но ясныя категорическія положенія, что, называя благимъ только Отца, Оригенъ имѣетъ въ виду единственно лишь фактъ производности благости въ Сынѣ, зависимости ея отъ Отца; что во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, — и качественно [2]) и количественно [3]), — благость въ Сынѣ та же, что и въ Отцѣ, и одинаково въ томъ и другомъ составляетъ постоянное, неотъемлемое опредѣленіе существа Ихъ; что Сынъ благъ не καταχρηστικῶς, слѣдовательно въ собственномъ смыслѣ.

Всего этого было бы совершенно достаточно для того, чтобы разсѣять всѣ недоумѣнія, которыя возбуждаетъ спеціальное толкованіе Оригена на слова: „Никто не благъ, какъ только одинъ Богъ", если бы приведенныя мѣста изъ сочиненія „о началахъ" были безспорной подлинности. Но это крайне сомнительно. Самое важное изъ нихъ конечно то, которое обширнѣе другихъ, но его то всего менѣе можно считать подлиннымъ. Если это—не сочине-

---

[1]) de princ. 1, 5, 3 p. 66; 160. quia non substantiale sit in ipsis (bonis virtutibus) bonum, quod utique in solo Christo et Spiritu s. evidenter esse ostendimus, sine dubio utique et in Patre. Non enim Trinitatis natura habere aliquid compositionis ostensa est, ut haec ei consequenter videantur accidere. n. 5 p. 68; 164. quod autem accidit, et decidere potest. Характерно еще слѣдующее мѣсто: de pr. 1, 8, 3 p. 75; 178 (стр. 200 пр.). Sapientia enim est (Christus), et sapientia utique stultitiam recipere non potest... et Verbum est, vel ratio, quae utique irrationabilis effici non potest.

[2]) neque... dissimilitudo.

[3]) neque... distantia.

ніе Руфина и не схолія Дидима, то во всякомъ случаѣ подборъ нѣсколькихъ мѣстъ изъ другихъ сочиненій, перемѣшанный съ интерполяціями одного изъ этихъ защитниковъ Оригена,—а никакъ не то, за что оно выдается Руфиномъ, отнюдь не точное воспроизведеніе даннаго мѣста въ книгѣ περὶ ἀρχῶν; отрывокъ греческаго текста этого мѣста, сохранившійся до нашего времени [1]), не представляетъ ничего похожаго на то, что̀ предлагаетъ намъ Руфинъ. „Итакъ я думаю,—говоритъ Оригенъ на самомъ дѣлѣ,—что и о Спасителѣ можно хорошо сказать, что Онъ—образъ благости Божіей, но не само благо. Можетъ быть и Сынъ благъ, но не просто благъ. Подобно тому, какъ Онъ—образъ Бога невидимаго и потому Богъ, но не тотъ, о которомъ Самъ Христосъ говоритъ: „да знаютъ Тебя, единаго истиннаго Бога“,—Онъ образъ благости, но не какъ Отецъ неразлично благъ“. Судя по начальнымъ словамъ этой тирады, она составляетъ заключительный выводъ изъ всего сказаннаго Оригеномъ о смыслѣ словъ: „образъ благости Его“, и нетрудно понять, до какой степени слова подлиннаго текста были различны отъ того, что̀ поставилъ на ихъ мѣсто Руфинъ. Эта разность доходитъ до противоположности ихъ тенденціи: если вѣрить Руфину, всѣ усилія Оригена направлены на то, чтобы доказать совершенное единство благости Отца и Сына; между тѣмъ какъ изъ даннаго фрагмента очевидно, что Оригенъ имѣлъ въ виду сколько возможно энергично выставить различіе между благостію Отца и Сына. Отрицать эту противоположность тенденціи текстовъ περὶ ἀρχῶν и de principiis

[1]) Οὕτω τοίνυν ἡγοῦμαι καὶ ἐπὶ τοῦ Σωτῆρος καλῶς ἂν λεχθήσεσθαι, ὅτι εἰκὼν ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ ἐστιν, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ ἀγαθόν· καὶ τάχα καὶ Υἱὸς ἀγαθὸς, ἀλλ' οὐχ ὡς ἁπλῶς ἀγαθός [Cfr. Photii cod. 117. φασὶν αὐτὸν (Ὠριγένην) παραγγέλλειν μὴ προσεύχεσθαι τῷ Υἱῷ καὶ μὴ εἶναι αὐτὸν ἁπλῶς ἀγαθὸν, καὶ μὴ γινώσκειν τὸν Πατέρα ὡς αὐτὸν ἑαυτόν]. Καὶ ὥσπερ εἰκών ἐστι τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, καὶ κατὰ τοῦτο Θεὸς, ἀλλ' οὐ περὶ οὗ λέγει αὐτὸς ὁ Χριστός· «Ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν»· οὕτως εἰκὼν ἀγαθότητος, ἀλλ' οὐχ ὡς ὁ Πατὴρ ἀπαραλλάκτως ἀγαθός. Въ посланіи Юстиніана къ Минѣ, гдѣ эти слова цитуются, сдѣлана замѣтка, что они взяты изъ первой книги περὶ ἀρχῶν. Содержаніе этой книги говоритъ за то, что они заимствованы именно изъ того мѣста (1, 2, 13), которое приведено выше въ переводѣ Руфина, и такъ какъ п. 13 выписанъ почти вполнѣ, то можно судить, каковы «пропуски» Руфина. Ср. стр. 168 пр. 2.

можно не иначе, какъ предположивъ, что слова греческаго текста стояли не въ концѣ, а въ срединѣ разсматриваемаго отдѣла, и слѣдовательно предшествовали тому, что́ читаемъ у Руфина. Но если такимъ образомъ свободное мнѣніе Оригена разрѣшалось въ единство того основнаго тона, который слышится у Руфина, то непонятны мотивы, заставившіе его опустить то, что́ представляетъ намъ греческій фрагментъ: если Оригенъ, высказавшись о различіи благости Сына отъ благости Отца, разъясняетъ свое мнѣніе въ томъ смыслѣ, какой придаетъ ему Руфинъ; то это объединеніе мыслей, повидимому, различнаго порядка было такимъ торжествомъ апологетической тенденціи Руфина, что онъ имѣлъ прямой интересъ перевести этотъ отдѣлъ безъ пропусковъ. Поэтому нужно думать, что заключительное „итакъ“ въ началѣ греческаго фрагмента вѣрно и точно опредѣляетъ его положеніе въ цѣломъ составѣ отдѣла и слѣдовательно то, что даетъ Руфинъ, не подлинно.

Разсмотримъ самое содержаніе греческаго фрагмента. Главныя мысли его слѣдующія: по Своей благости Отецъ и Сынъ различаются между Собою такъ же или по крайней мѣрѣ подобно тому, какъ и по Своему божеству. Отецъ есть само благо; Сынъ, можетъ быть, и благъ, но не просто благъ и не неразлично благъ, какъ Отецъ.

Что касается понятія „само благо“, то полная аналогичность его съ именемъ „Самобогъ“, абсолютный Богъ, очевидна. Не столь ясенъ смыслъ выраженія: „Сынъ не какъ Отецъ неразлично, ἀπαραλλάκτως, благъ“. По одному объясненію [1]) это значитъ, что Сынъ не есть тотъ неизмѣнно благій Богъ, который въ силу самой Своей природы не можетъ быть иначе, какъ только благъ. Такимъ образомъ въ благости Сына не столь ясно выражается тотъ моментъ ея необходимости, какимъ отличается благость Отца. По другому объясненію [2]) это выраженіе имѣетъ тотъ смыслъ, что

---

[1]) Gieseler, Dogmengeschichte. S. 144. nicht wie der Vater, der unwandelbar Gute (ἀπαραλλάκτως ἀγαθός), d. h. ein solcher, der vermöge seiner Natur nicht anders als gut seyn kann.

[2]) Redepenning, II, 305. nicht absolutes und unveränderliches Gute, nicht αὐτοαγαθὸν, ἀπαραλλάκτως ἀγαθός, d. h. nicht in der unveränderlicher Weise,

Сынъ не есть абсолютное благо, недвижимо и неизмѣнно равное самому себѣ, но благо многоразлично дѣятельное и потому полное перемѣнъ и разнообразія. Слѣдовательно Отецъ и Сынъ различаются между Собою въ Своей благости какъ покой и движеніе. Но коренное значеніе слова ἀπαραλλάκτως даетъ мысль несравненно менѣе опредѣленную. Въ корнѣ того слова несомнѣнно кроется представленіе о перемѣнѣ, о переходѣ изъ одного состоянія въ другое, но вмѣстѣ съ тѣмъ дается мысль о сопоставленіи одного и другаго [1]). Этотъ моментъ сравненія, какъ показываетъ употребленіе слова ἀπαράλλακτος, рѣшительно преобладаетъ надъ первымъ. Оно противоположно представленію о перемѣнѣ, но не въ томъ смыслѣ, въ какомъ противоположны ему прилагательныя ἀμετάβλητος, ἀναλλοίωτος, ἄτρεπτος. Послѣднія отрицаютъ перемѣну какъ фактъ или процессъ, первое отрицаетъ ее въ ея результатѣ, какъ разность между двумя предметами или состояніями [2]). Слѣдовательно мысль, что Сынъ не ἀπαραλλάκτως ἀγαθός, не стоитъ въ противорѣчіи съ тѣмъ воззрѣніемъ, что Сынъ благъ неизмѣнно, и оба толкованія, вѣрныя по своему содержанію, поскольку они выясняютъ различныя стороны воззрѣнія Оригена, ошибочны въ своемъ частномъ примѣненіи къ слову ἀπαραλλάκτως, потому что они придаютъ слишкомъ много значенія оттѣнку измѣняемости. Смыслъ выраженія: „Сынъ не какъ Отецъ ἀπαραλλάκτως, неразлично благъ“ — тотъ, что благость Сына не тождественна, не до безразличія сходна

---

sich selber bewegungslos gleich, sondern wirkendes und deshalb wechselvolles, in veränderlicher Weise wirkendes Gute.

[1]) ἀλλάττω (см. стр. 292 пр. 3), παρ-αλλάττω.

[2]) de pr. 1, 2, 12. (стр. 316 пр. 1). Sel. in Ps. 1, 5 p. 534; 1093. τὸ εἶδός ἐστι μέχρι τοῦ πέρατος [основныя черты наружности человѣкъ сохраняетъ до конца жизни], κἂν οἱ χαρακτῆρες δοκῶσι πολλὴν ἔχειν παραλλαγήν. Въ c. Cels. 5, 20 p. 592; 1212 Оригенъ критикуетъ мнѣніе стоиковъ, что по истеченіи извѣстнаго періода возникнетъ міръ совершенно подобный исчезнувшему (ἑξῆς αὐτῇ διακόσμησιν πάντ' ἀπαράλλακτα ἔχουσαν ὡς πρὸς τὴν προτέραν διακόσμησιν). Τὸ δὲ τούτων γελοιότερον, τὰ ἀπαράλλακτα ἱματία τοῖς ὡς πρὸς τὴν προτέραν περίοδον Σωκράτης ἐνδύσεται, ἐν ἀπαραλλάκτῳ πενίᾳ, καὶ ἀπαραλλάκτῳ πόλει ταῖς Ἀθήναις... ἐσόμενος. de orat. 24 p. 236; 492. οἷόν ἐστί τις ἰδία ποιότης Παύλου τοῦ ἀποστόλου· ἡ μὲν τῆς ψυχῆς καθ' ἣν τοιάδε ἐστὶν... Τὸ τοίνυν τούτων τῶν ποιοτήτων ἴδιον καὶ ἀσυντρόχαστον πρὸς ἕτερον (ἄλλος γάρ τις ἀπαράλλακτος Παύλου ἐν τοῖς οὖσιν οὐκ ἔστι) δηλοῦται διὰ τῆς Παῦλος ὀνομασίας. Ср. стр. 328 пр. 1.

съ благостію Отца. Это воззрѣніе имѣетъ чисто отрицательный характеръ, если здѣсь благость Сына различается только отъ благости Отца; возможно однако, что здѣсь есть и положительный моментъ, если благость Отца сама въ себѣ мыслится какъ неразличная. Въ такомъ случаѣ въ этихъ словахъ Оригенъ высказываетъ ту же мысль, что и въ словахъ: Сынъ не просто благъ.

Простому противоположно сложное. Въ чемъ же состоитъ признакъ множественности, отличающій благость Сына? Въ одномъ мѣстѣ [1]) Оригенъ утверждаетъ, что только Бога можно назвать благимъ безъ всякаго дополненія, все же другое, если и можно назвать благимъ, то непремѣнно съ приложеніемъ, напр. можно говорить только о благомъ рабѣ, добромъ человѣкѣ. Несомнѣнно это различіе Оригенъ имѣетъ въ виду и въ данномъ мѣстѣ [2]): онъ полагаетъ, по словамъ Іеронима, что „Сына нельзя назвать благимъ просто, безотносительно, но съ приложеніемъ напр. пастырь добрый и пр.“. Характерно здѣсь то, что приложеніемъ является не слово „Сынъ“ или „рожденный“ а „пастырь“. Ясно, насколько правдоподобно увѣреніе Руфина, что Оригенъ не думаетъ ни о какомъ другомъ различіи между благостію Отца и Сына, кромѣ того, что первый есть источникъ, а второй рожденъ отъ перваго. Далѣе „пастырь“ есть одно изъ тѣхъ опредѣленій Сына, которыя указываютъ на Его отношеніе къ міру: Сынъ есть пастырь не для Себя, а для другихъ. Такимъ образомъ благость Сына представляется менѣе центральнымъ свойствомъ Его, не дана въ простомъ понятіи о Немъ, характеризуетъ непосредственно не Его, а Его отношенія, Его дѣятельность. Въ этомъ представленіи есть что-то сродное понятію о благости καθ' ἕξιν, которую самъ Оригенъ различаетъ отъ благости κατ' οὐσίαν [3]).

[1]) Стр. 199 пр. 5.

[2]) Hieron. ep. 124 (59) ad Avit. n. 2 p. 917; 1060. Deum Patrem omnipotentem appellat (Origenes in primo volumine περὶ ἀρχῶν) bonum et perfectae bonitatis. Filium non esse bonum, sed auram quamdam, et imaginem bonitatis; ut non dicatur absolute bonus, sed cum additamento, pastor bonus, et caetera. Въ этомъ посланіи Іеронимъ дѣлаетъ очеркъ содержанія книгъ «о началахъ», и изъ него вполнѣ ясно, что приведенныя слова относятся къ de princ. 1, 2, 13.

[3]) Стр. 199 пр. 7.

Между существенною благостію Отца и—допустимъ—существенною же и несомнѣнно не случайною въ обычномъ смыслѣ этого слова благостію Сына мыслится какой-то тонкій оттѣнокъ различія, по которому въ Отцѣ это свойство существуетъ болѣе непосредственнымъ образомъ, чѣмъ въ Сынѣ,—подобно тому, какъ предполагается утонченное различіе между божествомъ Отца, который Самъ Богъ, ὁ Θεός, и божествомъ Сына, который есть Богъ, Θεός.

Моментъ отношенія есть только одна сторона благости Сына, на которую указываетъ такое дополненіе, какъ „пастырь“. Другая сторона ея, обозначаемая тѣмъ же словомъ,—это ея по преимуществу дѣятельный характеръ. Но слово „пастырь“ есть только одно изъ многихъ дополненій благости Сына. Такимъ образомъ въ воззрѣніи, что Сынъ не просто благъ какъ Отецъ, обнаруживаются такія стороны, которыя ставятъ этотъ частный отдѣлъ богословія Оригена въ непосредственную связь съ его общимъ представленіемъ объ отношеніи между Отцемъ и Сыномъ. Имманентная благость Отца и дѣятельная, проявляющаяся въ отношеніи къ міру благость Сына,—такое различіе между Отцемъ и Сыномъ въ своей основѣ тождественно съ Ихъ отношеніемъ какъ абсолютной силы и открывающей ее энергіи. Простая благость Отца и многоразличная, допускающая множество дополненій благость Сына, это только дальнѣйшее развитіе того основнаго воззрѣнія, по которому Отецъ есть безусловная монада, совершенно единое, а Сынъ становится многимъ, является во всемъ разнообразіи мысленной красоты Своей. Эта сторона различія между благостію Отца и Сына находитъ конкретное выраженіе въ одной изъ наиболѣе ясныхъ и весьма характерныхъ страницъ богословія Оригена, въ ученіи объ отношеніи Отца и Сына къ міру.

Одинъ изъ труднѣйшихъ пунктовъ ученія о Богѣ какъ міроправителѣ есть вопросъ объ отношеніи Его благости къ правосудію. Богъ всеблагій и милующій и Богъ въ грозномъ величіи безусловной правды, эти два опредѣленія нѣкоторымъ представлялись настолько различными, что они не видѣли возможности совмѣстить ихъ въ одномъ божественномъ Лицѣ и пришли къ мысли

о двухъ Богахъ, благомъ Отцѣ Христа и правосудномъ деміургѣ [1]). Въ основѣ этого взгляда Оригенъ усматриваетъ недоразумѣніе, которое по тщательномъ разсмотрѣніи вопроса устраняется само собою,—и находитъ, что эти два мнимо противоположныя опредѣленія относятся къ Отцу и Сыну. „Ибо Сынъ, который вслѣдствіе того, что Онъ есть Сынъ человѣческій, получилъ власть производить судъ и будетъ судить вселенную въ правдѣ,—есть правда; а Отецъ послѣ царства Христова благотворитъ воспитаннымъ правдою Сына и самыми дѣлами оправдаетъ (δείξει) Свое названіе „благій“, когда „будетъ Богъ все во всемъ“. „И можетъ быть въ силу своей правды Спаситель все направляетъ ко благу, пользуясь и благопріятными временами, и разумомъ (λόγῳ), и порядкомъ, и наказаніями, и всѣми—такъ сказать—духовно-врачебными Своими средствами, и все это къ тому, чтобы твари наконецъ могли вмѣстить благость Отца, помысливъ о которой, Онъ говоритъ тому, кто сказалъ Единородному: „учитель благій!“: „Что ты называешь Меня благимъ? Никто не благъ, какъ только одинъ Богъ Отецъ“.

„Сверхъ того [2]) Спаситель есть жезлъ—для тѣхъ, которые ну-

---

[1]) in Joh. t. 1, 40 p. 41; 92. δίκαιος δὲ ὤν, δικαίως τὰ πάντα διέπει. Τὸ δὲ δ ἦν ἀν (fort. leg. κινῆσαν) τοὺς ἀπὸ τῶν αἱρέσεων εἰς τὸ ἕτερον εἰπεῖν τὸν δίκαιον τοῦ ἀγαθοῦ, μὴ τρανωθὲν δὲ παρ' αὐτοῖς, οἰηθεῖσι δίκαιον μὲν εἶναι τὸν δημιουργόν, ἀγαθὸν δὲ τὸν τοῦ Χριστοῦ Πατέρα, οἶμαι μετ' ἐξετάσεως ἀκριβῶς βασανισθὲν δύνασθαι λέγεσθαι ἐπὶ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ· τοῦ μὲν Υἱοῦ τυγχάνοντος δικαιοσύνης, ὃς ἔλαβεν ἐξουσίαν κρίσιν ποιεῖν, ὅτι Υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶ, καὶ κρινεῖ τὴν οἰκουμένην ἐν τῇ δικαιοσύνῃ (Joh. 6, 27. Ps. 27, 9)· τοῦ δὲ Πατρὸς τοὺς ἐν τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ Υἱοῦ παιδευθέντας μετὰ τὴν Χριστοῦ βασιλείαν εὐεργετοῦντος, τὴν «ἀγαθὸς» προσηγορίαν ἔργοις δείξοντος, ὅταν γένηται ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι. Καὶ τάχα τῇ αὐτοῦ δικαιοσύνῃ ὁ Σωτὴρ εὐτρεπίζει τὰ πάντα, καιροῖς ἐπιτηδείοις, καὶ λόγῳ, καὶ τάξει, καὶ κολάσεσι, καὶ τοῖς, ἵν' οὕτως εἴπω, πνευματικοῖς αὐτοῦ ἰατρικοῖς βοηθήμασι, πρὸς τὸ χωρῆσαι ἐπὶ τέλει τὴν ἀγαθότητα τοῦ Πατρὸς, ἥντινα νοήσας πρὸς τὸν Μονογενῆ λέγοντα, Διδάσκαλε ἀγαθέ· φησὶ· Τί με κ. τ. λ.

[2]) in Joh. t. 1, 41 p. 42; 96. καὶ μετὰ ταῦτα ῥάβδος τοῖς δεομένοις ἐπιπόνου καὶ σκληροτέρας ἀγωγῆς καὶ μὴ ἐμπαρεσχηκόσιν ἑαυτοὺς τῇ ἀγάπῃ καὶ τῇ πραότητι τοῦ Πατρός. Διὰ τοῦτο, ἐὰν ῥάβδος καλεῖται, ἐξελεύσεται· (Isa. 11, 1) οὐ γὰρ μένει ἐν αὐτῷ, ἀλλ' ἔξω τῆς προηγουμένης καταστάσεως εἶναι δοκεῖ. Ἐξελθὼν δὲ καὶ γενόμενος ῥάβδος, οὐ μένει ῥάβδος, ἀλλὰ μετὰ τὴν ῥάβδον ἄνθος γίνεται ἀναβαῖνον, καὶ πέρας τοῦ εἶναι ῥάβδος τὸ ἄνθος ἀποδείκνυται τοῖς διὰ τοῦ αὐτὸν γεγονέναι ῥάβδον ἐπισκοπῆς τετυχηκόσιν. Ἐπισκέψεται γὰρ ὁ Θεός ἐν ῥάβδῳ τῷ Χρι-

ждаются въ болѣе суровомъ и строгомъ водительствѣ (ἀγωγῆς) и не предали себя любви и кротости Отца. Потому-то, если Онъ и называется жезломъ, то о немъ сказано: „изыдетъ“ потому что Онъ, становясь жезломъ, не остается въ Самомъ Себѣ, но представляется внѣ Своего преимущественнаго состоянія. Съ другой стороны, исшедши и ставъ жезломъ, Онъ не остается жезломъ, но становится восходящимъ цвѣтомъ, и, какъ предѣлъ Его существованія въ качествѣ жезла, показывается цвѣтъ для тѣхъ, кого посѣтилъ Онъ какъ жезлъ. Ибо посѣщаетъ Богъ жезломъ-Христомъ беззаконія того, кого посѣщаетъ, но и милости Своей и, отнимаетъ отъ него: Онъ милуетъ его, когда Отецъ милуетъ тѣхъ, помилованія которыхъ хочетъ Сынъ“.

Такимъ образомъ Оригенъ послѣдовательно разграничиваетъ въ области міроправленія дѣятельность Сына и дѣятельность Отца. Царство Христово, это—міръ несовершенныхъ существъ, стремящихся суровымъ подвигомъ достигнуть нравственнаго совершенства [1]). Ихъ царь Христосъ для ихъ же блага дѣйствуетъ сообразно съ ихъ состояніями, ихъ потребностями, и, неизмѣнный по Своей природѣ, въ Своей дѣятельности Онъ становится какъ бы измѣняемымъ, проявляетъ Себя въ многоразличіи формъ [2]). Не благо во всемъ безотносительномъ величіи, а правда, какъ основа неизмѣнно цѣлесообразнаго дѣйствованія, есть ближайшій принципъ дѣятельности Слова какъ міроправителя. „Онъ праведенъ и всѣмъ располагаетъ справедливо“ [3]). Потому-то Сынъ Божій не всегда проявляетъ Себя во всемъ свѣтѣ совершенствъ Своей божественной природы, и не всѣ Его дѣйствія носятъ характеръ безпримѣснаго блага въ собственномъ его элементѣ, а иногда Онъ „выходитъ изъ Самого Себя,

στῷ τὰς ἀνομίας αὐτῶν ὧν ἐπισκέψεται· τὸ δὲ ἔλεος οὐ μὴ διασκεδάσει ἀπ' αὐτοῦ (Ps. 88, 33. 34)· αὐτὸν γὰρ ἐλεεῖ, ὅτε οὓς βούλεται ὁ Υἱὸς ἐλεεῖσθαι, ὁ Πατὴρ ἐλεεῖ.

[1]) de orat. 25 p. 238; 496. καὶ οἶμαι νοεῖσθαι Θεοῦ μὲν βασιλείαν τὴν μακαρίαν τοῦ ἡγεμονικοῦ κατάστασιν, καὶ τὸ τεταγμένον τῶν σοφῶν διαλογισμῶν· Χριστοῦ δὲ βασιλείαν τοὺς προϊόντας σωτηρίους τοῖς ἀκούουσι λόγους, καὶ τὰ μὲν ἐπιτελούμενα ἔργα δικαιοσύνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν· Λόγος γὰρ καὶ δικαιοσύνη ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ.

[2]) Стр. 248 пр. 3.

[3]) Стр. 324 пр. 1. Ср. стр. 83 пр. 1.

изъ своего преимущественнаго состоянія", и скрываетъ Свою благость подъ формою строгаго судіи, является даже въ качествѣ жезла поражающаго. Всѣ эти суровыя врачебно-воспитательныя мѣры находятъ свое объясненіе въ ихъ конечной цѣли, въ томъ, что великій архіерей все возстановляетъ для царства Отца, восполняя Своимъ устроеніемъ недостатки каждаго изъ сотворенныхъ существъ, чтобы они вмѣстили славу Отца [1]). Каждая изъ этихъ мѣръ есть высшее изъ возможныхъ при данномъ состояніи благъ; но все же благость скрыта очень глубоко подъ формою суроваго врачеванія и незамѣтна для непосредственнаго человѣческаго воззрѣнія. Напротивъ царство Отца состоитъ изъ тѣхъ, которые достигли извѣстной высоты нравственнаго совершенства. Прошедши строгую школу правосуднаго Сына, они приготовлены къ славѣ Отца, могутъ вмѣстить ее, и для нихъ открывается въ чистомъ и безпримѣсномъ свѣтѣ благость единаго благаго Отца.

Таково ученіе Оригена о благости Отца и Сына. Ихъ различіе въ этомъ отношеніи осложняется элементомъ, который не данъ въ понятіяхъ рожденнаго и нерожденнаго, первоначальнаго и производнаго. Благость Сына мыслится какъ нѣчто посредствующее между благостію Отца и тварей. И въ самомъ дѣлѣ Сынъ въ Своей благости отличается отъ Отца и сближается съ сотворенными существами не потому только, что Онъ есть образъ благости Отца, но и потому, что обладаетъ этимъ свойствомъ въ формѣ, посредствующей между Отцемъ и тварями. Сынъ вѣчно благъ и неслучайно,—въ этомъ Его отличіе отъ тварей. Но Онъ благъ скорѣе относительно чѣмъ абсолютно; въ Немъ благость не сливается въ единство понятія о Немъ Самомъ, дана не просто, но съ дополненіемъ, и благъ ли Онъ въ собственномъ смыслѣ, это остается сомнительнымъ. Всѣ эти стороны, отличая отъ благости Отца благость Сына, общи ей съ благостію существъ сотворенныхъ. Среднее положеніе благости Сына между Отцемъ и міромъ, повидимому, предполагаетъ нѣкоторое неравенство—интенсивное или экстенсив-

---

[1]) in Joh. t. 1, 40 p. 42; 93. διὰ τοῦτο μέγας ἐστὶν ἀρχιερεὺς, ἐπειδήπερ πάντα ἀποκαθίστησι τῇ τοῦ Πατρὸς βασιλείᾳ οἰκονομῶν τὰ ἐν ἑκάστῳ τῶν γενητῶν ἐλλιπῆ ἀναπληρωθῆναι, πρὸς τὸ χωρῆσαι δόξαν πατρικήν.

ное—между благостію Отца и Сына; но различіе ея какъ абсолютной и сокровенной въ первомъ и дѣятельной и проявляющейся во второмъ имѣетъ скорѣе качественный, чѣмъ количественный характеръ,—есть скорѣе разность формальная, чѣмъ неравенство, а ученіе о Богѣ Отцѣ, какъ преимущественно благомъ, и Богѣ Сынѣ, какъ въ собственномъ смыслѣ правосудномъ, даетъ возможность безъ ущерба для высоты воззрѣнія Оригена объяснить даже неравенство между благостію Отца и Сына, насколько при этомъ разумѣется не благость Сына какъ свойство существа Его, а только мѣра ея обнаруженія, обусловливаемая несовершенствомъ конечныхъ существъ и вмѣстѣ съ тѣмъ существенно необходимая для того, чтобы они могли воспріять благость Отца. Однако же остается мѣсто для вопроса: не соединяется ли въ представленіи самого Оригена это различіе въ формѣ благости Отца и Сына съ мыслію о нѣкоторомъ количественномъ неравенствѣ ея въ Отцѣ и Сынѣ? не думаетъ ли Оригенъ, что правосуднымъ по преимуществу открывается Сынъ, а не Отецъ, именно потому, что въ благости Отца есть нѣчто превосходное, возвышающее Его надъ Сыномъ? Для отрицательнаго отвѣта на эти вопросы нѣтъ данныхъ, и потому воззрѣніе Оригена въ этомъ пунктѣ несвободно отъ примѣси субординціонизма существеннаго.

Совершенства вѣдѣнія Сына, казалось бы, представляютъ такую область, гдѣ не имѣетъ мѣста никакое ограниченіе. Оно, по видимому, безусловно устраняется тѣмъ фактомъ, что премудрость есть центральнѣйшее опредѣленіе Сына, и отношеніе Его къ Отцу по этой сторонѣ—самое тѣсное. Сынъ есть какъ бы реализующаяся мысль Отца, „ипостасная система Его умопредставленій о всемъ“. По своему содержанію и интенсивности вѣдѣніе Сына должно бы, поэтому, быть совершенно равно вѣдѣнію Отца: содержаніе мысли Отца есть истина, а высочайшая истина и есть Сынъ: Онъ—ипостасное существо истины. Какъ абсолютная Премудрость и абсолютная истина, Сынъ есть мышленіе Отца въ его формѣ и содержаніи.

Полнѣйшую аналогію этому отношенію Отца и Сына со стороны вѣдѣнія представляетъ Ихъ отношеніе по волѣ. Сынъ есть ипостасное актуальное хотѣніе Отца. „Приличная для Сына Божія пища“,—разсуждаетъ Оригенъ въ одномъ мѣстѣ,—„творить волю Отца, производя въ Самомъ Себѣ то самое хотѣніе, какое было и въ Отцѣ, такъ что воля Божія, какъ она существуетъ въ волѣ Сына,—неотлична отъ воли Отца, такъ что въ Нихъ уже не двѣ воли, но одна. По причинѣ этого единства Сынъ и говоритъ: „Я и Отецъ—одно“, и потому видѣвшій Сына видѣлъ также и пославшаго Его. И болѣе прилично намъ мыслить, что именно такимъ образомъ Сынъ творитъ волю Отца, и что именно вслѣдствіе этого единства воли прекрасно сотворено и то, что̀ внѣ хотящаго,—нежели, не разслѣдовавъ вопроса о волѣ, думать, что творить волю пославшаго значитъ только творить то или это внѣ себя. Ибо это послѣднее—говорю о совершаемомъ внѣ хотящаго—безъ вышесказаннаго хотѣнія не было бы исполненіемъ всей воли Отца; тогда какъ вся воля Отца совершается Сыномъ, когда Божіе хотѣніе становится хотѣніемъ Сына, и творитъ въ Немъ то, чего желаетъ воля Отца, и только одинъ Сынъ можетъ вмѣстить всю волю Отца, почему Онъ и есть образъ Его“ [1]).

Это представленіе, которое, можетъ быть, не отказались бы признать однимъ изъ прекраснѣйшихъ опытовъ уясненія тайны бытія единаго тріипостастнаго Бога даже и тѣ великіе представи-

---

[1]) in Joh, t. 13, 36 p. 245. 246; 461. πρέπουσα βρῶσις τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ, ὅτε ποιητὴς γίνεται τοῦ πατρικοῦ θελήματος, τοῦτο τὸ θέλειν ἐν ἑαυτῷ ποιῶν, ὅπερ ἦν καὶ ἐν τῷ Πατρὶ, ὥστε εἶναι τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ θελήματι τοῦ Υἱοῦ ἀπαραλλάκτῳ τοῦ θελήματος τοῦ Πατρὸς, εἰς τὸ μηκέτι εἶναι δύο θελήματα, ἀλλὰ ἓν θέλημα· ὅπερ ἓν θέλημα αἴτιον ἦν τοῦ λέγειν τὸν Υἱόν· «Ἐγὼ καὶ Πατὴρ ἓν ἐσμεν»· καὶ διὰ τοῦτο τὸ θέλημα ὁ ἰδὼν αὐτὸν ἑώρακε τὸν Υἱὸν, ἑώρα δὲ καὶ τὸν πέμψαντα αὐτόν (Joh. 10, 30. 12, 45). Καὶ πρέπον γε μᾶλλον οὕτω νοεῖν ἡμᾶς ποιεῖσθαι ὑπὸ τοῦ Υἱοῦ τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς, ἀφ' οὗ θελήματος καὶ τὰ ἔξω τοῦ θέλοντος καλῶς ἐγένετο, ἤπερ μὴ περιεργασαμένους ἡμᾶς τὰ περὶ τοῦ θελήματος νομίζειν εἶναι τὸ ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντος, ἐν τῷ τάδε τινὰ τὰ ἔξω ποιεῖν· ἐκεῖνο γὰρ (λέγω δὲ τὸ ἔξω τοῦ θέλοντος), γινόμενον χωρὶς τοῦ προειρημένου θελήματος, οὐχ ὅλον μὲν τὸ θέλημα τοῦ Πατρός· πᾶν δέ ἐστι τὸ θέλημα Πατρὸς, ὑπὸ τοῦ Υἱοῦ γινόμενον, ὅτε τὸ θέλειν τοῦ Θεοῦ γενόμενον ἐν τῷ Υἱῷ ποιεῖ ταῦτα, ἅπερ βούλεται τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ· μόνος δὲ ὁ Υἱὸς πᾶν τὸ θέλημα ποιεῖ χωρῆσαι τοῦ Πατρός· διόπερ καὶ εἰκὼν αὐτοῦ. Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

тели богословской мысли, которые стояли на всей высотѣ вѣрованія въ единосущіе трехъ Лицъ,—Оригенъ поясняетъ наглядным примѣромъ въ толкованіи на слова: „Премудрость есть чистое зеркало дѣйствія (ἐνεργείας) Божія“ [1]). „Энергія Божія есть нѣкоторая мощь (vigor), которою дѣйствуетъ Отецъ, когда Онъ творитъ или управляетъ... И такъ какъ всякое движеніе, производимое тѣмъ, кто смотритъ въ зеркало, до совершеннаго тождества воспроизводитъ и отражающійся въ зеркалѣ образъ, рѣшительно ни въ чемъ не уклоняясь отъ первообраза: то и Премудрость желаетъ дать о Себѣ именно такое понятіе, когда называетъ Себя чистымъ зеркаломъ дѣйствія и силы Отца, какъ и І. Христосъ, Премудрость Божія, возвѣщаетъ о Себѣ, что дѣла, которыя творитъ Отецъ, и Сынъ творитъ, и что „Сынъ ничего не можетъ творить отъ Себя, если не увидитъ Отца творящаго“. А такъ какъ по силѣ дѣйствій Сынъ рѣшительно ни въ чемъ не разнится и не отличается отъ Отца, и дѣло Сына не иное, чѣмъ дѣло Отца, но—такъ сказать—и самое движеніе одно и то же во всѣхъ отношеніяхъ; то Премудрость и назвала Себя чистымъ зеркаломъ, чтобы дать понять, что вовсе нѣтъ никакого несходства между Отцемъ и Сыномъ“.

Сущность этого воззрѣнія въ слѣдующемъ:

Въ божественной волѣ,—при представленіи которой человѣкъ не можетъ отрѣшиться отъ мысли о процессѣ,—слѣдуетъ различать два момента—предшествующій, или самый актъ хотѣнія, и заключительный, или опредѣленіе воли, изволеніе на совершеніе чего либо. Святые въ рядѣ своихъ поступковъ болѣе или менѣе полно осуществляютъ опредѣленія божественной воли; но всей воли Отца они не вмѣщаютъ въ себѣ, потому что они не всегда могутъ повторить въ себѣ и, конечно, никогда не могутъ пережить со

---

[1]) de princ. 1, 2, 12 p. 59; 143. ergo inoperatio etc. (стр. 235 пр. 1). Sicut ergo in speculo omnibus motibus quibus is qui speculum intuetur, movetur vel agit, iisdem ipsis etiam ea imago quae per speculum deformatur, actibus et motibus commovetur vel agit, in nullo prorsus declinans; ita etiam Sapientia de se vult intelligi, cum speculum immaculatum paternae virtutis inoperationisque nominatur... Quoniam ergo etc. (стр. 316 пр. 1).

всею полнотою перваго момента божественной воли, самаго хотѣнія. Несомнѣнно, что божественная воля является въ ихъ духѣ какъ велѣніе; но сообразныя съ нимъ внѣшнія дѣйствія не всегда исходятъ изъ глубины ихъ собственнаго хотѣнія: нерѣдко это— подвигъ покорности, при которомъ особность ихъ воли чувствуется весьма живо. Не такъ вмѣщаетъ въ Себѣ волю Отца Сынъ. Въ Его сознаніи воля Отца является не въ формѣ только завершительнаго момента, опредѣленія, но непремѣнно и въ логически предшествующемъ ему моментѣ хотѣнія. Какъ чистое зеркало, Сынъ отражаетъ въ Себѣ мановеніе Отца во всѣхъ подробностяхъ. Каждый оттѣнокъ хотѣнія Отца воспроизводится и въ волѣ Сына. Сынъ вполнѣ переживаетъ въ Себѣ актъ хотѣнія, и потому опредѣленіе воли Отца составляетъ завершительный моментъ хотѣнія столько же Самого Сына, сколько и Отца. Сынъ опредѣляетъ Себя къ извѣстному дѣйствію не только потому, что этого хочетъ Отецъ, но непремѣнно и потому, что Онъ и Самъ хочетъ этого, какъ и Отецъ Его. Здѣсь уже нѣтъ сколько нибудь представимаго различія (по содержанію) двухъ воль, нѣтъ слѣдовательно мѣста и для идеи о повиновеніи въ собственномъ смыслѣ этого слова: творя волю Отца, Сынъ творитъ въ сущности и Свою волю, и каждое Его дѣйствіе есть непремѣнно продолженіе внутренняго акта Его хотѣнія.

Такимъ образомъ понятіе о Сынѣ какъ Премудрости даетъ, повидимому, право предполагать, что Сынъ знаетъ все и съ тѣмъ же совершенствомъ, какъ и Отецъ; а ученіе о единствѣ воли въ Отцѣ и Сынѣ ведетъ къ заключенію, что содержаніе хотѣнія Отца и Сына тождественно. Но и въ первомъ и во второмъ отношеніи Оригенъ дѣлаетъ важныя ограниченія. Прежде всего онъ очень твердо ставитъ положеніе, что вѣдѣніе Отца о Самомъ Себѣ превышаетъ вѣдѣніе о Немъ Сына. Это воззрѣніе высказывается слѣдующимъ образомъ [1]):

---

[1]) in Joh. t. 32, 18 p. 449; 817. γινώσκει οὖν τὸν Πατέρα ὁ Υἱὸς, αὐτῷ τῷ γινώσκειν αὐτὸν ὄντι μεγίστῳ ἀγαθῷ, καὶ ὁποῖον ἂν ὁ ἐπὶ τελείαν γνῶσιν ὢν, ἣν γινώσκει ὁ Υἱὸς τὸν Πατέρα, ἐδοξάσθη· οἶμαι, ὅτι καὶ ἑαυτὸν γινώσκων (ὅπερ καὶ αὐτὸ οὐ μακρὰν ἀποδεῖ τοῦ προτέρου), ἐδοξάσθη ἐκ τοῦ αὐτὸν ἐγνωκέναι... Ζητῶ δὲ εἰ ἔν-

„Сынъ знаетъ Отца; и такъ какъ уже самое познаніе Его есть величайшее благо и тѣмъ болѣе познаніе столь совершенное, какъ то, какое Сынъ имѣетъ объ Отцѣ, то, обладая имъ, Сынъ прославился. Думаю, что и зная Самого Себя (что̀ и само по себѣ не далеко отстоитъ отъ вышесказаннаго) Сынъ прославился вслѣдствіе познанія Самого Себя... Но, спрашиваю, возможно ли, что Богъ прославился и независимо отъ Своего прославленія въ Сынѣ? И должно сказать, что Онъ еще болѣе прославляется Самъ въ Себѣ, когда пребываетъ въ созерцаніи Самого Себя, которое,— какъ это и должно мыслить о Богѣ,—больше созерцанія въ Сынѣ. Созерцая Самого Себя, Онъ наслаждается неизреченнымъ благоугожденіемъ, радостію и веселіемъ, радуясь о Самомъ Себѣ. Впрочемъ я употребляю эти слова не какъ такія, которыя можно и въ собственномъ смыслѣ употребить, говоря о Богѣ, но потому, что не владѣю тѣми—такъ сказать—неизреченными глаголами, которые, какъ совершенно точные, можетъ высказать или помыслить о Себѣ только Онъ Самъ и, послѣ Него, Единородный Его“.

„Если Сынъ познаетъ Отца,—разсуждаетъ Оригенъ въ другомъ мѣстѣ [1]),—то, кажется, по тому самому, что Онъ знаетъ Его,

---

εστι δοξασθῆναι τὸν Θεὸν, παρὰ τὸ δοξάζεσθαι ἐν Υἱῷ, ὡς ἀποδεδώκαμεν, μειζόνως αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ δοξαζόμενον, ὅτε, ἐν τῇ ἑαυτοῦ γινόμενος περιωπῇ, ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ γνώσει, καὶ τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ οὔσῃ μείζονι τῆς ἐν Υἱῷ θεωρίας, ὡς ἐπὶ Θεοῦ χρὴ νοεῖν τὰ τοιαῦτα, δεῖ λέγειν, ὅτι εὐφραίνεται ἄφατόν τινα εὐαρέστησιν, καὶ εὐφροσύνην, καὶ χαρὰν, ἐφ' ἑαυτῷ εὐαρεστούμενος καὶ χαίρων. Χρῶμαι δὲ τούτοις ὀνόμασιν οὐχ ὡς κυρίως ἂν λεχθησομένοις ἐπὶ Θεοῦ, ἀλλὰ ἀπορῶν τῶν, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, ἀῤῥήτων ῥημάτων ἃ μόνος αὐτὸς δύναται, καὶ μετ' αὐτὸν ὁ Μονογενὴς αὐτοῦ ἐν κυρίᾳ λέξει λέγειν, ἢ φρονεῖν περὶ αὐτοῦ.

[1]) de princ. 4, 35 p. 193; 409. Ex versione Hieron. in ep. 124 (59) ad. Avit. n. 13. «Si enim Patrem cognoscit Filius, videtur in eo quod novit Patrem, posse eum comprehendere: ut si dicamus artificis animum artis scire mensuram. Nec dubium quin si Pater sit in Filio, et comprehendatur ab eo in quo est. Sin autem comprehensionem eam dicimus, ut non solum sensu quis, et sapientia comprehendat; sed et virtute et potentia cuncta teneat, qui cognovit; non possumus dicere, quod comprehendat Filius Patrem: Pater vero omnia comprehendit. Inter omnia autem et Filius est, ergo et Filium comprehendit». Et ut sciremus causas, quibus Pater comprehendat Filium, et Filius Patrem non queat comprehendere, haec verba subnectit: «Curiosus lector inquirat utrum ita a semetipso cognoscatur Pater, quomodo cognoscitur a Filio: sciensque illud quod scriptum est (Joh. 14, 28): Pater qui me misit, major me est in omnibus verum esse contendet (fort. concedet) ut dicat, et in cognitione Filio

Онъ можетъ и объять (понять) Его—въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы говоримъ, что умъ художника знаетъ мѣру искусства. Нѣтъ сомнѣнія, что если Отецъ въ Сынѣ, то Онъ и обнимается Тѣмъ, въ комъ Онъ есть. Если же мы объятіемъ (понятіемъ, comprehensio) называемъ то, что Тотъ, кто знаетъ, не только объемлетъ мыслію и премудростію, но и содержитъ силою и могуществомъ все (что Онъ знаетъ); то не можемъ сказать, что Сынъ объемлетъ Отца. Но Отецъ объемлетъ все; а въ числѣ всего есть и Сынъ; слѣдовательно Онъ объемлетъ и Сына". А чтобы мы знали и причины, почему Отецъ объемлетъ и Сына, а Сынъ не можетъ объять Отца, Оригенъ прибавляетъ слѣдующее: „Любознательный читатель пусть разслѣдуетъ, такъ ли Отецъ познаетъ Самъ Себя, какъ познается Сыномъ, и зная, что написанное: „Отецъ, пославшій Меня, больше Меня" во всѣхъ отношеніяхъ истинно, онъ допуститъ, что и въ познаніи Отецъ больше Сына, когда Онъ познаетъ Себя больше, совершеннѣе и чище, чѣмъ познаетъ Его Сынъ".

Какъ на противовѣсъ этимъ мѣстамъ обыкновенно указываютъ на слѣдующее, на основаніи котораго и пытаются смягчить смыслъ вышеприведенныхъ выраженій: [1])

Patrem esse majorem, dum perfectius, et purius a semetipso cognoscitur, quam a Filio». Justin. ep. ad. Men. (Migne, s. gr. t. 86 col. 983). εἰ δὲ ὁ Πατὴρ ἐμπεριέχει τὰ πάντα, τῶν δὲ πάντων γέ ἐστιν ὁ Υἱός, δῆλον ὅτι καὶ τὸν Υἱόν. Ἄλλος δέ τις ζητήσει, εἰ ἀληθὲς τὸ ὁμοίως τὸν Θεὸν ὑφ' ἑαυτοῦ γινώσκεσθαι, τῷ γινώσκεσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ μονογενοῦς· καὶ ἀποφανεῖται ὅτι τὸ εἰρημένον, Ὁ Πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστὶν ἐν πᾶσιν ἀληθές. Ὥστε καὶ ἐν τῷ νοεῖν ὁ Πατὴρ μειζόνως καὶ τρανοτέρως καὶ τελειοτέρως νοεῖται ὑφ' ἑαυτοῦ, ἢ ὑπὸ τοῦ Υἱοῦ. Cfr. Phot. cod. 117 (стр. 319 пр. 1). Небезъинтересно сравнить съ этимъ то, что предлагаетъ намъ въ своемъ переводѣ Руфинъ. Fecit autem omnia in numero et mensura. Nihil enim Deo vel sine fine, vel sine mensura est. Virtute enim sua omnia comprehendit, et ipse nullius creaturae sensu comprehensus est. Illa enim natura soli sibi cognita est. Solus enim Pater novit Filium, et solus Filius novit Patrem, et solus Spiritus s. perscrutatur etiam alta Dei.

[1]) in Joh. t. 1, 27 p. 30. 31; 73. ἀλήθεια δὲ ὁ Μονογενὴς ἐστι πάντα ἐμπεριειληφὼς τὸν περὶ τῶν ὅλων κατὰ τὸ βούλημα τοῦ Πατρὸς μετὰ πάσης τρανότητος λόγον, καὶ ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἀξίαν αὐτοῦ ἡ ἀλήθειά ἐστι μεταδιδούς. Ἐὰν δέ τις ζητῇ εἰ πᾶν ὅ τί ποτε ἐγνωσμένον ὑπὸ τοῦ Πατρὸς κατὰ τὸ βάθος τοῦ πλούτου καὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως αὐτοῦ, ἐπίσταται ὁ Σωτὴρ ἡμῶν, καὶ φαντασίᾳ τοῦ δοξάζειν τὸν Πατέρα ἀποφαίνηταί τινα γινωσκόμενα ὑπὸ τοῦ Πατρὸς ἀγνοεῖσθαι ὑπὸ τοῦ Υἱοῦ, [οὐ] διαρκοῦντος ἐξισωθῆναι ταῖς καταλήψεσι τοῦ ἀγενήτου Θεοῦ· ἐπιστα-

„Единородный есть истина, такъ какъ Онъ вполнѣ и со всею ясностію объялъ вѣдѣніе (λόγον) о всемъ по волѣ Отца... А еслибы кто нибудь сталъ спрашивать, все ли знаетъ нашъ Спаситель, что̀ ни познано Отцемъ по глубинѣ богатства и премудрости Его,—и, вздумавъ (φαστασίᾳ) славить Отца, рѣшилъ, что нѣчто познаваемое Отцемъ не познается Сыномъ, который не можетъ сравниться по понятіямъ съ нерожденнымъ Богомъ: то должно вразумить его, указавъ ему на то, что Спаситель есть истина, и что если истина цѣлостна, то она должна знать все, что истинно, чтобы ей не хромать вслѣдствіе недостатка въ вѣдѣніи того, что̀—по ихъ мнѣнію—находится только въ Отцѣ; или же пусть докажутъ, что есть предметы познанія, къ которымъ не приложимо названіе „истина“, но которыя стоятъ внѣ ея (ὑπὲρ αὐτήν)“.

Какъ на однородное съ этимъ мѣстомъ можно указать еще на слѣдующее [1]): „Богъ мракъ сдѣлалъ Своимъ покровомъ, сѣнію вокругъ Себя“. „Кто помыслитъ о множествѣ представленій о Богѣ и вѣдѣнія,—множествѣ, непостижимомъ для человѣческой природы, а можетъ быть и для другихъ происшедшихъ существъ, за исключеніемъ Христа и Св. Духа: тотъ пойметъ, что̀ значитъ эта тьма вокругъ Бога,—пойметъ, что Богъ сдѣлалъ мракъ Своимъ покровомъ въ томъ смыслѣ, что непознаваемо по достоинству богатое слово о Немъ“.

Вотъ матеріалъ для опредѣленія смысла воззрѣнія Оригена на познаніе Отца Сыномъ. Подведемъ итоги каждому изъ приведенныхъ мѣстъ.

а) Изъ перваго мѣста слѣдуетъ только то, что познаніе Отца о Самомъ Себѣ потому выше познанія о Немъ Сына, что въ пер-

---

τέον αὐτὸν ἐκ τοῦ ἀλήθειαν εἶναι τὸν Σωτῆρα, καὶ προσακτέον, ὅτι εἰ ὁλόκληρός ἐστιν ἡ ἀλήθεια, οὐδὲν ἀληθὲς ἀγνοεῖ, ἵνα μὴ σκάζῃ λείπουσα ἡ ἀλήθεια οἷς οὐ γινώσκει, κατ' ἐκείνους, τυγχάνουσιν ἐν μόνῳ τῷ Πατρί· ἢ δεικνύτω τις, ὅτι ἔστιν ἃ γινωσκόμενα τῆς ἀληθείας προσηγορίας οὐ τυγχάνοντα, ἀλλὰ ὑπὲρ αὐτὴν ὄντα.

[1]) in Joh. t. 2, 23 p. 80; 161. Ps. 17, 12. ἐὰν γάρ τις κατανοήσῃ τὸ πλῆθος τῶν περὶ Θεοῦ θεωρημάτων καὶ γνώσεως, ἄληπτον τυγχάνον ἀνθρωπίνῃ φύσει, τάχα δὲ καὶ ἑτέροις παρὰ Χριστὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα γενητοῖς, εἴσεται πῶς περὶ τὸν Θεόν ἐστι σκότος κατὰ τὸ ἀγνοεῖσθαι τὸν κατ' ἀξίαν περὶ αὐτοῦ πλούσιον λόγον, ἐν ᾧ σκότῳ ἔθετο αὐτοῦ τὴν ἀποκρυφὴν τῷ τὰ περὶ αὐτοῦ ἀγνοεῖσθαι, ἀχώρητα ὄντα, τοῦτο πεποιηκώς.

вомъ случаѣ познающій выше по Своему достоинству, чѣмъ познающій во второмъ. Объ интенсивности, о степени ясности познанія въ томъ и другомъ случаѣ нельзя на основаніи даннаго мѣста сказать ничего вѣрнаго. Тотъ фактъ, что познаніе Сына о Самомъ Себѣ ставится здѣсь не выше, а ниже Его познанія объ Отцѣ, хотя первое естественно должно стоять ближе къ адэкватному, чѣмъ второе,—даетъ скорѣе поводъ заключать, что Оригенъ въ данномъ мѣстѣ не имѣетъ въ виду характеризовать познаніе съ этой стороны.

б) Второе мѣсто характеризуетъ познаніе Отца и Сына со стороны отношенія его ко всемогуществу познающаго и затѣмъ со стороны ясности. Это мѣсто — самое существенное для изложенія взгляда Оригена.

в) Третье мѣсто представляетъ очень полную и отчетливую характеристику вѣдѣнія Сына сравнительно съ познаніемъ Отца. Всякое представленіе Отца о всемъ непремѣнно познается и Сыномъ и притомъ — со всею ясностію. Слѣдовательно вѣдѣніе Сына и по количеству объектовъ познанія и по степени интенсивности совершенно равно вѣдѣнію Отца. Но нельзя забывать, что рѣчь здѣсь идетъ собственно объ одномъ только классѣ представленій Отца и Сына, именно о представленіяхъ о всемъ (ὁ περὶ τῶν ὅλων λόγος), и еще вопросъ, мыслитъ ли Оригенъ въ этой категоріи и самосозерцаніе Отца; напротивъ очень возможно, что такъ какъ Отецъ всего выше истины, то и Его самосозерцаніе не включается въ классъ представленій о всемъ, изъ суммы которыхъ слагается истина. Такимъ образомъ мысль, будто это мѣсто противорѣчитъ предшествующему [1]) не имѣетъ твердыхъ основаній въ буквѣ текста.

г) Въ четвертомъ мѣстѣ, напротивъ, рѣчь идетъ именно о представленіяхъ, объектъ которыхъ — Самъ Отецъ (τὰ περὶ Θεοῦ θεωρήματα); и если бы объ интенсивности постиженія ихъ Сы-

[1]) Ritter, Gesch. d. chr. Philos. I, 506, относительно de princ. 4, 35 замѣчаетъ: leugnet er (Origenes) nun sogar das, was wir ihn früher [именно въ in Joh. t. 1, 27] entschieden behaupten sahen, dass der Sohn den Vater ebenso vollkommen erkenne, wie der Vater sich selbst.

номъ было сказано въ выраженіяхъ столь же ясныхъ, какъ въ предшествующемъ мѣстѣ, то противоположность этого мѣста части отрывка изъ сочиненія „о началахъ“ была бы діаметральною. Однако нельзя не признать, что, и независимо отъ нѣкоторой неясности выраженія, разсматриваемое мѣсто не можетъ имѣть того значенія, какое имѣетъ фрагментъ изъ книги „о началахъ“: въ этомъ послѣднемъ вопросъ объ отношеніи познанія Отца Сыномъ къ самопознанію Отца разсматривается спеціально, а здѣсь только мимоходомъ. Такимъ образомъ ученіе о превосходствѣ самопознанія Отца надъ познаніемъ Его Сыномъ не имѣетъ себѣ въ сочиненіяхъ Оригена равносильнаго противовѣса.

Есть два замѣчательныя опыта соглашенія этого воззрѣнія Оригена съ его ученіемъ объ абсолютномъ совершенствѣ вѣдѣнія Сына. Первое объясненіе представляетъ это воззрѣніе въ такомъ видѣ [1]):

„Оригенъ дѣйствительно думаетъ, что вѣдѣніе, которое Сынъ имѣетъ объ Отцѣ, меньше, чѣмъ самосознаніе Бога, и однако же здѣсь онъ не становится въ противорѣчіе съ самимъ съ собою. Что̀ Сынъ знаетъ объ Отцѣ, то совершенно равно тому, что̀ Отецъ знаетъ о Самомъ Себѣ: лишь по способу познанія меньше вѣдѣніе Сына. Познаніе Отца о Самомъ Себѣ есть въ то же время самоопредѣленіе,—мощь, которую Онъ имѣетъ надъ Самимъ Собою и

[1]) Redepenning, II, 285. ... in der That behauptet er, die Erkenntniss, die der Sohn vom Vater hat, sei geringer, als das Selbstbewusstsein Gottes von sich und doch ist er auch hier nicht im Widerspruche mit sich. Das, was der Sohn erkennt von dem Vater, ist dem, was dieser von sich weiss, vollkommen gleich (in Joh. t. 1, 30): die Art des Erkennens ist bei dem Sohne das Geringere. Des Vaters Erkenntniss von sich selber ist zugleich Selbstbestimmung, eine Macht, die er über sich selber und alle Dinge hat (ser. in Matth. n. 30, см. ниже). Das Erkennen des Sohnes hat nicht diese Wirkung; es ist in Beziehung auf den Vater ein lediglich intellectuelles, ohne Kraftausübung, ohne Macht von dieser Seite; nur der Sohn wird bestimmt durch dasselbe, nicht der Vater. So erklärt es Origenes selber, und so bleibt er mit sich in Übereinstimmung, wenn er in derselben Weise nun auch zwischen dem einstigen vollen Erkennen der Geschöpfe und dem göttlichen einen Unterschied bestehen lässt. Es wird jenes ebenfalls ohne Rückwirkung auf Gott sein, darin geringer, als das Selbsterkennen Gottes, während es demselben am Umfang, an eigentlichem Inhalt gleich sein wird.

всѣми предметами. Познаніе Сына не имѣетъ этого дѣйствія, по отношенію къ Отцу это знаніе — только интеллектуальное, безъ проявленія силы, безъ могущества съ этой стороны; имъ самоопредѣляется только Сынъ, не Отецъ. Такъ разъясняетъ это самъ Оригенъ и совершенно послѣдовательно полагаетъ въ томъ же различіе между совершеннымъ познаніемъ чего нибудь тварями и позваніемъ божественнымъ. Вѣдѣніе Сына также не имѣетъ обратнаго дѣйствія на Бога, и въ этомъ отношеніи оно меньше самосознанія Божія, не смотря на полное равенство съ нимъ по объему и содержанію".

Этотъ комментарій хорошо разъясняетъ только одну сторону различія между самопознаніемъ Отца и познаніемъ о Немъ Сына. Дѣйствительно таковъ былъ — по цитатѣ у Іеронима — исходный пунктъ Оригена: онъ начиналъ съ противоположенія о двухъ формъ пониманія, одного — чисто теоретическаго и другаго — сопровождаемаго обнаруженіемъ силы, полагающей тождество мыслимаго и дѣйствительнаго. Такъ познаетъ только безусловная причина, Богъ Отецъ, вѣдѣніемъ котораго предрѣшается самое бытіе объекта познанія. Но, говоря это, мы не выходимъ за предѣлы первой половины сохраненнаго Іеронимомъ фрагмента; а нельзя сказать, что вторая часть его не содержитъ ничего новаго сравнительно съ первою. Самъ Іеронимъ смотритъ на вторую часть отрывка какъ на основаніе первой. Если этотъ анализъ вѣренъ, то первая половина есть только одинъ частный выводъ изъ очень широкаго основанія; потому что въ этомъ послѣднемъ есть черта, характеризующая чисто теоретическую, чисто интеллектуальную сторону вѣдѣнія,—его интенсивность, а не отношеніе къ обнаруженію силы. Отецъ познаетъ Самъ Себя не только „больше" (μειζόνως), чѣмъ познаетъ Его Сынъ, не только „совершеннѣе" (τελειοτέρως), но и „чище", „яснѣе" (τρανοτέρως). Понимать это послѣднее слово въ смыслѣ характеристики отношенія познанія къ силѣ [1]) невозможно: нельзя указать ни одной аналогіи въ пользу такого

[1]) Редепеннингъ (II, 285 Anmerk.) переводитъ τρανοτέρως словами: durchdringender, eindringlicher, wirksamer.

употребленія этого слова у Оригена; напротивъ можно привести не одинъ примѣръ, гдѣ оно имѣетъ именно тотъ смыслъ, какой даетъ ему Іеронимъ, который переводитъ его словомъ «purius» [1]). Слѣдовательно равенство самосознанія Отца съ познаніемъ о Немъ Сына даже только съ интеллектуальной стороны остается недоказаннымъ.

Другое объясненіе слѣдующее [2]):

„Понятіе, которое имѣетъ Отецъ о Себѣ Самомъ, больше того, какое имѣетъ о Себѣ Сынъ. Отъ этого, однако, вѣдѣніе Сына не дѣлается несовершеннымъ. Кто, подобно Оригену, знаетъ органическое единство истины и ея цѣлостность, тотъ не могъ бы болѣе называть Сына αὐτοσοφία, αὐτοαλήθεια, если бы не припи-

---

[1]) Напр. in Matth. t. 17, 7 p. 777; 1497 B. τρανῶς παραστῆσαι ὅτι ἀμπελὼν ὁ λαὸς ἦν. Въ этомъ отдѣлѣ Оригенъ безъ видимаго различія употребляетъ слова τρανῶς и σαφῶς. in Matth. t. 17. 14 p. 789; 1519. οἱ ὄχλοι... οὐ φθάνοντες οὐδὲ ἐπὶ τὴν ἐκ μέρους γνῶσιν... καὶ οὐδὲν τρανοῦντες περὶ αὐτοῦ. c. Cels. 4, 14 (стр. 201 пр. 1) — о стоикахъ, признававшихъ существо Божіе огненнымъ. Въ обоихъ примѣрахъ пониманіе слова τρανόω въ смыслѣ «проявить могущество надъ чѣмъ» ведетъ къ абсурду. in Joh. t. 1, 22 (стр. 241 пр. 2) et 40 (стр. 324 пр. 1), гдѣ рѣчь о чисто теоретической сторонѣ познанія. de orat. 23 p. 234; 488. καὶ τό· Joh. 20, 17. μυστικώτερον νοῆσαι ζητήσωμεν, τῆς ἀναβάσεως πρὸς τὸν Πατέρα τοῦ Υἱοῦ θεοπρεπέστερον μεθ' ἁγίας τ ρ α ν ό τ η τ ο ς ἡμῖν νοουμένης.

[2]) Dorner, I, 652. Der Begriff, den der Vater von sich selbst hat, ist grösser, als den der Sohn von sich hat. Damit ist zwar nicht die Erkenntniss des Sohnes zu einer unvollkommenen gemacht. Wer, wie Origenes (in Joh. t. 1, 27) die organische Einheit und Ganzheit der Wahrheit kennt, vermöchte den Sohn nicht mehr die αὐτοσοφία αὐτοαλήθεια zu nennen, wenn er nicht ihm absolute Erkenntniss des Vaters zuschriebe, wie er ja auch sonst nicht des Vaters vollkommnes Ebenbild oder Spiegel wäre. [I, 653 Anm. Der scheinbare Widerspruch zwischen beiden Stellen (in Joh. t. 1, 27. de princ. 4, 35) löst sich für Origenes so: der Sohn hat die wahre Erkenntniss ganz, er erkennt auch den Vater wahrhaft. Aber nie ist sein Wissen des höchsten Gottes zugleich Seyn, wie im Vater. Insofern als er sich und sein Wissen im Vater begründet weiss, ist sein Wissen unvillkommner. Denn sein Wissen vom höchsten Seyn ist nie unmittelbares Selbstbewusstseyn, sondern vermitteltes Wissen. Aber nur in dieser Beziehung ist es unvollkomner. In jeder andern Beziehung kann es nicht höher gedacht werden]. Sondern der Sinn ist: der Vater hat ein Selbstbewusstseyn, der Sohn ein anderes; der Vater ist das letzte Princip (ἀρχή) und nicht der Sohn; der Sohn kann sich also nicht als Letztes wissen wie der Vater, obgleich, ja weil der Sohn den Vater wirklich weiss als Letztes. Höher also ist der Vater (κρείττων); er ist wie der allererste Anfang, so das letzte Ziel.

сывалъ Ему абсолютнаго вѣдѣнія Отца, равно какъ Сынъ не былъ бы и совершеннымъ образомъ или зеркаломъ Отца. Кажущееся противѣчіе между обоими мѣстами разрѣшается для Оригена такимъ образомъ: Сынъ имѣетъ всецѣло истинное знаніе, Онъ также истинно знаетъ и Отца. Но Его знаніе о высочайшемъ Богѣ ни въ какомъ случаѣ не есть вмѣстѣ и бытіе, какъ это есть въ Отцѣ. Насколько Онъ сознаетъ Себя и Свое вѣдѣніе обоснованнымъ въ Отцѣ, Его вѣдѣніе несовершенно; потому что Его вѣдѣніе о высочайшемъ существѣ не есть непосредственное самосознаніе, но опосредствованное знаніе. Но только въ этомъ отношеніи оно и несовершенно; во всякомъ другомъ отношеніи невозможно представить ничего болѣе высокаго. Мысль Оригена слѣдующая: Отецъ имѣетъ одно самосознаніе, Сынъ — другое; послѣдній принципъ (ἀρχή) есть Отецъ, а не Сынъ; Сынъ не можетъ, какъ Отецъ, сознавать Себя, какъ послѣднее, хотя Сынъ знаетъ и даже именно потому, что Онъ дѣйствительно знаетъ Отца какъ послѣднее. Слѣдовательно, Отецъ выше (κρείττων): Онъ есть какъ первоверховное начало, такъ и послѣдняя цѣль“.

Эти разсужденія выясняютъ по крайней мѣрѣ одинъ изъ элементовъ превосходства самопознанія Отца предъ самопознаніемъ Сына, но и они не рѣшаютъ вопроса, какимъ образомъ съ абсолютнымъ совершенствомъ вѣдѣнія Сына мирится та черта, что самопознаніе Отца „яснѣе“ познанія о Немъ Сына, если только не считать отвѣтомъ на этотъ вопросъ ссылки на тотъ фактъ, что самопознаніе Отца есть непосредственное самосознаніе, а познаніе объ Отцѣ Сына—опосредствованное знаніе. Но если это дѣйствительно отвѣтъ, то онъ неудовлетворителенъ: абсолютное совершенство вѣдѣнія, какое приписывается (по отношенію по крайней мѣрѣ ко всѣмъ другимъ божественнымъ представленіямъ) Сыну, необходимо должно заключать въ себѣ и признакъ абсолютной чистоты (μετὰ πάσης τρανότητος) созерцанія, и личныя особенности не должны служить ея ограниченіемъ: Сынъ не можетъ имѣть самосознанія Отца, но Его познаніе объ Отцѣ столь же адэкватно, какъ и непосредственное самосознаніе Отца. Въ противномъ случаѣ слѣдовало бы допустить, что и Сынъ познаетъ Себя яснѣе, чѣмъ по-

знаетъ Его Отецъ, потому что Отецъ не можетъ сознавать Себя какъ Сына. Можно представить, какъ долженъ быть далекъ этотъ выводъ отъ воззрѣнія Оригена!

Такимъ образомъ противорѣчіе между мыслію объ абсолютномъ вѣдѣніи Сына (если только оно распространяется и на Самого Отца) и по крайней мѣрѣ однимъ элементомъ превосходства самопознанія Отца надъ познаніемъ о Немъ Сына неустранимо, и остается только признать, что познаніе Отца о Самомъ Себѣ выше послѣдняго не только въ томъ отношеніи, что оно есть познаніе не низшимъ (субъектомъ) высшаго (объекта), а высшимъ высшаго,—но и въ томъ, что оно превосходитъ познаніе Сына по самой интенсивности. То безспорно, что познаніе Отца Сыномъ представляется какъ въ высочайшей степени совершенное: даже такое глубоко внутреннее состояніе, какъ соединенная съ самосознаніемъ неизреченная радость Отца, находитъ адэкватное, ἐν κυρίᾳ λέξει, выраженіе въ познаніи Сына. Однако же въ послѣднемъ есть моментъ, который заставляетъ сказать, что эта радость адэкватно познается Отцемъ и послѣ Него Сыномъ; что бытіе Отца въ Его самосознаніи воспроизводится чище, яснѣе, чѣмъ въ вѣдѣніи Сына. Слѣдовательно та среда, чрезъ которую Онъ созерцаетъ Отца, не абсолютно прозрачна, и та сѣнь, которая окружаетъ Отца и которая, по одному объясненію Оригена, для Сына не существуетъ,—по другому свидѣтельству, не устраняется безусловно и для Самого Сына.

Ограниченіе абсолютнаго совершенства вѣдѣнія Сына въ этомъ направленіи еще довольно понятно: Отецъ есть начало Сына и Онъ же Самъ является для Сына объектомъ познанія. Но тѣмъ необъяснимѣе ограниченія, которыя Оригенъ допускаетъ и въ той области познанія, гдѣ объектомъ познанія Сына является не Отецъ Самъ въ Себѣ, а Его мысль о мірѣ, т. е. тотъ кругъ представленій, въ которомъ—по совершенно ясному свидѣтельству самого Оригена—вѣдѣніе Сына безусловно равно вѣдѣнію Отца. Такія ограниченія встрѣчаются въ толкованіи Оригена на слова: „О днѣ же томъ и часѣ никто не знаетъ, ни ангелы небесные, ни Сынъ, а

только Отецъ Мой одинъ“ и затѣмъ—на слова: „Отче Мой! если возможно, да минуетъ Меня чаша сія“.

Въ первомъ изъ этихъ мѣстъ Оригенъ пытается понять слова Спасителя не по отношенію только къ Его человѣческой природѣ, но и по отношенію къ Его божеству. Впрочемъ эта часть толкованія настолько темна, что нелегко рѣшить, знаетъ ли, по Оригену, день и часъ кончины міра и Самъ Отецъ; поэтому и неудобно выводить отсюда заключеніе о мѣрѣ ограниченія вѣдѣнія Сына [1]).

---

[1]) in Matth. comm. ser. n. 55 p. 874. 875; 1686 sq. Оригенъ приводитъ три толкованія на это мѣсто (Мѳ. 24, 36). Одно изъ нихъ относитъ эти слова исключительно къ человѣческой природѣ Христа и притомъ до ея прославленнаго состоянія (audebit autem aliquis dicere quoniam homo qui secundum Salvatorem intelligitur proficiens sapientia et aetate... proficiebat quidem super omnes scientia et sapientia, non tamen ut veniret jam quod erat perfectum priusquam propriam dispensationem impleret... Ante suam dispensationem dixit, quia nemo scit... neque Filius. Post dispensationem autem impletam nequaquam hoc dixit postquam Deus illum superexaltavit... Nam postea et Filius cognovit scientiam a Patre suscipiens, etiam de die consummationis et hora, ut jam non solum Pater sciret de ea, sed etiam Filius). По другому болѣе распространенному объясненію (alia expositio quae famosior est eis quae jam tradita sunt). Христосъ говоритъ это какъ глава церкви по Своей тѣсной связи съ Своимъ тѣломъ (ср. 1 Кор. 15, 28); смыслъ словъ Спасителя такой: «Я не знаю этого и узнаю только тогда, когда узнаютъ это и члены Моего тѣла—церкви» (donec enim ecclesia quae est corpus, nescit diem illam et horam, tamdiu nec ipse Filius dicitur scire diem illam et horam, ut tunc intelligatur scire, quando scierint et omnia membra ejus). Но Оригенъ выставляетъ еще одно толкованіе, основанное на сближеніи этихъ словъ Спасителя съ Его отвѣтомъ апостоламъ: «не ваше дѣло знать времена и сроки, которые Отецъ положилъ въ Своей власти» (Дѣян. 1, 7). Et quoniam in sua potestate tempora et momenta consummationis mundi... posuit, ideo quod nondum fuerat praedefinitum a Deo, nemo poterat scire. Unumquodque autem eorum quae praefinit, non ab inexperibili praefinit: non possibile est enim hoc. Quod autem praefinit, praefinit principium praefiniendi faciens. Si autem ita est, praefinivit quidem consummationem facere mundi, non autem et tempora et momenta praefinivit quae posuit in sua potestate, ut si voluerit ea augere, sic judicans augeat ea: si autem abbreviare, abbreviet n e m i n e c o g n o s c e n t e. Et ideo de temporibus et momentis consummationis mundi in sua posuit potestate, ut consequenter humano generi in suo arbitrio constituto talia vel talia agenti definiat judicium debitum. Multa et in prophetis est invenire ad utilitatem audientium scripta, praeceptis et denuntiationibus quasi non praeveniente quidquam de eis, sed puniente quidem si peccaverint, salvante autem si praecepta servaverint. Et sicut in illis non introduxit scriptura Deum praefinientem, sed secundum utilitatem audientium proloquentem, sic intelligendum est et de die consummationis et hora. По этому воззрѣнію, Богъ предопредѣлилъ кончину міра—такъ сказать—только въ прин-

Въ толкованіи на второе изъ приведенныхъ мѣстъ евангелія [1]) Оригенъ, напротивъ, очень ясно ограничиваетъ область абсолютнаго вѣдѣнія Сына, а вслѣдствіе особенности содержанія евангельскаго текста это ограниченіе распространяется и на самую волю Сына. Объяснивъ эти слова Спасителя изъ двойства естествъ и воль Его въ томъ смыслѣ, что здѣсь говоритъ не божественная и безстрастная Его природа, а слабая человѣческая, Оригенъ присоединяетъ еще весьма своеобразное толкованіе, которое переноситъ предполагаемое словами Спасителя состояніе нерѣшительности въ самую божественную Его природу. Это послѣднее воззрѣніе высказано Оригеномъ въ двухъ формахъ, которыя впрочемъ различаются между собою только по полнотѣ и нѣкоторымъ подробностямъ. Въ одномъ мѣстѣ Оригенъ свое толкованіе обосновываетъ главнымъ образомъ на словѣ „сія“ (да минуетъ сія чаша).

„Если мученичествомъ называется всякая мученическая кончина

ципѣ,—какъ законъ, что міръ необходимо долженъ прекратить свое существованіе въ данной формѣ; но подробности, какъ напр. день и часъ кончины міра, Богъ поставилъ въ зависимость отъ свободной воли разумныхъ существъ и «положилъ въ Своей власти»; поэтому предполагается возможность передвиженія даты кончины міра: по Своей волѣ, по Своему суду, Богъ можетъ и продолжить и сократить существованіе міра безъ чьего бы то ни было вѣдома. Эта послѣдняя черта ограничиваетъ область вѣдѣнія Сына, но вся теорія представляетъ въ странномъ свѣтѣ всевѣдѣніе Божіе. Если эта возможность продленія или сокращенія срока существованія міра предполагается какъ реальная; если Отецъ дѣйствительно не предрѣшилъ, что кончина міра послѣдуетъ въ опредѣленный моментъ: то нѣтъ возможности отклонить тотъ выводъ, что этого дня и часа не знаетъ и Самъ Отецъ. Если же, не смотря на свободу воли человѣка, срокъ существованія міра реально неподвиженъ, и — такъ какъ Богу извѣстны всѣ возможности человѣческой воли въ ихъ фактическомъ осуществленіи—день кончины міра, не смотря на условность его предопредѣленія, имѣетъ въ божественномъ вѣдѣніи всю опредѣленность и неизмѣнность совершившагося факта: то остается только повторить тотъ вопросъ, съ котораго Оригенъ начинаетъ свои разсужденія: какимъ образомъ Сынъ, зная Отца, не знаетъ этого дня и часа? какъ Отецъ скрылъ это отъ Сына (quomodo qui confidit se cognoscere Patrem—Matth. 11, 27—Patrem quidem novit, diem autem... non novit? et quomodo hoc abscondit Pater a Filio?), такъ что этотъ моментъ вѣдѣнія Отца не имѣетъ адэкватнаго отраженія въ Его чистомъ зеркалѣ—Сынѣ?

[1]) in Matth. comm. ser. lat. n. 92 p. 903; 1743. haec ergo voluntas quam dicit: Matth. 26, 39, non est secundum substantiam divinam et impassibilem,

независимо отъ ея цѣли (πρόφασις), то смотри, нельзя ли сказать, что Спаситель отклонялъ отъ Себя не мученичество вообще, какъ родъ (in genere), говоря: „Отче! да минуетъ Меня чаша сія“ (потому что въ такомъ случаѣ Онъ сказалъ бы: „да минуетъ Меня чаша“) но, можетъ быть, только данный видъ его. И посмотри, не возможно ли понимать это въ томъ смыслѣ, что Спаситель, созерцая, — если можно такъ выразиться, — различные виды чашъ и возможныя послѣдствія каждой изъ нихъ и съ нѣкоторою глубочайшею премудростію понимая ихъ различія,—отказывается отъ даннаго вида мученической смерти, но вмѣстѣ съ тѣмъ подразумѣваемо проситъ болѣе тяжкаго ея вида, чтобы посредствомъ другой чаши совершить благодѣяніе болѣе всеобщее, распространяющееся на большее число существъ. На это однако не было соизволенія Отца, который устрояетъ все чинно, воля котораго мудрѣе, чѣмъ воля Сына и чѣмъ то, что̀ предусматривалъ Спаситель“.

Другое толкованіе этого мѣста слѣдующее: „Какъ Сынъ любви Божіей, Христосъ, по предвѣдѣнію, любилъ тѣхъ, которые имѣли увѣровать (въ Него) изъ язычниковъ, но любилъ и іудеевъ, какъ сѣмя святыхъ отцовъ, которымъ принадлежатъ усыновленіе, и слава, и завѣты, и обѣтованія,—любилъ—какъ вѣтви доброй маслины.

---

sed secundum naturam humanam ejus et infirmam [ad mart. exhort. n. 29 p. 292; 600. ὅρα τοίνυν εἰ δύνασαι, παντὸς μαρτυρίου καθ' ὁποιανοῦν πρόφασιν ἐξόδου μαρτυρίου καλουμένου, τοῦτο φάσκειν, ὅτι οὐ τὸ γένος τοῦ μαρτυρίου παρῃτεῖτο, λέγων· «Παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο» (ἔφασκε γὰρ ἄν, Παρελθέτω ἀπ ἐμοῦ τὸ ποτήριον), ἀλλὰ τάχα τὸ εἶδος τόδε. Καὶ πρόσχες, εἰ δυνατὸν ἐνορῶντα τὸν Σωτῆρα τοῖς εἴδεσιν, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, τῶν ποτηρίων, καὶ τοῖς δι' ἕκαστον γενομένοις ἂν, καὶ καταλαμβάνοντα μετά τινος βαθυτάτης σοφίας τὰς διαφορὰς, τόδε τὸ εἶδος τῆς ἐξόδου παραιτεῖσθαι τοῦ μαρτυρίου, ἄλλα δὲ τάχα βαρύτερον αἰτεῖν λελῃθότως, ἵνα καθολικώτερόν τι καὶ ἐπὶ πλείους φθάνον εὐεργέτημα ἀνυσθῇ δι' ἑτέρου ποτηρίου. Ὅπερ οὐδέπω ἦν θέλημα τοῦ Πατρὸς γενέσθαι σοφώτερον παρὰ τὸ βούλημα τοῦ Υἱοῦ, καὶ παρ' ὃ ἑώρα ὁ Σωτὴρ, ὁδῷ καὶ τάξει οἰκονομοῦντος τὰ πράγματα]. Altera autem interpretatio loci hujus est talis, quoniam quasi Filius charitatis Dei, secundum praescientiam quidem diligebat eos qui ex gentibus fuerant crediturі; Judaeos autem, quasi semen patrum sanctorum, quorum adoptio, et gloria, et testamenta, et repromissiones, diligebat, quasi ramos bonae olivae. Diligens autem eos videbat qualia erant passuri petentes eum ad mortem, et Barabbam eligentes ad vitam; ideo dicebat dolens de eis: «Pater, si possibile est, transeat calix iste a me». Rursus revocans deside-

А любя ихъ, Онъ видѣлъ, какія бѣдствія они имѣли претерпѣть, испросивъ Его на смерть, а Варавву избравъ на жизнь; потому-то, скорбя о нихъ, Онъ и говорилъ: „Отче Мой! если возможно, да минуетъ Меня чаша сія“. Но отрѣшаясь отъ Своего сожалѣнія (desiderium объ іудеяхъ) и видя, какую пользу принесетъ Его страданіе цѣлому міру, Онъ говорилъ: „впрочемъ не какъ Я хочу, но какъ Ты“. Видѣлъ Онъ, сверхъ того, что изъ-за этой чаши страданія и Іуда, который былъ однимъ изъ двѣнадцати, сдѣлается сыномъ погибели. Но, съ другой стороны, понималъ Онъ и то, что чрезъ эту чашу страданій Онъ долженъ восторжествовать въ тѣлѣ Своемъ надъ начальствами и властями. Итакъ, ради тѣхъ, погибели которыхъ изъ-за Его страданія Онъ не желалъ, Онъ говорилъ: „Отче Мой! если возможно, да минуетъ Меня чаша сія“; а ради спасенія всего человѣческаго рода, которое должно было быть пріобрѣтено чрезъ смерть Его отъ Бога, Онъ говорилъ, какъ бы передумывая: „впрочемъ не какъ Я хочу, но какъ Ты“; т. е., если возможно достигнуть безъ Моего страданія всѣхъ тѣхъ благъ, которыя произойдутъ чрезъ него, да минуетъ Меня чаша сія, чтобы и міръ былъ спасенъ и іудеи не погибли изъ-за Моего страданія если же безъ гибели нѣкоторыхъ недостижимо спасеніе многихъ, —

---

rium suum, et videns quanta utilitas mundi totius esset futura per passionem ipsius, dicebat: «sed non sicut ego volo, sed sicut tu». Videbat adhuc propter illum calicem passionis, etiam Judam qui ex duodecim unus erat, filium fore perditionis. Rursus intelligebat per illum calicem passionis, principatus et potestates triumphandas in corpore suo (Coloss. 2, 15). Propter hos ergo quos in passione sua nolebat perire, dicebat: «Pater, si possibile est, transeat calix iste a me»; propter salutem autem totius humani generis, quae per mortem ejus Deo fuerat acquirenda, dicebat quasi recogitans: «sed non sicut ego volo, sed sicut tu»; id est, si possibile est ut sine passione mea omnia illa bona proveniant, quae per passionem meam sunt proventura, transeat passio haec a me, ut et mundus salvetur, et Judaei in passione mea non pereant. Si autem sine perditione quorumdam, multorum salus non potest introduci, quantum ad justitiam tuam [ibid. n. 75 p. 904; 1746. quod enim dicebat, «si possibile est», non ad potentiam Dei referebat solam, sed etiam ad justitiam ejus: quoniam in quantum ad potentiam quidem Dei, omnia possibilia sunt, sive justa, sive injusta; quantum autem ad justitiam ejus,... non sunt omnia possibilia, sed ea sola quae justa sunt], non transeat sicut ego volo, sed sicut tu. Ac si dicat: ista quidem est mea voluntas, sed quoniam tua voluntas multo eminentior est, quasi ingeniti Dei, quasi Patris omnium, propterea magis volo tuam voluntatem fieri quam meam.

насколько этого требуетъ правда Твоя,—да не минуетъ, какъ Я хочу, но какъ Ты. Онъ какъ бы говоритъ: это —Моя воля; но такъ какъ Твоя воля гораздо превосходнѣе, какъ воля нерожденнаго Бога, какъ воля Отца всѣхъ: то Я желаю, чтобы лучше сбылась Твоя воля чѣмъ Моя".

Вѣроятно найдется немного мѣстъ, гдѣ, какъ въ приведенныхъ, назидательное находится въ такой коллизіи съ догматическимъ, гдѣ на прекрасной канвѣ перваго появляются такія темныя пятна и столь свѣтлая идея даетъ столь неудовлетворительный результатъ вслѣдствіе тѣхъ несовершенныхъ средствъ, которыя приложены къ ея осуществленію. Въ самомъ дѣлѣ, этому экзегетическому опыту никакъ нельзя отказать въ высотѣ проводимой въ немъ идеи. Цѣль Оригена — дать посильно полный живой образъ безконечно милосердаго Богочеловѣка, дать конкретное выраженіе той всеобъемлющей любви, которая проявилась въ такомъ величіи въ молитвѣ: „Отче! прости имъ", и—насколько это касается общаго дѣйствія на чувство—нельзя сказать, чтобы эта великая задача была выполнена неискусно: образъ Христа, который молится, „да минуетъ Его чаша" страданій, не вслѣдствіе даже слабости Его человѣческой природы—Онъ молится, чтобы Ему посланъ былъ даже еще болѣе тяжкій видъ смерти, лишь бы плоды ея были болѣе полны и всеобъемлющи,—а единственно потому, что Онъ не хочетъ ничьей гибели, желаетъ спасти самого Іуду отъ возможности, отъ повода сдѣлаться сыномъ погибели,—этотъ образъ, написанный тепло, живыми красками, рукою мастера, вышелъ художественно цѣльнымъ, и общее его впечатлѣніе настолько свѣтло, что съ нимъ едва ли можетъ спорить отчетливый, но сухой догматическій анализъ той же основной идеи. Но какъ скоро посмотримъ съ догматической стороны на тѣ элементы, изъ которыхъ эта картина слагается, ее нельзя признать состоятельною. Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ происходитъ эта смѣна психическихъ состояній, которую Оригенъ описываетъ? Какъ это ни мало вѣроятно относительно такого богослова и мыслителя, какъ Оригенъ, но данныя говорятъ за то, что онъ не ограничилъ ее строго предѣлами человѣчества Христа, но перенесъ и на самое божество Его. Почти первое слово въ по-

слѣднемъ изъ приведенныхъ толкованій есть „предвѣдѣніе“, а предвидѣть такія подробности, какъ испрошеніе на свободу Вараввы, конечная гибель Іуды, отверженіе іудеевъ,—свойственно не человѣческой ограниченной природѣ. Затѣмъ названіе І. Христа „Сынъ любви Божіей“ едва ли характеризуетъ Его человѣческую природу. Воли Христа противополагается болѣе превосходная воля Отца какъ нерожденнаго Бога, какъ Отца всѣхъ; но нужно ли такое точное опредѣленіе, если І. Христосъ разсматривается только какъ человѣкъ? А въ предшествующемъ отрывкѣ различается воля Отца отъ воли Сына.

Если же Сынъ разсматривается какъ Сынъ Божій, то противорѣчіе высказываемыхъ здѣсь мыслей съ ученіемъ о Словѣ какъ истинѣ, обладающемъ абсолютнымъ вѣдѣніемъ Отца, и какъ существѣ единой воли съ Отцемъ,—выступаетъ со всею остротою и рѣшительностію. Превосходство воли Отца надъ волею Сына состоитъ въ томъ, что первая „мудрѣе“ второй, имѣетъ слѣдовательно основаніе въ теоретической сторонѣ, въ области вѣдѣнія. А вѣдѣніе Сына,—хотя оно и называется глубочайшею мудростію, — представляется далеко не полнымъ отраженіемъ вѣдѣнія Отца: божественная непостижимая высота плана искупленія человѣчества крестною смертію Сына остается непостижимою въ нѣкоторыхъ подробностяхъ и для Него Самого. Этотъ планъ не стоитъ въ сознаніи Сына какъ единственно возможный въ самомъ безусловномъ смыслѣ: Онъ предпочитаетъ другой видъ смерти, какъ болѣе совершенный съ точки зрѣнія цѣлей искупленія. Въ послѣдствіяхъ крестной смерти Своей Онъ усматриваетъ такія стороны, которыя не гармонируютъ съ ея основною цѣлію, и это разногласіе въ Его сознаніи не приводится къ единству: гибель нѣкоторыхъ предъ взоромъ Сына стоитъ въ своей естественной, поражающей человѣческую мысль противоположности съ спасеніемъ многихъ. Оттого въ отношеніи Христа къ Его дѣлу нѣтъ того спокойствія, въ Его воззрѣніи—той цѣлостности, которыя составляютъ характерныя черты вѣдѣнія и воли Отца, и въ которыхъ хотя отчасти представимымъ для человѣческой мысли образомъ выражается Его величіе.

Замѣчательно, что такое различіе между Отцемъ и Сыномъ

мотивируется только тѣмъ, что Отецъ есть нерожденный Богъ,— положеніемъ, которое — если взять его въ строгомъ смыслѣ, — не смотря ни на какія діалектическія операціи, не ведетъ далѣе заключенія, что вѣдѣніе и воля въ Отцѣ первоначальны, а въ Сынѣ производны.

Весьма характернымъ показателемъ различія между Отцемъ и Сыномъ является устанавливаемое Оригеномъ обязательно различное отношеніе къ Нимъ человѣка. Это послѣднее воззрѣніе Оригенъ высказываетъ столь же рѣзко, сколько и послѣдовательно. Онъ полагаетъ, что Сыну не должно молиться въ собственномъ смыслѣ этого слова [1]), и разсматриваетъ такую молитву какъ грѣхъ неразумія.

Оригенъ различаетъ слѣдующія формы молитвенныхъ обращеній (εὐχαί) [2]): моленіе, δέησις, какъ смиренную мольбу существа

---

[1]) Ср. Photii cod. 117 (стр. 319 пр. 1), Mansi, Concil. coll. Florent. 1759 t. 3 p. 981. 982. Epist. concil. alexandrini an. 399 in Hieronym. epist. 92. nam cum legeretur... et in alio libro, qui de oratione inscribitur: Non debemus orare Filium, sed solum Patrem Deum, nec Patrem cum Filio; obturavimus aures nostras et tam Origenem, quam discipulos ejus consona voce damnavimus.

[2]) 1 Тим. 2. 1. «прежде всего прошу совершать молитвы (δεήσεις), прошенія (προσεύχας), моленія (ἐντεύξεις), благодаренія (εὐχαριστίας)». У насъ эти названія переведены примѣнительно къ тому значенію, которое усвояетъ имъ Оригенъ.—de orat. 14 p. 220. 222; 460. 464. ἡγοῦμαι τοίνυν δέησιν μὲν εἶναι τὴν ἐλλείποντός τινι μεθ' ἱκεσίας περὶ τοῦ ἐκείνου τυχεῖν ἀναπεμπομένην εὐχήν .. ἔντευξιν δὲ τὴν ὑπὸ παῤῥησίαν τινὰ πλείονά ἔχοντος περί τινων ἀξίωσιν πρὸς Θεόν... κατὰ Θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων (Rom. 8, 27) τὸ Πνεῦμα, ἡμεῖς δὲ προσευχόμεθα... δέησιν μὲν οὖν καὶ ἔντευξιν καὶ εὐχαριστίαν οὐκ ἄτοπον καὶ ἀνθρώποις προσενεγκεῖν. εἰ δὲ ἀνθρώποις.. ταῦτα προσενεκτέον πόσῳ πλέον τῷ Χριστῷ εὐχαριστητέον τοσαῦτα ἡμᾶς βουλήσει τοῦ Πατρὸς εὐεργετήσαντι; Примѣры: δέησις: Лук. 1, 13. Исх. 32, 11. Второз. 9, 18. Есѳ. 13, 8. 14, 3.—ἔντευξις: Рим. 8, 26. 27. I. Нав. 10, 12. Суд. 16, 30.—εὐχαριστία: Лук. 10, 21. — προσευχή: Дан. 3, 25. Тов. 3, 1. 1 Ц. 1, 10. Аввак. 3, 1. Іон. 2, 2—4.—de orat. n. 15 p. 222. 223; 464—468. Ἐὰν δὲ ἀκούωμεν, ὅ τί ποτέ ἐστι προσευχή, μήποτε οὐδενί τῶν γεννητῶν προσευκτέον ἐστίν, οὐδέ αὐτῷ τῷ Χριστῷ, ἀλλὰ μόνῳ τῷ Θεῷ τῶν ὅλων καὶ Πατρὶ, ᾧ καὶ αὐτὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν προσηύχετο καὶ διδάσκει ἡμᾶς προσεύχεσθαι... οὐ διδάσκει αὐτῷ προσεύχεσθαι, ἀλλὰ τῷ Πατρί... Εἰ γὰρ ἕτερος, ὡς ἐν ἄλλοις δείκνυται, κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς, ἤτοι προσευκτέον τῷ Υἱῷ καὶ οὐ τῷ Πατρὶ, ἢ ἀμφοτέροις, ἢ τῷ Πατρὶ μόνῳ. Τὸ μὲν οὖν τῷ Υἱῷ καὶ οὐ τῷ Πατρὶ, πᾶς

нуждающагося; прошеніе, ἔντευξις, которое предполагаетъ въ просящемъ дерзновеніе и увѣренность въ исполненіи его прошенія: такъ ходатайствуетъ о святыхъ Духъ Св.; благодареніе, εὐχαριστία, какъ выраженіе признательности за оказанное благодѣяніе. Эти три вида выраженія чувства могутъ быть обращены даже къ обыкновенному человѣку. Само собою понятно, что можно и должно ихъ приносить и Христу. Но молитва въ собственномъ смыслѣ, προσευχή, должна быть возносима только Богу. „Если мы понимаемъ, что̀ значитъ молитва, то должны допустить, что, можетъ быть, не слѣдуетъ молиться никому изъ рожденныхъ (τῶν γεννητῶν), ни даже Самому Христу, но только одному Богу всѣхъ и Отцу, которому молился и Самъ Спаситель нашъ и насъ учитъ молиться. Ибо, услышавъ: „научи насъ молиться“, Онъ не учитъ, чтобы молились Ему Самому, но Отцу, въ такихъ словахъ: „Отче нашъ,

---

ὁστισοῦν ὁμολογήσει εἶναι ἀτοπώτατον παρὰ τὴν ἐνάργειαν λεχθησόμενον ἂν· εἰ δὲ ἀμφοτέροις, δῆλον ὅτι καὶ ἀξιωσεις προσενεγκοῦμεν πληθυντικῶς, παράσχεσθε καὶ εὐεργετήσατε καὶ ἐπιχορηγήσατε, καὶ σώσατε, καὶ εἴ τι τούτων ὅμοιον διὰ τῶν προσευχῶν λέγοντες· ὅπερ καὶ αὐτόθεν ἀπεμφαῖνον, οὐδὲ ἐν ταῖς γραφαῖς ἔχει τις δεῖξαι κείμενον ὑπό τινων λεγόμενον· λέγεται τοίνυν προσέχεσθαι μόνῳ τῷ Θεῷ καὶ τῷ τῶν ὅλων Πατρὶ, ἀλλὰ μὴ χωρὶς τοῦ ἀρχιερέως. Ps. 109, 4. Εὐχαριστοῦντες οὖν οἱ ἅγιοι ἐν προσευχαῖς ἑαυτῶν τῷ Θεῷ, διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ χάριτας ὁμολογοῦσιν αὐτῷ. Ὥσπερ δὲ τὸν ἀκριβοῦντα τὸ προσεύχεσθαι οὐ χρὴ τῷ εὐχομένῳ προσεύχεσθαι, ἀλλὰ τῷ ὃν ἐδίδαξεν ἐπὶ τῶν εὐχῶν καλεῖν Πατρὶ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς· οὕτως οὐ χωρὶς αὐτοῦ προσευχήν τινα προσενεκτέον τῷ Πατρί (Joh. 16, 23). Ἐὰν δέ τις, οἰόμενος δεῖν αὐτῷ τῷ Χριστῷ προσεύχεσθαι, συγχεόμενος ἀπὸ τοῦ ἐκ τοῦ προσκυνεῖν σημαινομένου, προσάγῃ ἡμῖν τὸ, Προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι Θεοῦ (Deut. 32, 43. Ps. 96, 7), ὁμολογουμένως... περὶ Χριστοῦ εἰρημένον· λεκτέον πρὸς αὐτὸν ὅτι καὶ ἡ ἐκκλησία, Ἱερουσαλὴμ... ὀνομαζομένη, προσκυνεῖσθαι ὑπὸ βασιλέων... λέγεται (Isa. 47, 22. 23). Πῶς δὲ οὐκ ἔστι, κατὰ τὸν εἰπόντα· Τί με λέγεις ἀγαθόν; κ. τ. λ. εἰπεῖν ἂν· Τί ἐμοὶ προσεύχῃ; Μόνῳ τῷ Πατρὶ προσεύχεσθαι χρὴ, ᾧ κἀγὼ προσεύχομαι... ἀρχιερεῖ γὰρ καὶ παρακλήτῳ ὑπὸ τοῦ Πατρὸς εἶναι λαβόντι εὔχεσθαι ἡμᾶς (leg. ὑμᾶς) οὐ δεῖ, ἀλλὰ δι' ἀρχιερέως καὶ παρακλήτου... Μάθετε οὖν ὅσην δωρεὰν ἀπὸ τοῦ Πατρός μου εἰλήφατε διὰ τῆς ἐν ἐμοὶ ἀναγεννήσεως τὸ τῆς υἱοθεσίας πνεῦμα ἀπειληφότες, ἵνα χρηματίσητε υἱοὶ Θεοῦ, ἀδελφοὶ δὲ ἐμοῦ. Ἀδελφῷ δὲ προσεύχεσθαι τοὺς κατηξιωμένους ἑνὸς αὐτοῦ Πατρὸς οὐκ ἔστιν εὔλογον· μόνῳ γὰρ τῷ Πατρὶ μετ' ἐμοῦ καὶ δι' ἐμοῦ ἀναπεμπτέον ἐστιν ὑμῖν προσευχήν. n. 16. Ταῦτ' οὖν λέγοντος ἀκούοντες Ἰησοῦ τῷ Θεῷ δι' αὐτοῦ εὐχώμεθα, τὸ αὐτὸ λέγοντες πάντες, μηδὲ περὶ τοῦ τρόπου τῆς εὐχῆς σχιζόμενοι. Ἢ οὐχὶ σχιζόμεθα, ἐὰν οἱ μὲν τῷ Πατρὶ, οἱ δὲ τῷ Υἱῷ εὐχώμεθα; ἰδιωτῶν ἁμαρτίαν κατὰ πολλὴν ἀκεραιότητα διὰ τὸ ἀβασάνιστον καὶ ἀνεξέταστον ἁμαρτανόντων τῶν προσευχομένων τῷ Υἱῷ εἴτε μετὰ τοῦ Πατρὸς, εἴτε χωρὶς τοῦ Πατρός.

сущій на небесахъ!“ и т. д. Ибо если Сынъ отличенъ отъ Отца (какъ это доказывается въ другихъ мѣстахъ) по существу и подлежащему (ὑποκείμενον), то слѣдуетъ молиться или только Сыну, а не Отцу, или обоимъ вмѣстѣ, или только одному Отцу. Но всякій согласится, что первое до очевидности нелѣпо въ самой высокой степени; если же слѣдуетъ молиться обоимъ, то ясно, что мы должны бы были обращаться въ своихъ молитвахъ во множественномъ числѣ и говорить: „подайте, спасите“ и т. п., что̀ и само по себѣ несообразно (ἀπεμφαῖνον) и не имѣетъ за себя примѣровъ въ писаніяхъ: слѣдовательно должно молиться только одному Богу и Отцу всѣхъ, но не безъ первосвященника, котораго Самъ Отецъ поставилъ съ клятвою, по словамъ писанія. Итакъ святые, благодаря Бога въ своихъ молитвахъ, возносятъ Ему благодареніе чрезъ Христа Іисуса. И какъ человѣкъ, который желаетъ молиться въ собственномъ смыслѣ, не долженъ молиться Тому, кто самъ молится, но Тому, призывать котораго научилъ Господь нашъ Іисусъ,—(именно) Отцу; такъ, съ другой стороны, не слѣдуетъ безъ Него приносить молитвы Отцу... Если же кто нибудь, думая, что должно молиться Самому Христу, укажетъ намъ на слова: „да поклонятся Ему всѣ ангелы Божіи“, относящіяся по общему признанію (ὁμολογουμένως) ко Христу, то слѣдуетъ сказать ему, что вѣдь и церковь, называемая у пророка Іерусалимомъ, получаетъ поклоненіе отъ царей. И развѣ не слѣдуетъ предполагать, что Тотъ, кто сказалъ: „что̀ ты называешь Меня благимъ? никто не благъ, какъ только одинъ Богъ Отецъ“,—сказалъ бы также: что̀ ты Мнѣ молишься? Должно молиться одному Отцу, которому и Я молюсь; ибо не должно вамъ молиться первосвященнику и ходатаю, поставленному Отцемъ, но чрезъ первосвященника и ходатая, который можетъ сострадать вамъ въ немощахъ вашихъ, который искушенъ, подобно вамъ, во всемъ, кромѣ грѣха. Знайте же, какой даръ получили вы отъ Отца Моего чрезъ возрожденіе во Мнѣ. Вы получили духъ сыноположенія, такъ что стали сынами Божіими, а Моими братьями. А молиться брату неприлично (οὐκ ἔστιν εὔλογον) для тѣхъ, которые удостоились быть дѣтьми одного Отца. Итакъ вамъ должно вмѣстѣ со Мною и чрезъ Меня возсылать молитву

одному только Отцу. Слыша эти слова Іисуса, будемъ же чрезъ Него молиться Богу,—всѣ одними и тѣми же словами, не раздѣляясь между собою въ образѣ молитвы. А развѣ это не раздѣленіе, если одни изъ насъ будутъ молиться Отцу, другіе Сыну? Ибо молящіеся Сыну, вмѣстѣ ли съ Отцемъ или безъ Отца, впадаютъ въ грѣхъ невѣждъ (ἰδιωτῶν), по крайней простотѣ не разслѣдуя и не испытывая (какъ должно молиться)".

Цѣль, къ которой клонятся эти разсужденія, высказана Оригеномъ ясно: онъ хочетъ предотвратить раздѣленіе христіанъ въ молитвѣ, идетъ противъ мнѣнія (возможнаго или и дѣйствительно существовавшаго), что можно молиться и одному Сыну. Конечно это крайность, противъ которой слѣдовало полемизировать, но отнюдь не такимъ образомъ, какъ повелъ эту полемику Оригенъ: одной крайности онъ противопоставилъ другую,—такое воззрѣніе, отстаивать которое невозможно. Оригенъ объявляетъ грѣхомъ и невѣжествомъ поступокъ тѣхъ, которыя молятся Сыну, хотя бы то вмѣстѣ съ Отцемъ. Пусть въ основѣ такого отношенія Оригена лежитъ воззрѣніе его на Сына какъ первосвященника, слѣдовательно имѣется въ виду человѣческая сторона Его: ссылаться на это значитъ только перемѣщать центръ ошибки изъ области одного догмата въ область другаго: различеніе человѣчества І. Христа въ актѣ поклоненія не имѣетъ мѣста, такъ какъ поклоненіе относится къ одному нераздѣльному Лицу Богочеловѣка. Но сверхъ того никакъ нельзя сказать, что Оригенъ только съ этой точки зрѣнія признаетъ несправедливымъ молиться І. Христу: это только одинъ изъ моментовъ развитія мысли Оригена, а принципъ ея болѣе широкій: „не должно молиться ни одному изъ рожденныхъ". Слѣдовательно и по самому божеству Своему Сынъ не можетъ быть предметомъ поклоненія въ томъ смыслѣ, въ какомъ Отецъ. Нельзя ссылаться и на то, что по установившейся древней практикѣ церковь съ эвхаристійною молитвою обращалась къ Лицу Бога Отца [1]): нѣтъ никакихъ данныхъ за то, что эти разсужденія

[1]) D. Prudent. Maran. (t. 17 col. 792). atque haec ejus sententia eo minus vituperanda, quod ex ecclesiae consuetudine et publicarum precum quae ad Patrem diriguntur, instituto deducta videatur. Tanti momenti visa res est episco-

Оригена стоятъ въ связи съ такимъ церковнымъ обычаемъ [1]). Подъ словомъ προσευχή Оригенъ разумѣетъ здѣсь не эвхаристійную молитву въ тѣсномъ смыслѣ, а всякое молитвенное обращеніе къ Богу какъ Богу. И во всякомъ случаѣ Оригенъ извлекъ изъ церковной практики такое заключеніе, для котораго въ ней не было данныхъ, если онъ ее истолковалъ въ смыслѣ запрещенія молиться Сыну.

Этого воззрѣнія Оригенъ держится твердо: онъ и въ другихъ мѣстахъ настаиваетъ на томъ, что должно молиться только Отцу чрезъ Сына, что если и можно молиться Сыну, то лишь въ не собственномъ смыслѣ [2]), и даже это качественное различіе въ формѣ молитвеннаго обращенія въ одномъ мѣстѣ переводитъ на количественное и утверждаетъ, что должно молиться (εὔχεσθαι) Слову Божію и еще болѣе (πολλῷ πλέον) Отцу Его [3]). Таковъ практическій выводъ изъ субординаціонизма Оригена.

---

pis africanis ut eam comprobent et decernant can. 23 concil. 3 carthag.: «Ut nemo in precibus, inquiunt, vel Patrem pro Filio, vel Filium pro Patre nominet. Et cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio. Et quicunque sibi preces aliunde describit, non eis utatur, nisi prius eas cum instructioribus fratribus contulerit».

[1]) Этого конечно не доказываетъ ни то, что Сынъ здѣсь разсматривается какъ первосвященникъ, ни выраженіе: εὐχαριστοῦντες... χάριτας ὁμολογοῦσι: подъ εὐχαριστία въ этомъ трактатѣ разумѣется всякое благодареніе (de orat. n. 33 p. 271; 560. τακτέον ἑκάστῳ εὐχαριστίας τε κοινὰς ὑπὲρ τῶν εἰς πάντας εὐεργεσιῶν, καὶ ὧν ἰδίᾳ τέτευχεν ἀπὸ Θεοῦ) и даже молитву объ уясненіи смысла писанія Оригенъ возноситъ Богу чрезъ Христа какъ первосвященника (in Ps. 1, n. 2 p. 526; 1080. ἀξιοῦμεν τοίνυν, ἐπεὶ μηδὲν χωρὶς Θεοῦ καλὸν εἶναι δύναται, καὶ μάλιστα νόησις γραφῶν θεοπνεύστων, ὅπως τῷ Πατρὶ τῶν ὅλων Θεῷ διὰ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν καὶ ἀρχιερέως γενητοῦ Θεοῦ προσιέναι, αἰτήσεις δοθῆναι ἡμῖν πρῶτον καλῶς ζητεῖν).

[2]) c. Cels. 5, 5 p. 580; 1185. αὕτη ἡ επιστήμη (περὶ ἀγγέλων) οὐκ ἐάσει ἄλλῳ θαῤῥεῖν εὔχεσθαι ἢ τῷ πρὸς πάντα διαρκεῖ ἐπὶ πᾶσι Θεῷ διὰ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ὅς εστι Λόγος... ibid. 5, 4. Πᾶσαν μὲν γὰρ δέησιν καὶ προσευχὴν καὶ ἔντευξιν καὶ εὐχαριστίαν ἀναπεμπτέον τῷ ἐπὶ πᾶσι Θεῷ διὰ τοῦ ἐπὶ πάντων ἀγγέλων ἀρχιερέως ἐμψύχου Λόγου καὶ Θεοῦ· δεησόμεθα δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ Λόγου, καὶ ἐντευξόμεθα αὐτῷ, καὶ εὐχαριστήσομεν, καὶ προσευξόμεθα δὲ, ἐὰν δυνώμεθα κατακούειν τῆς περὶ προσευχῆς κυριολεξίας καὶ καταχρήσεως. ibid. 8, 26 p. 761; 1556. μόνῳ γάρ προσευκτέον τῷ ἐπὶ πάσι Θεῷ, καὶ προσευκτέον γε τῷ Μονογενεῖ καὶ πρωτοτόκῳ πάσης κτίσεως, Λόγῳ Θεοῦ, καὶ ἀξιωτέον αὐτὸν, ὡς ἀρχιερέα τὴν ἐπ' αὐτὸν φθάσασαν ἡμῶν εὐχὴν ἀναφέρειν ἐπὶ τὸν Θεὸν αὐτοῦ καὶ Θεὸν ἡμῶν, καὶ Πατέρα αὐτοῦ...

[3]) c. Cels. 5, 11 p. 586; 1197. ὁ τοιοῦτος εὐχέσθω τῷ Λόγῳ τοῦ Θεοῦ δυνα-

Въ другихъ пунктахъ богословія Оригена подчиненіе Сына Отцу сказывается въ формахъ еще менѣе опредѣленныхъ, чѣмъ во всѣхъ разсмотрѣнныхъ выше отдѣлахъ; однако субординаціонистическій смыслъ этихъ положеній остается несомнѣннымъ, и они не лишены значенія въ томъ отношеніи, что изъ нихъ видно, какія широкія развѣтвленія дало это воззрѣніе въ системѣ Оригена и съ какимъ постоянствомъ оно заявляетъ о себѣ даже и въ такихъ пунктахъ, гдѣ его проявленія и ожидать было трудно.

Иногда Оригенъ высказывалъ, хотя и весьма осторожно, мнѣніе, не гармонирующее съ его воззрѣніемъ, что въ Сынѣ актуально проявляется вседержавное могущество Отца, что чрезъ Сына Отецъ есть вседержитель. Спаситель сказалъ самарянкѣ: „если бы ты знала даръ Божій,... то ты сама просила бы“ у Меня воды живой. „Повидимому,—замѣчаетъ Оригенъ,—есть какой-то непреложный законъ, что никто не получаетъ божественнаго дара, кто не проситъ его. И Самого Спасителя Отецъ побуждаетъ просить, чтобы было даровано Ему. Объ этомъ говоритъ намъ Самъ Сынъ: „Господь сказалъ Мнѣ: Ты Сынъ Мой; проси у Меня, и Я дамъ въ обладаніе Твое концы земли“ [1]). „Кто можетъ, — говоритъ Оригенъ въ другомъ мѣстѣ,—тотъ выяснитъ, что̀ подается Спасителемъ и что̀ Отцемъ, видя, что есть нѣчто такое, чего не далъ бы Сынъ, но что̀ даетъ Самъ Отецъ. А коль скоро нѣчто подобное представляютъ и евангелія, изъ которыхъ видно, что иногда Спаситель молится о какихъ-то силахъ, чтобы осуществилось то, чего Онъ проситъ у Отца, а иногда Онъ безъ прошенія совершаетъ, какъ уже имѣющій то, чего желаетъ: то, хотя и смѣло задаваться такими вопросами, однако пусть и это съ благоговѣніемъ

μένῳ αὐτὸν ἱάσασθαι· καὶ πολλῷ πλέον τῷ Πατρὶ αὐτοῦ, ὃς καὶ τοῖς πρότερον δικαίοις ἐξαπέστειλε τὸν Λόγον αὐτοῦ καὶ ἵασατο αὐτούς (Ps. 106, 20). Cfr. in Rom. 8, 5 p. 624; 1166. sicut oratur Deus, ita et orandus est Christus; et sicut offerimus Deo Patri primo omnium orationes, ita et Domino Jesu Christo... Unum namque utrique honorem deferendum, id est Patri et Filio, divinus edocet sermo (Joh. 5, 23). Но см. стр. 177. 178.

[1]) in Joh. t. 13, 1 p. 213; 400. Joh. c. 4, 10. τάχα γὰρ δόγμα τί ἐστι, μηδένα λαμβάνειν θείαν δωρεὰν τῶν μὴ αἰτούντων αὐτήν. Καὶ αὐτὸν γοῦν τὸν Σωτῆρα διὰ τοῦ ψαλμοῦ (2, 7. 8) προτρέπει αἰτεῖν ὁ Πατήρ, ἵνα αὐτῷ δωρήσηται· ὡς αὐτὸς ἡμᾶς διδάσκει ὁ Υἱὸς λέγων· «Κύριος εἶπε» κ. τ. λ.

разслѣдуетъ кто можетъ“ [1]). Здѣсь, хотя и глухо, сказывается моментъ подчиненія Сына Отцу, необъяснимый изъ чисто ипостаснаго отношенія между Ними: Оригенъ предполагаетъ объективно даннымъ различіе между тѣми предметами и дѣйствіями, которые находятся во власти Самого Сына, и тѣми, надъ которыми Онъ можетъ проявить Свое всемогущество только послѣ молитвы Отцу, какъ бы получивъ отъ Него полномочіе. Субординаціонизмъ ипостасный не знаетъ такого различія между дѣйствіями Спасителя; имѣя все отъ Отца, Онъ опредѣляется въ Своей дѣятельности Его волею и въ совершеніи величайшаго изъ чудесъ Своихъ точно такъ же, а не болѣе, зависитъ отъ Отца, Своего начала, чѣмъ и какъ при совершеніи каждаго, повидимому обыкновеннаго чуда. Такимъ образомъ въ воззрѣніи Оригена подчиненіе Сына принимаетъ какой-то количественный характеръ.

Далѣе, уже Іеронимъ обратилъ вниманіе на два примѣра, которыми Оригенъ въ сочиненіи „о началахъ“ поясняетъ отношеніе между Отцемъ и Сыномъ [2]). Отецъ есть свѣтъ столь безмѣрный и

---

[1]) in Matth. t. 16, 5 p. 717; 1380. Mth. c. 20, 22. 23. ἐπιστήσει δὲ ὁ δυνάμενος τίνα μὲν ὑπο τοῦ Σωτῆρος δίδοται, τίνα ὑπὸ τοῦ Πατρὸς, ὁρῶν, ὅτι ἔστι τινὰ ἃ οὐ δῴη ἂν ὁ Υἱὸς, ἀλλ' αὐτὸς ὁ Πατήρ. Εἰ δὲ τοιοῦτόν τι παρίστησι καὶ τὰ εὐαγγέλια, ὅπου μὲν εἰσάγοντα τὸν Σωτῆρα εὐχόμενον περί τινων δυνάμεων, ἵνα αὐτῷ ὑπαρχθῇ τὰ αἰτήματα ἀπὸ τοῦ Πατρός· ὅπου δὲ χωρὶς εὐχῆς ποιοῦντα, ὡς ἤδη ἔχοντα ἐκεῖνα, περὶ ὧν ἠξίωτο, τολμηρὸν μὲν ζητῆσαι, ὅμως δὲ ὁ δυνάμενος μετὰ εὐλαβείας καὶ ταῦτα ἐξεταζέτω.

[2]) Cfr. Hieron. ep. 124 (59) ad Avit. n. 2. Deum Patrem esse lumen incomprehensibile, Christum collatione Patris splendorem esse perparvum, qui apud nos pro imbecillitate nostra magnus esse videatur. Duarum statuarum etc. de princ. 1, 2, 7 p. 56; 136. qui splendor fragilibus se et infirmis mortalium oculis placidius ac lenius offerens, et paulatim velut edocens et assuefaciens claritatem luminis pati... capaces eos efficit ad suscipiendam gloriam lucis, etiam in hoc velut quidam mediator hominum ac lucis effectus. de princ. 1, 2, 8 p. 56; 136. verbi causa, si facta esset aliqua statua talis quae magnitudine sui universum orbem terrae teneret, et pro sui immensitate considerari a nullo posset; fieret autem alia statua membrorum habitu ac vultus lineamentis, specie ac materia per omnia similis (similitudine prorsus indiscreta) absque magnitudinis immensitate, pro eo ut qui illam immensam considerari atque intueri non possent, hanc videntes, illam se vidisse confiterentur... tali quadam similitudine exinaniens se Filius Dei de aequalitate Patris... figura expressa substantiae ejus efficitur (Hebr. 1, 3); ut qui in magnitudine deitatis suae positam gloriam mirae lucis non poteramus aspicere, per hoc quod nobis splendor efficitur, intuendae

блестящій, что слабое человѣческое зрѣніе не можетъ выносить его. Отъ этого свѣта происходитъ сіяніе—Сынъ: тихій, мягкій блескъ Его не дѣйствуетъ разрушительно на глазъ человѣка, напротивъ, мало по малу пріучаетъ его и дѣлаетъ воспріимчивымъ къ дѣйствію неизреченнаго свѣта — Отца. Такимъ образомъ Сынъ, какъ сіяніе славы Божіей, является какъ бы посредникомъ между людьми и свѣтомъ — Богомъ. Но что̀ значитъ выраженіе апостола: Сынъ есть отчетливый „образъ (χαρακτήρ) ипостаси Его“? Представимъ себѣ двѣ статуи. Одна изъ нихъ столь огромна, что занимаетъ всю вселенную, но именно въ силу своей неизмѣримой величины не доступна ни для чьего взора. На ряду съ нею есть другая статуя: она представляетъ ту же позу, тѣ же черты лица, что и первая; она сходна съ тою и по матеріи и по формѣ, и рѣшительно ничѣмъ, кромѣ величины, не разнится отъ первой, и если бы не этотъ признакъ, то и различить ихъ было бы невозможно. Но именно потому, что вторая статуя не имѣетъ необъятныхъ размѣровъ первой, она видима и по ней человѣкъ можетъ составить себѣ представленіе о первой. Такъ и Сынъ, принявъ видъ раба и проявивъ въ дѣлахъ Своихъ безмѣрное и невидимое величіе Отца, сталъ образомъ ипостаси Его.

Внѣ всякаго сомнѣнія, что эти примѣры характеризуютъ Сына Божія какъ Богочеловѣка или какъ посредника между Богомъ и людьми. „Не потому, говоритъ Оригенъ, Богъ послалъ Своего Сына, что Онъ легко доступенъ для нашего воззрѣнія, между тѣмъ какъ Самаго Бога мы не можемъ созерцать: нѣтъ, и Сынъ, какъ Богъ Слово, δυσθεώρητος“ [1]); Оно нъ въ цѣляхъ посредничества между людьми и Богомъ, какъ Богъ откровенія, проявляетъ Себя какъ тихое сіяніе божественной славы и въ конечномъ видѣ раба въ понятныхъ для людей формахъ открываетъ совершенства боже-

---

lucis divinae viam per splendoris capiamus aspectum. Comparatio sane de statuis ad nihil aliud recipitur quam ad hoc quod Filius Dei brevissimae insertus humani corporis formae ex operum virtutis que similitudine Patris in se immensam ac invisibilem magnitudinem designabat.

[1]) c. Cels. 6, 69 p. 685; 1404. οὐ διὰ τὸ δυσθεώρητος οὖν ὁ Θεὸς εἶναι, ὡς εὐθεώρητον τὸν Θεὸν τὸν Υἱὸν ἔπεμψεν... Ἀλλὰ καὶ ὁ Υἱὸς δυσθεώρητος ὢν, ἅτε Λόγος Θεὸς,... καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.

ственной природы. Однако же тотъ фактъ, что въ міръ является именно Сынъ, имѣетъ свое основаніе въ самомъ божественномъ существѣ Его и именно въ такомъ признакѣ, по которому Сынъ подчиненъ Отцу. Оригенъ расположенъ думать, что невидимъ Отецъ, невидимъ и Сынъ, и тѣмъ не менѣе Отецъ невидимѣе Сына, потому что Отца не видитъ и Сынъ, какъ Сына не видитъ Св. Духъ, какъ Духа не видятъ ангелы, какъ ангеловъ не видятъ люди [1]); что безсмертенъ Отецъ, безсмертенъ и Сынъ, и однако Отецъ какъ бы безсмертнѣе Сына, обладаетъ этимъ свойствомъ въ высшемъ смыслѣ, какъ единый имѣющій безсмертіе, между тѣмъ какъ Сынъ за всѣхъ вкусилъ смерть [2]). Оригенъ признаетъ, что Сынъ потому называется „свѣтомъ, который во тьмѣ свѣтитъ, но не объемлется ею“, — что Онъ принялъ на Себя нашу природу, и вмѣстѣ съ нею наши немощи; однако же самаго факта, что Сынъ есть свѣтъ, который во тьмѣ свѣтитъ, для Оригена достаточно, чтобы опровергать тѣхъ, которые думаютъ, что Отецъ и Сынъ одно и тоже, что Они не различаются между Собою по существу: свѣтъ, который во тьмѣ свѣтитъ, но не объемлется ею, по Оригену, подвергается нападеніямъ со стороны тьмы, но побѣждаетъ ее, между тѣмъ Отецъ есть свѣтъ, въ которомъ нѣтъ никакой тьмы,— такой свѣтъ, на который тьма никогда не нападала, который слишкомъ высокъ для того, чтобы одерживать надъ нею побѣды; Отецъ есть Богъ, который выше истины, какъ Отецъ истины, и выше того, чтобы быть тѣмъ истиннымъ свѣтомъ, который во тьмѣ свѣтитъ [3]). Другими словами: по воззрѣнію Оригена, воплотиться могъ только Сынъ, но никакъ не Отецъ; причина этого лежитъ въ существѣ Его, или,—если мы согласимся, что въ данномъ случаѣ подъ „существомъ“ разумѣется „ипостась“,—по крайней мѣрѣ не въ томъ признакѣ, который составляетъ Его ипостасное отличіе, т. е. не въ Его нерожденности, а въ фактѣ Его безконечнаго превосходства надъ всѣмъ. Сынъ, по Оригену, есть Богъ, который, при всемъ безмѣрномъ превосходствѣ надъ всѣмъ происшедшимъ,

[1]) Стр. 167 пр. 3.
[2]) Стр. 292.
[3]) Стр. 265 пр. 1.

однако могъ воплотиться, но Отецъ есть Богъ, который на столько высокъ, что Его воплощеніе немыслимо. Слѣдовательно въ основѣ сравненія Сына Божія съ сіяніемъ и статуей небезконечныхъ размѣровъ лежитъ субординаціонизмъ и притомъ не чисто ипостаснаго характера.

Наконецъ Оригенъ даетъ такое представленіе о дѣйствіи въ мірѣ Отца и Сына и Св. Духа [1]):

„Богъ и Отецъ, содержа все, воздѣйствуетъ на каждое изъ существующихъ, подавая каждому бытіе отъ Своего собственнаго бытія ибо Онъ—сущій. Меньше Отца Сынъ, дѣятельность котораго простирается на разумныя существа; ибо Онъ — второй отъ Отца. Еще меньше Св. Духъ, воздѣйствующій только на святыхъ. Изъ этого слѣдуетъ, что сила Отца больше силы Сына и Св. Духа, и больше сила Сына, чѣмъ Св. Духа“.

Можно было бы не смотрѣть какъ на субординаціонизмъ это послѣдовательное сокращеніе сферъ дѣйствія Отца, Сына и Св. Духа уже по тому одному, что изъ самыхъ словъ Оригена видно, что чѣмъ менѣе экстенсивно дѣйствуетъ сила божественныхъ Лицъ, тѣмъ выше нравственное значеніе ея результата, тѣмъ интенсивнѣе ея обнаруженія. Можно даже не заподозривать подлинности того замѣчанія, передаваемаго Руфиномъ, что не слѣдуетъ изъ того, что благодатные дары Св. Духа подаются только святымъ, а дѣйствія Отца и Сына протираются на праведныхъ и не праведныхъ, — дѣлать тотъ выводъ, что Св. Духъ превосходитъ Отца и Сына и обладаетъ высшимъ нежели Они достоинствомъ; что здѣсь описываются только специфическія особенности дѣятельности трехъ божественныхъ Лицъ [2]). Но изъ заключительныхъ словъ вышепри-

[1]) de princ. 1, 3 p. 62; 150. ex Just. ep. ad Men. ὅτι.... Πατρός (стр. 291 пр. 3)· ἔτι δὲ ἧττον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διικνούμενον· ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἡ δύναμις τοῦ Πατρὸς παρὰ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· πλείων δὲ ἡ τοῦ Υἱοῦ παρὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια. Разумѣется, Руфинъ опустилъ такія неудобныя выраженія, какъ ἐλάττων, ἧττον, и весь отдѣлъ начиная съ «ὥστε κατὰ τοῦτο».

[2]) de princ. 1, 3, 7 p. 63; 153. ne quis sane existimet nos ex eo quod diximus Spiritum s. solis sanctis praestari, Patris vero et Filii beneficia vel inoperationes pervenire ad bonos et malos... praetulisse per hoc Patri et Filio Spi-

веденной тирады: „Въ свою очередь гораздо выше сила Св. Духа, чѣмъ прочихъ святыхъ“ ясно, что Оригенъ и здѣсь вращается въ области субординатическихъ понятій: какъ и въ перечнѣ невидимыхъ существъ, какъ и въ примѣрной скалѣ боговъ и разумовъ, Оригенъ устанавливаетъ такой рядъ концентрическихъ круговъ, который, начинаясь отъ Бога Отца, незамѣтно нисходитъ до тварей. Показатель силы Отца есть сила Сына, показателемъ силы Св. Духа являются уже святые: граница, отдѣляющая Троицу отъ всѣхъ другихъ существъ, если и сознается, то смутно [1].

Мы разсмотрѣли слагаемыя оригеновой теоріи отношенія Сына Божія къ Отцу. Они весьма разнообразны, такъ что крайне трудно высказаться вполнѣ опредѣленно и ясно о цѣломъ ихъ комплексѣ. Вѣрно лишь то, что они не могутъ поселить непоколебимаго убѣжденія, что Оригенъ никогда, ни въ одномъ пунктѣ своей системы, неимѣетъ въ виду никакого другаго различія между Отцемъ и Сыномъ кромѣ того, которое непосредственно дано въ понятіи о первомъ какъ нерожденномъ виновникѣ Сына и о Сынѣ, какъ рожденномъ образѣ Отца. Конечно въ системѣ Оригена немало мѣстъ съ содержаніемъ настолько общимъ и неопредѣленнымъ, что и эта точка зрѣнія окажется приложимою къ нимъ; но невозможно найти ниодного пункта, который исключалъ бы всякое другое объясненіе кромѣ

---

ritum s. vel majorem ejus per hoc asserere dignitatem: quod utique valde inconsequens est. Proprietatem namque gratiae ejus operisque (1, 3, 5. operationem specialem) descripsimus.

[1]) На соборѣ александрійскомъ (399 г.) прочитано было мѣсто изъ книги «о началахъ», которое отцы собора поняли въ томъ смыслѣ, будто—по Оригену—Сынъ только въ сравненіи съ нами есть истина, а въ сравненіи съ Отцемъ—ложь. Это толкованіе неправильно: ἀλήθεια въ данномъ случаѣ (стр. 228 пр.) значитъ «дѣйствительность», «подлинникъ», «оригиналъ», а не «истина» въ гносеологическомъ смыслѣ; противоположное понятіе, поэтому, не «ложь», а «образъ» (imaginaria veritas). Отцы собора продолжаютъ (ibidem): Et rursum, Quantum differt Paulus et Petrus a Salvatore, tanto Salvator minor est Patre. Въ посланіи іерусалимскаго собора (Mansi, t. 3 p. 990): et quod est Petrus et Paulus ad Salvatorem, hoc est Unigenitus Filius et Dei Verbum comparatus Patri. Ср. Just. ad Men. col. 983 (стр. 228 пр.). Это сопоставленіе даетъ словамъ Оригена менѣе острое значеніе, чѣмъ можно думать судя по ихъ буквѣ.

этого. Мало того: въ доктринѣ Оригена нѣтъ такого отдѣла, въ которомъ можно бы выдержать эту точку зрѣнія до конца; напротивъ въ каждомъ есть такіе пункты, которые необъяснимы изъ простаго различія понятій нерожденности и рожденности и потому заставляютъ сомнѣваться въ умѣстности этой точки зрѣнія, располагаютъ думать, что эти понятія имѣютъ у Оригена болѣе широкій смыслъ или служатъ только точкою отправленія въ ученіи о различіи между Отцемъ и Сыномъ, а вовсе не его послѣднимъ предѣломъ. Въ самомъ дѣлѣ каждый изъ разсмотрѣнныхъ отдѣловъ, при освѣщеніи его съ этой точки зрѣнія, оставляетъ или опредѣленное положеніе, не разрѣшающееся въ понятіе объ ипостасномъ только различіи между Отцемъ и Сыномъ, или же темный вопросъ, не устраненный такимъ объясненіемъ, не выяснившійся даже въ своемъ объемѣ.

Такъ по Своему бытію Отецъ отличается отъ Сына какъ единый вседовольный, единый имѣющій безсмертіе. Допустимъ, что первое изъ этихъ преимуществъ есть только рѣзко формулированное опредѣленіе Отца какъ нерожденнаго виновника всего,—такое объясненіе все же будетъ неудовлетворительно въ примѣненіи ко второму отличію. И божество и благость Сына относятся къ существу или ипостаси Его не столь непосредственно, какъ въ Отцѣ, божество и благость котораго существенны въ самомъ высокомъ смыслѣ. Слѣдовательно и здѣсь разсматриваемая точка зрѣнія на отличіе Отца отъ Сына нуждается въ нѣкоторомъ дополненіи. А затѣмъ остаются неразъясненные вопросы объ отношеніи божества по участію къ божеству по благодати, равно какъ о смыслѣ посредствующаго положенія благости Сына между Богомъ Отцемъ и тварями. Въ разсужденіяхъ о волѣ и вѣдѣніи Сына Оригенъ несвободенъ даже отъ противорѣчія самому себѣ: превосходство самопознанія Отца надъ познаніемъ о Немъ Сына характеризуется такою чертою, которая рѣшительно противится всѣмъ усиліямъ объяснить ее въ смыслѣ чисто ипостаснаго преимущества нерожденнаго предъ рожденнымъ; затѣмъ вѣдѣніе Сына ограничивается въ такой сферѣ, гдѣ—по воззрѣнію самого Оригена—оно должно быть абсолютно совершеннымъ. Даже въ область практически религіознаго

отношенія человѣка къ Богу проникаетъ это необъяснимое изъ понятій нерожденности и рожденности различіе между Отцемъ и Сыномъ: только къ первому Лицу св. Троицы люди должны обращаться съ молитвою въ точномъ смыслѣ этого слова. Въ остальныхъ пунктахъ системы повторяется то же явленіе.

Положеніе дѣла существенно не измѣнится, если на мѣсто чисто церковной формулы различія между Отцемъ и Сыномъ поставимъ философскую,—Ихъ различіе какъ силы и энергіи, какъ единаго и многаго. Многіе пункты ученія Оригена допускаютъ освѣщеніе съ этой точки зрѣнія, но и она не все разъясняетъ. Въ самомъ дѣлѣ субординаціонистическія представленія Оригена развиваются на основѣ качественнаго различія между Отцемъ и Сыномъ, вытекаютъ изъ вопроса о формѣ, въ какой Имъ принадлежатъ Ихъ божественныя свойства. Эта сторона воззрѣнія Оригена вполнѣ гармонируетъ съ простымъ различіемъ Отца и Сына какъ virtus и vigor. Но изъ этого основнаго взгляда не выясняется даже самое главное,—почему различіе Отца и Сына должно имѣть смыслъ субординатическій? Нельзя понять и того, почему извѣстныя опредѣленія въ болѣе субстанціальномъ смыслѣ принадлежатъ Отцу, чѣмъ Сыну. Объяснять этотъ взглядъ тѣмъ, что Отецъ есть абсолютно простое, а Сынъ нѣсколько множественное и слѣдовательно въ Немъ мыслимо нѣкоторое различіе между Его „Я“ и Его содержаніемъ, немыслимое въ Отцѣ, абсолютной монадѣ энадѣ,—мы едва ли въ правѣ: воззрѣніе на отношеніе ἓν и πολλὰ въ томъ видѣ, въ какомъ мы его знаемъ въ доктринѣ Оригена, не уполномочиваетъ на такое толкованіе его смысла. Наконецъ еще менѣе эта философская точка зрѣнія выясняетъ тѣ ограниченія количественнаго характера, которыя проявляются на основѣ качественно-формальнаго различія между Отцемъ и Сыномъ.

Такимъ образомъ остается признать, что субординаціонизмъ Оригена не по формѣ только, но и по смыслу не есть чисто ипостасный; что онъ не свободенъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ отъ примѣси количественнаго различія между Отцемъ и Сыномъ какъ большимъ и меньшимъ; что частные пункты ученія Оригена могли бы быть выше, если бы онъ понималъ основное различіе между Отцемъ

и Сыномъ какъ нерожденною причиною и рожденнымъ образомъ или какъ силою и энергіею, точно такъ, какъ понялъ бы его богословъ позднѣйшаго времени; если же воззрѣніе Оригена на это различіе и дѣйствительно не имѣетъ никакой оборотной стороны, для насъ непонятной, то въ частныхъ пунктахъ своей системы онъ не остался неуклонно вѣрнымъ своему основному представленію.

Во всякомъ случаѣ для насъ ученіе Оригена является не вполнѣ свободнымъ отъ противорѣчій, и едва ли возможно указать такую точку зрѣнія, изъ которой выясняется логическая необходимость каждаго положенія, допущеннаго Оригеномъ въ этой части его богословія. И если что смягчаетъ эту рознь, то это не какое либо понятіе, все объясняющее изъ себя логически, а единство основнаго представленія, всегда субординатическаго, единство управляющаго воззрѣнія, что Отецъ премудрости выше Премудрости, объясняющаго изъ себя частныя выраженія психологически, равно какъ и единство тенденціи въ ученіи о Сынѣ Божіемъ, которая всегда остается возвышенною.

Несомнѣнно въ системѣ Оригена преобладаетъ мысль о различіи между Отцемъ и Сыномъ надъ представленіемъ объ Ихъ единствѣ. Эти двѣ стороны догмата не получили равномѣрнаго, гармоническаго развитія.

Догматическое ученіе о единомъ Богѣ съ особенною полнотою уяснено и формулировано въ послѣникейскій періодъ. Всѣ три лица св. Троицы—единый Богъ. Отецъ, Сынъ и Св. Духъ—не только unum in specie, но вмѣстѣ unum in numero [1]). Они едино не

---

[1]) Schaff. KG. S. 967. In der göttlichen Trinität aber bezeichnet die Homousie nicht bloss die Gleichartigkeit, sondern zugleich die numerische Einheit, nicht blos das unum in specie, sondern zugleich das unum numero. Die drei Personen verhalten sich zum göttlichen Wesen nicht wie drei Individuen zur Gattung, also etwa wie Abraham, Isaak und Jakob zur menschlichen Natur, sondern sie sind nur Ein Gott... Vater, Sohn und Geist können nicht wie drei menschliche Individuen ohne einander oder für sich gedacht werden, sondern sind in und mit einander und bilden eine solidarische Einheit. Zig. Panopl.

только потому, что въ каждомъ изъ Нихъ одни и тѣ же свойства божественной природы, но и потому что существо Ихъ одно, не только потому, что всѣ Они—одного божества, но и потому, что всѣ Они—одинъ Богъ. Это не абстрактное и только умопредставляемое единство рода, но реально существующее конкретное единство предмета. „Нужно знать, что иное дѣло—предметно созерцаемое, объективно данное, и иное—только мыслимое, представляемое въ умѣ. Во всѣхъ тваряхъ различіе ипостасей дано объективно, ибо Петръ дѣйствительно различается отъ Павла; а единство того, что въ нихъ общее, только мыслится; только въ умѣ мы представляемъ, что Петръ и Павелъ имѣютъ одну природу. Наоборотъ въ святой, пресущественной и непостижимой Троицѣ: общее и единое созерцается предметно: существо Лицъ одно и то же, и каждое изъ Нихъ не менѣе едино другъ съ другомъ, чѣмъ и съ Самимъ Собою; а раздѣльны Они только мысленно“. Такимъ образомъ болѣе точнымъ подобіемъ реальнаго единства трехъ Лицъ св. Троицы служитъ не единство человѣческой природы во всѣхъ человѣческихъ индивидуумахъ, а личное единство отдѣльнаго человѣка.

Оригенъ не возвысился до сознанія такой высочайшей реальности единства св. Троицы: и по своему языку и по основной формѣ воззрѣнія онъ примыкаетъ къ прошедшему, а не является предвѣстникомъ будущаго развитія богословской мысли. Свой взглядъ на эту сторону догмата Оригенъ высказываетъ главнымъ образомъ въ трехъ мѣстахъ.

Цельсъ упрекалъ христіанъ въ непослѣдовательности [1]). Они

Migne s. gr. t. 130 col. 112. Joh. Damasc. Εἷς γὰρ ὄντως Θεὸς, ὁ Θεὸς καὶ ὁ Λόγος καὶ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ. Χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι ἕτερόν τί ἐστι τὸ πράγματι θεωρεῖσθαι, καὶ ἄλλο τὸ λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ. Ἐπὶ μὲν οὖν πάντων τῶν κτισμάτων ἡ μὲν τῶν ὑποστάσεων διαίρεσις, πράγματι θεωρεῖται· πράγματι γὰρ ὁ Πέτρος τοῦ Παύλου κεχωρισμένος θεωρεῖται· ἡ δὲ κοινότης καὶ τὸ ἓν... λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ θεωρεῖται (cfr. Greg. Naz. or. 31 n. 15)· νοοῦμεν γὰρ τῷ νῷ, ὅτι ὁ Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος κοινὴν μίαν ἔχουσι φύσιν... Ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας καὶ ὑπερουσίου καὶ ἀληπτου Τριάδος τὸ ἀνάπαλιν. Τὸ μὲν κοινὸν καὶ ἓν πράγματι θεωρεῖται, διὰ τὸ συναΐδιον καὶ τὸ ταυτὸν τῆς οὐσίας καὶ τῆς ἐνεργείας... Μία καὶ ἡ αὐτὴ οὐσία... Ἓν γὰρ ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ ἕτερον οὐχ ἧττον ἢ πρὸς ἑαυτόν (Greg. Naz. or. 31 n. 16) τουτέστιν ὅτι κατὰ πάντα ἓν εἰσιν ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱος καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως· ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διῃρημένον.

[1]) c. Cels. 8, 12 p. 750; 1533. «Εἰ μὲν δὴ μηδένα ἄλλον ἐθεράπευον οὗτοι πλὴν

имѣли бы,—думалъ онъ,—право съ отличающимъ ихъ сознаніемъ превосходства своихъ вѣрованій противопоставлять свой монотеизмъ языческому политеизму, если бы сами они дѣйствительно никому другому не покланялись, кромѣ единаго Бога. На самомъ же дѣлѣ они покланяются и Христу и не думаютъ, что чрезъ это становятся въ противорѣчіе съ своимъ основнымъ вѣрованіемъ. Такимъ образомъ вопросъ о единствѣ Божества поставленъ очень рѣшительно: упрекъ Цельса касался самаго существеннаго догмата христіанства и слѣдовательно требовалъ основательнаго отвѣта. „Нужно сказать и на это, — отвѣчаетъ Оригенъ, — что если бы Цельсъ понялъ слова: „Я и Отецъ одно“ и то, что́ Сынъ Божій сказалъ въ Своей молитвѣ: „Я и Ты одно“,—то не подумалъ бы, что мы почитаемъ и иначе, кромѣ сущаго надъ всѣмъ Бога. „Ибо Отецъ во Мнѣ,— говоритъ Христосъ,—и Я въ Отцѣ“ Если же это возбудитъ въ комъ либо опасеніе, не перебѣгаемъ ли мы въ лагерь тѣхъ, которые не признаютъ Отца и Сына за двѣ ипостаси, тотъ пусть обратитъ вниманіе на выраженіе: „у всѣхъ увѣровавшихъ было одно сердце и одна душа“, чтобы понять смыслъ словъ: „Я и Отецъ одно“. И такъ мы покланяемся единому Богу, какъ мы сказали, Отцу и Сыну и имѣемъ твердое основаніе противопоставлять себя прочимъ... Мы чтимъ Отца истины и Сына истину, двухъ (δύο πράγματα) по ипостаси и одно по единомыслію, по согласію и тождеству воли, такъ что видѣвшій Сына, сіяніе славы и образъ ипостаси Божіей, видѣлъ въ Немъ, какъ образѣ Божіемъ, Бога“.

ἕνα Θεὸν, ἤν ἄν τις αὐτοῖς ἴσως πρὸς τοὺς ἄλλους ἀτενὴς λόγος· νυνὶ δὲ τὸν ἔναγχος φανέντα τοῦτον ὑπερθρησκεύουσι, καὶ ὅμως οὐδὲν πλημμελειν νομίζουσι περὶ τὸν Θεὸν, εἰ καὶ ὑπηρέτης αὐτοῦ θεραπευθήσεται». Δεκτέον δὲ καὶ πρὸς τοῦτο, ὅτι, εἴπερ νενοήκει ὁ Κέλσος τό· «Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἕν ἐσμεν» (Joh. 10, 30)... οὐκ ἂν ᾤετο ἡμᾶς καὶ ἄλλον θεραπεύειν παρὰ τὸν ἐπὶ πᾶσι Θεόν. «Ὁ γὰρ Πατὴρ, φησὶν, ἐν ἐμοὶ, κἀγὼ ἐν τῷ Πατρί (Joh. 14, 11. 17, 21). Εἰ δέ τις ἐκ τούτων περισπασθήσεται, μή πη αὐτομολοῦμεν πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας δύο εἶναι ὑποστάσεις Πατέρα καὶ Υἱόν· ἐπιστησάτω τῷ· «Ἦν δὲ πάντων τῶν πιστευσάντων ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία» (Act. 4, 32), ἵνα θεωρήσῃ τό· «Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἕν ἐσμεν» [ср. стр. 264 пр. 2]. Ἕνα οὖν Θεὸν, ὡς ἀποδεδώκαμεν, τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν θεραπεύομεν· καὶ μένει ἡμῖν ὁ πρὸς τοὺς ἄλλους ἀτενὴς λόγος... Θρησκεύομεν οὖν τὸν Πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὸν Υἱὸν τὴν ἀλήθειαν, ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταὐτοτητι τοῦ βουλήματος.

Въ чемъ же состоитъ отвѣтъ Оригена? Кто тотъ единый Богъ, которому покланяются христіане? Одно мѣсто даетъ, повидимому, основаніе думать, что единымъ Богомъ Оригенъ называетъ вмѣстѣ Отца и Сына, т. е. рѣшаетъ вопросъ въ смыслѣ дѣйствительнаго, такъ называемаго нумерическаго Ихъ единства. Однако же остальныя подробности отвѣта не позволяютъ придавать особенное значеніе выраженію: „мы поклоняемся единому Богу—Отцу и Сыну". Съ отрицательной стороны монотеизмъ христіанъ выражается въ томъ, что они не почитаютъ никого другаго, кромѣ сущаго надъ всѣмъ Бога, а этимъ именемъ Оригенъ обыкновенно называетъ Бога Отца.[1]). Далѣе, предположенію, что—по Оригену—Отецъ и Сынъ—единый Богъ въ томъ ясномъ смыслѣ, какой соединяется съ этимъ выраженіемъ у богослововъ послѣникейскаго періода, не вполнѣ благопріятствуетъ и то, что въ послѣдующихъ словахъ Отецъ и Сынъ разсматриваются какъ два реальные предмета, а Ихъ единство полагается въ единомыслiи, согласіи и тождествѣ Ихъ хотѣнія, т. е. со всею энергіею освѣщается Ихъ дѣйствительное различіе, а единству придается чисто нравственный характеръ. Правда, Оригенъ возвышался до такого представленія о тождествѣ воли въ Отцѣ и Сынѣ, которое довольно полно замѣняетъ идею единосущія и даже можетъ служить поясненіемъ самаго существеннаго ея момента—единства и нераздѣльности бытія при дѣйствительности личнаго различія. Но въ данномъ случаѣ это возвышенное воззрѣніе скорѣе затемняется, чѣмъ разъясняется ссылкою на нравственное единство первыхъ христіанъ. Какъ бы ни было высоко ихъ единомыслiе, все же они составляли не болѣе какъ одно общество, одно собирательное цѣлое, и фигуральное выраженіе „одно сердце и одна душа" приходится оцѣнивать по факту, а не наоборотъ. Слѣдовательно въ указанномъ примѣрѣ нѣтъ ничего соотвѣтствующаго реальному единству Отца и Сына. Въ словахъ Оригена: „Мы чтимъ Отца истины и Сыну истину" слышится общераспространенное воззрѣніе богослововъ первыхъ вѣковъ, что единый Богъ есть Богъ Отецъ, какъ носитель всего Божества, рас-

[1]) См. напр. стр. 350 пр. 1.

крывшагося въ Сынѣ и Св. Духѣ, слѣдовательно Своимъ бытіемъ предполагающій Ихъ бытіе. При ясно сознанной необходимости вѣчнаго бытія Сына, предполагаемаго самымъ существомъ Отца и Его отношеніемъ къ Сыну, какъ вѣчно живой силы къ адэкватно выражающей ее энергіи, это древнее богословское воззрѣніе въ устахъ Оригена имѣло глубокій смыслъ; тѣмъ не менѣе съ точки зрѣнія этого представленія правильнѣе сказать, что христіане—потому монотеисты, что они поклоняются Сыну въ единомъ Богѣ, Отцѣ Его, или въ Сынѣ покланяются Отцу Его; слѣдовательно оно не достигаетъ полноты яснаго пониманія, что христіане покланяются Отцу и Сыну—дѣйствительно единому Богу.

До какой степени въ сознаніи Оригена различіе Отца и Сына преобладаетъ на Ихъ единствомъ и какъ сильно въ самомъ единствѣ Ихъ заявляетъ себя моментъ коллективности, это ясно изъ разсужденія Оригена „о молитвѣ“. Признавая какъ фактъ, что Отецъ и Сынъ различны между Собою по числу и по подлежащему, Оригенъ заключаетъ отсюда, что невозможно молиться Имъ обоимъ вмѣстѣ, потому что въ такомъ случаѣ форма множественнаго числа становится неизбѣжною, и нужно говорить: спасите, помогите и т. п. [1]). Очевидно Отецъ и Сынъ постоянно мыслятся Оригеномъ какъ ἓν πρᾶγμα и ἓν πρᾶγμα, и дѣйствительность Ихъ единства сознается столь слабо, что онъ и въ молитвенномъ обращеніи къ Нимъ не считаетъ возможнымъ объединить Ихъ въ одномъ „Ты“.

Наконецъ въ отдѣлѣ, гдѣ Оригенъ выясняетъ содержаніе церковнаго ученія о единомъ Богѣ, имѣя въ виду монархіанскія воззрѣнія, слѣдовательно въ такомъ мѣстѣ, которое для данной цѣли не менѣе важно, чѣмъ и отвѣтъ Цельсу,—Оригенъ рѣшаетъ вопросъ о единствѣ Божества въ томъ смыслѣ, что единый истинный Богъ есть только Богъ Отецъ. Въ данномъ случаѣ Оригенъ не ставитъ непремѣннымъ условіемъ даже того, чтобы, мысля объ Отцѣ какъ единомъ Богѣ, мы представляли Его Отцемъ Сына, но требуетъ скорѣе противоположнаго,—чтобы, говоря о единомъ

[1]) Стр. 347 пр.

Богѣ, мы имѣли въ виду Его преимущество предъ всѣми другими богами, вслѣдствіе чего каждый изъ нихъ въ собственномъ смыслѣ долженъ называться именемъ Θεὸς, а не ὁ Θεὸς, о которомъ идетъ рѣчь въ вопросѣ, возбужденномъ монархіанами [1]). Это представленіе Оригена ставитъ его скорѣе ниже, чѣмъ выше его предшественниковъ и заставляетъ предполагать, что неполнота выраженія дѣйствительнаго единства Отца и Сына отразилась недостаточностію въ самомъ воззрѣніи на этотъ догматъ, что если Оригенъ иногда и возвышался надъ уровнемъ своего обычнаго представленія, то не держался на этой высотѣ всегда твердо и безповоротно.

Ученіе о Св. Духѣ относится къ другимъ частямъ богословія Оригена скорѣе какъ небольшой appendix, чѣмъ какъ вѣтвь, органически развившаяся изъ цѣлаго и всегда сохраняющая связь съ нимъ.

Извѣстно, что Тертулліанъ въ той аналогіи, которою онъ поясняетъ и доказываетъ вѣчное существованіе въ Богѣ Слова, не указалъ такого момента, изъ котораго слѣдовала бы необходимость бытія Св. Духа. Эта задача—дать спекулятивное обоснованіе факту бытія Св. Духа, указать логическую необходимость именно троичнаго существованія Божества,—не выполнена и Оригеномъ. Необходимость бытія Слова онъ мотивировалъ не только тѣмъ, что Отецъ долженъ быть отъ вѣчности Отцемъ Сына—это основаніе слишкомъ обще и формально—но и тѣмъ, что самое существо Божіе предполагаетъ дѣйствительное бытіе премудрости, жизни, истины, — свойствъ, которыя ипостасно осуществляются въ Сынѣ. По отношенію къ Св. Духу Оригенъ ограничивается тѣмъ, что, доказавъ необходимость вѣчнаго бытія Сына изъ вѣчности опредѣленія Бога какъ Отца, прибавляетъ: „то же должно сказать и о Св. Духѣ“ [2]). Представить бытіе Его обусловленнымъ въ существѣ Отца какимъ либо изъ его опредѣленій Оригенъ едва ли имѣлъ возможность: святость, это специфическое опредѣленіе Духа, уже въ Сынѣ имѣетъ

---

[1]) Стр. 293 пр. 1.

[2]) in Genes. p. 1. (стр. 209 пр. τὸ αὐτὸ μέντοι γε καὶ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος λεκτέον.

свое ипостасное проявленіе. Такимъ образомъ въ этомъ пунктѣ Оригенъ не сдѣлалъ шага впередъ сравнительно съ своими предшественниками. Мало того: на сочиненіяхъ Оригена самымъ полнымъ образомъ отражается характеръ его вѣка, когда богословская мысль еще всецѣло была занята вопросомъ объ отношеніи Отца и Сына, оставляя ученіе о Св. Духѣ внѣ тѣснаго круга своего созерцанія. Въ самомъ дѣлѣ, Оригенъ иногда какъ бы забываетъ, что Богъ троиченъ. Иначе онъ конечно не нашелъ бы указанія на тайну бытія Божества ни въ одномъ хлѣбѣ изъ двухъ десятыхъ (эфы) [1]), ни въ двухъ денаріяхъ, которые евангельскій самарянинъ даетъ содержателю гостинницы [2]). Мысль о бытіи Св. Духа остается внѣ кругозора Оригена даже и въ такихъ случаяхъ, когда она должна бы естественно войти въ его сознаніе. Ни тамъ, гдѣ онъ разсуждаетъ такъ подробно о божествѣ Сына и устанавливаетъ градацію божествъ [3]), ни тамъ, гдѣ онъ занимается вопросомъ о молитвѣ Сыну [4]), ни однимъ словомъ не упомянулъ о Св. Духѣ [5]).

Ученіе о бытіи Св. Духа Оригенъ предлагаетъ въ такомъ мѣстѣ, гдѣ, повидимому, не было никакого повода касаться этого догмата, — въ толкованіи на текстъ: „все произошло чрезъ Него (Слово), и безъ Него не начало быть ничего“ [6]).

---

[1]) in Levit. h. 13, 4 (стр. 176 пр.).

[2]) in Luc. h. 34 p. 972; 1887. porro duos denarios Patrem et Filium intelligi, stabularium ecclesiae praesidem, cui dispensatio credita est.

[3]) См. стр. 296.

[4]) См. стр. 347.

[5]) Ср. также c. Cels. 7, 49 p. 730; 1492. παρ' οἷς (τοῖς χριστιανοῖς) Θεὸς ὁ ἐπὶ πᾶσι πιστεύεται καὶ ὁ τοιούτου μονογενὴς Λόγος καὶ Θεός (о Св. Духѣ нѣтъ упоминанія). Ср. стр. 361 пр. Далѣе (c. Cels. 8, 13 p. 751; 1536) рѣчь идетъ о почитаніи ангеловъ, слѣдовательно никакъ нельзя сказать, что Оригенъ умалчиваетъ здѣсь о Св. Духѣ потому лишь, что касаться всѣхъ предметовъ религіознаго поклоненія въ данномъ мѣстѣ онъ не имѣлъ никакого повода. Точно также c. Cels 5, 12 p. 587; 1200. 7, 70 p. 744; 1520 ἐκτρεπομένων (τῶν χριστιανῶν) ἄλλο τι σέβειν παρὰ τὸν ἐπὶ πᾶσι Θεὸν καὶ... τὸν Λόγον αὐτοῦ καὶ Θεόν. 8, 67 p. 792; 1617. ὕμνους γὰρ εἰς μόνον τὸν ἐπὶ πᾶσι Θεὸν λέγομεν καὶ τὸν Μονογενῆ αὐτοῦ .. καὶ ὑμνοῦμεν γε Θεὸν καὶ τὸν Μονογενῆ αὐτοῦ, ὡς καὶ ἥλιος καὶ σελήνη... καὶ πᾶσα ἡ οὐρανία στρατιά... πάντες οὗτοι, θεῖος ὄντες χορός.

[6]) in Joh. t. 2, 6 p. 60. 61; 125. 128. Εἰ πάντα διὰ τοῦ Λόγου ἐγένετο, οὐχ

Замѣтивъ, что предлогъ „чрезъ“ (δι' αὐτοῦ) указываетъ на вторую причину, посредствующую, которая сама собою предполагаетъ существованіе высшей, первой причины (означаемой предлогомъ ὑπὸ), что слѣдовательно все произошло только чрезъ Сына, но не есть отъ Сына, а отъ Отца,—Оригенъ задается вопросомъ объ объемѣ подлежащаго „все“. „Такъ какъ изреченіе: „все произошло чрезъ Него“ истинно, то нужно разслѣдовать, не чрезъ Него ли произошелъ и Духъ Святый. Ибо я думаю, что тому, кто признаетъ Его происшедшимъ и принимаетъ слова: „все произошло чрезъ Него“,—тому необходимо допустить, что Св. Духъ произошелъ чрезъ Слово, такъ что Слово выше Его (логически предшествуетъ Ему, πρεσβύτερος παρ' αὐτό). А кто не хочетъ допустить, что Св. Духъ произошелъ чрезъ Христа, тому слѣдуетъ называть Его нерожденнымъ, коль скоро онъ признаетъ за истину сказанное въ этомъ евангеліи. А кто нибудь третій кромѣ этихъ двухъ,—того, кто признаетъ, что Св. Духъ произошелъ чрезъ Слово, и того, кто почитаетъ Его нерожденнымъ,—станетъ учить, что особаго существа Св. Духа, отличнаго отъ Отца и Сына, не существуетъ. Но коль скоро онъ признаетъ Сына отличнымъ отъ Отца, то, можетъ быть, онъ предпочтетъ то мнѣніе (προστιθέμενος μᾶλλον... τῷ), что Св. Духъ тождественъ съ Отцемъ, потому что различіе Св. Духа отъ Сына указывается со всею очевидностію въ словахъ: „если кто скажетъ слово на Сына человѣческаго; простится ему: но кто будетъ хулить Духа Святаго, не простится ему ни въ семъ вѣкѣ ни въ будущемъ“. Мы же, убѣжденные въ томъ,

---

ὑπὸ τοῦ Λόγου ἐγένετο, ἀλλ' ὑπὸ κρείττονος καὶ μείζονος παρὰ τὸν Λόγον. Τίς δ' ἂν ἄλλος οὗτος τυγχάνῃ ἢ ὁ Πατήρ; Ἐξεταστέον δὲ, ἀληθοῦς ὄντος τοῦ, Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο (Joh. 1, 3), εἰ καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον δι' αὐτοῦ ἐγέν ετο. Οἶμαι γὰρ, ὅτι τῷ μὲν φάσκοντι γενητὸν αὐτὸ εἶναι, καὶ προϊεμένῳ τό· Πάντα δι' α. ε., ἀναγκαῖον παραδέξασθαι, ὅτι τὸ ἅγιον Πνεῦμα διὰ τοῦ Λόγου ἐγένετο πρεσβυτέρου παρ' αὐτὸ τοῦ Λόγου τυγχάνοντος. Τῷ δὲ μὴ βουλομένῳ τὸ ἅγιον Πνεῦμα διὰ τοῦ Χριστοῦ γεγονέναι, ἕπεται τὸ ἀγέννητον αὐτὸ λέγειν, ἀληθῆ τὰ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τούτῳ εἶναι κρίνοντι. Ἔσται δέ τις καὶ τρίτος παρὰ τοὺς δύο, τόν τε διὰ τοῦ Λόγου παραδεχόμενον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον γεγονέναι, καὶ τὸν ἀγέννητον αὐτὸν εἶναι ὑπολαμβάνοντα, δογματίζων μηδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφεστᾶναι τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἑτέραν παρὰ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν. Ἀλλὰ τάχα προστιθέμενος μᾶλλον ἐὰν (leg. ἂν) ἕτερον νομίζῃ εἶναι τὸν Υἱὸν παρὰ

что Отецъ, Сынъ и Св. Духъ существуютъ какъ три ипостаси, и вѣруя, что кромѣ Отца нѣтъ ничего нерожденнаго, — мы принимаемъ какъ истинное и болѣе благочестивое, что (хотя) Св. Духъ славнѣе всѣхъ, (но) такъ какъ все произошло чрезъ Слово, то и Онъ (находится) въ порядкѣ всѣхъ, получившихъ бытіе (γεγενημένων) отъ Отца чрезъ Христа. И можетъ быть это и есть причина того, что Духъ Святый не называется Сыномъ Божіимъ, такъ что одинъ Единородный искони есть Сынъ по естеству".

Такимъ образомъ вопросъ о бытіи, или объ образѣ происхожденія Св. Духа объ Оригена предрѣшался двумя догматическими положеніями съ характеромъ аксіомъ:

а) Св. Духъ есть ὑπόστασις, ἰδία οὐσία, отличная отъ Отца и Сына.

б) Есть только одинъ нерожденный, именно Богъ Отецъ. Слѣдовательно Духъ Святый не ἀγέννητος и тѣмъ самымъ Онъ—γεννητὸς или γενητός. Но здѣсь возможны были двѣ альтернативы: Онъ имѣетъ бытіе отъ Отца или непосредственно или посредственно, чрезъ Сына. И этотъ новый вопросъ былъ уже предрѣшенъ, хотя видимо не столь аподиктически, какъ предшествующій. Актъ рожденія Сына, мыслимый отрѣшенно отъ всѣхъ конкретныхъ чертъ, которыя угрожаютъ низвести его до степени матеріальнаго процесса, возбуждаютъ представленіе лишь о томъ, что Сынъ имѣетъ бытіе отъ Отца и есть Его собственный, природный Сынъ въ отличіе отъ сыновъ не рожденныхъ, а усыновленныхъ, и потому γεννητός для Оригена то же, что γενητός. Непосредственность полученія бытія отъ Отца, — вотъ черта, составляющая если не единственное, то болѣе другихъ замѣтное для мысли различіе акта рожденія отъ

τὸν Πατέρα, τῷ τὸ αὐτὸ αὐτῷ τυγχάνειν τῷ Πατρὶ, ὁμολογουμένως διαιρέσεως δηλουμένης τοῦ ἁγίου Πνεύματος παρὰ τὸν Υἱὸν ἐν τῷ· Matth. 12, v. 32. Marc. 3, v. 29. Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ Πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθὲς, προσιέμεθα τὸ, πάντων διὰ τοῦ Λόγου γενομένων, τὸ ἅγιον Πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον, καὶ τάξει πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων. Καὶ τάχα αὕτη ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ μὴ καὶ αὐτουιὸν [lego: αὐτὸ Υἱὸν] χρηματίζειν τοῦ Θεοῦ, μόνου τοῦ Μονογενοῦς φύσει Υἱοῦ ἀρχῆθεν τυγχάνοντος, οὗ χρήζειν κ. τ. λ.

акта творенія, генезиса Сына отъ генезиса другихъ существъ. Но Сынъ называется единородным, т. е., единственнымъ Сыномъ Отца. Слѣдовательно перенести на генезисъ Св. Духа черту непосредственности для Оригена значило превратить Его γένεσις въ γέννησις, признать Его Сыномъ, допустить нѣкоторымъ образомъ, что у Отца два Сына. Поэтому, опираясь ктому же на текстъ, который такъ легко было расширить до значенія всеобщаго сужденія (грамматическій смыслъ не представляетъ къ этому никакихъ препятствій), Оригенъ призналъ Св. Духа имѣющимъ бытіе отъ Отца чрезъ Сына, поставилъ Его (Св. Духа) въ рядъ τῶν γενητῶν въ болѣе тѣсномъ смыслѣ этого слова, чѣмъ тотъ, въ какомъ оно приложимо къ Сыну.

Но прямаго отвѣта на вопросъ: не принадлежитъ ли Св. Духъ къ числу тварей? мы напрасно стали бы искать у самого Оригена [1]). Слишкомъ понятныя религіозныя побужденія заставили его уклониться отъ всякаго рѣшительнаго положенія по отношенію къ данному пункту. Во всемъ св. писаніи Оригенъ не находилъ ни одного мѣста, гдѣ Духъ Святый назывался бы тва-

---

[1]) Древніе писатели высказываются въ этомъ отношеніи слишкомъ рѣшительно (стр. 219 пр. 2). Redepenning, II, 311. Er ist im eigentlichen Sinne Geschöpf, erstes Geschöpf vom Vater durch den Sohn. Kahnis, I, 336. Allerdings ist hier nur von einem graduellen Unterschiede von der übrigen Schöpfung die Rede. Allein dieser Unterschied graduelle ist doch ebenso ein specifischer, wie beim Sohne. Böhringer, V, 202... dass er geschaften sei. (Swete, Hist. of the doctr. of the process. of the H. Spirit, p. 64) находитъ, что свидѣтельства греческаго текста таковы, что трудно уклониться отъ предположенія, что воззрѣніе Оригена на Лице Св. Духа было невысоко, что Его происхожденіе отъ Отца онъ разрѣшилъ въ произведеніе Его чрезъ Сына (it would be hard to acquit Origen of having held an unworthy view of the Person of the H. Spirit, and thus having been led to resolve His procession from the Father into a production by the Son); но такъ какъ онъ рѣшительно отказывается (distinctly refuses) называть Св. Духа тварію и приписываетъ Ему вышевременное (timeless) происхожденіе отъ Отца, то нужно думать, что подъ произведеніемъ Св. Духа Оригенъ разумѣетъ происхожденіе Его изъ существа Отца, такъ что его ученіе почти только выраженіемъ разнится отъ современнаго ученія западной Церкви (it in fair to suppose that in this place by the γένεσις of the Spirit he means no more than His ἐκπόρευσις, the derivation of His Essence from an ἀγέννητος ἀρχή. On the whole we conclude that Origen held substantially the eternal procession of the H. Spirit from the Father through the Son; a wiew... which differs in little more than expression from the present doctrine of the Western Church).

рію хотя бы въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ называется созданною Премудрость [1]). И въ настоящемъ случаѣ Оригенъ выражается о Св. Духѣ осторожно до уклончивости: съ одной стороны, Онъ—въ порядкѣ всѣхъ происшедшихъ чрезъ Христа, и къ этому заключенію необходимо приводила Оригена логическая связь допущенныхъ имъ посылокъ; но, съ другой стороны, Св. Духъ славнѣе чѣмъ всѣ, τιμιώτερον πάντων, а не только славнѣйшій между всѣми, τιμιώτατον πάντων, т. е. не только возвышается надъ всѣми сотворенными существами, но какъ бы исключается изъ ихъ порядка и противополагается имъ. То безспорный фактъ, что общее отношеніе Слова ко всему, что́ произошло чрезъ Него, есть отношеніе творца (δημιουργός [2]) къ твари, и мы не знаемъ, чѣмъ отличается актъ, вслѣдствіе котораго имѣетъ бытіе Св. Духъ, отъ творенія въ тѣсномъ смыслѣ; но несомнѣнно и то, что Оригенъ расположенъ распространять божественныя преимущества Сына на Св. Духа [3]). Можетъ быть, моментъ различія между происхожденіемъ Св. Духа и происхожденіемъ тварей состоитъ въ томъ, что первое, если и было твореніемъ, то не было твореніемъ изъ ничего.

Фактъ происхожденія Св. Духа отъ Отца чрезъ Сына опредѣляетъ положеніе Св. Духа въ Троицѣ и Его отношеніе къ Сыну. Если фактъ происхожденія Сына отъ Отца сталъ для Оригена основою для подчиненія Сына Отцу, то было бы невѣроятно, еслибы не произвелъ подобныхъ же слѣдствій и фактъ происхожденія Св. Духа чрезъ Сына. Правда, Сына и Духа объединяетъ одна общая черта, это—Ихъ производность въ обширномъ смыслѣ: Они оба—γενητοί; но это должно лишь смягчить, сгладить различіе между

---

[1]) de princ. 1, 3, 3 p. 61; 148. Deus... omnia creavit... Verumtamen usque ad praesens nullum sermonem in s. scriptis invenire potuimus per quem Spiritus s. factura [= ποίημα? δημιούργημα?] esse vel creatura [= κτίσμα?] diceretur, ne eo quidem modo quo de Sapientia referre Salomonem supra edocuimus.

[2]) См. стр. 279 пр. 1.

[3]) in Genes. p. 1 (стр. 364 пр. 2), in Joh. t. 13, 36 (стр. 328 пр. 1). Есть еще нѣчто аналогичное въ in Joh. t. 32, 18 (стр. 248 пр. 1); далѣе читается: εἰ προσέθου καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ αὐτοῦ, ἄριστά σοι ἂν ἐθεολογεῖτο καὶ τελεώτατα. Но де ла Рю замѣчаетъ: in codice bodlejano est tantum observatio marginalis scribae in Origenem animadvertentis.

Ними, а не уничтожить его окончательно: фактъ зависимости Св. Духа по бытію отъ Сына постулируетъ къ подчиненію перваго второму. Это предположеніе, повидимому, опровергается фактически: въ томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ Оригенъ такъ рѣшительно подчиняетъ Сына Отцу [1]), Св. Духъ видимо ставится на одной степени съ Сыномъ, такъ что разстояніе между Отцемъ и Сыномъ—съ одной стороны—и Отцемъ и Духомъ—съ другой совершенно тождественно, и Духъ Святый, подчиненный Отцу вмѣстѣ съ Сыномъ, не ставится въ отношеніе подчиненія Сыну. Но достаточно обратить вниманіе на греческій текстъ этого мѣста, чтобы усомниться въ его неповрежденности. Видимо позднѣйшая рука дважды вставила слова „τὸ ἅγιον Πνεῦμα“ въ текстъ Оригена, не давъ себѣ труда даже сгладить возникшія отъ этого грамматическія несообразности, т. е. измѣнить, гдѣ слѣдуетъ, единственное число во множественное. Замѣтимъ еще, что ни прежде ни—что гораздо важнѣе—послѣ этого нѣтъ рѣчи о Св. Духѣ; говорится только о Сынѣ.

Положительное свидѣтельство о подчиненіи Св. Духа и Сыну Оригенъ даетъ въ томъ же мѣстѣ, гдѣ высказываетъ мысль о происхожденіи Св. Духа чрезъ Сына. Сынъ не только посредникъ въ актѣ происхожденія Св. Духа, но и мѣра всѣхъ Его опредѣленій [2]). Духъ Св. нуждается (χρήζειν ἔοικε) въ Сынѣ, въ Его посредствѣ, не только для Своего существованія, но и для того, чтобы быть мудрымъ, разумнымъ, и т. п. Всѣми Своими качествами Онъ обладаетъ по причастію соотвѣтственнымъ опредѣленіямъ Сына. Такъ напр. Св. Духу, какъ и Сыну, приписывается вѣдѣніе всѣхъ представленій Отца о Самомъ Себѣ [3]); но трудно допустить, чтобы это вѣдѣніе въ Св. Духѣ было непосредственное [4]), вѣроятнѣе, что и

---

[1]) in Joh. t. 13, 25 (стр. 273 пр.).

[2]) in Joh. 2, 6 (стр. 367 пр.). οὗ χρήζειν ἔοικε τὸ ἅγιον Πνεῦμα, διακονοῦντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει, οὐ μόνον εἰς τὸ εἶναι, ἀλλὰ καὶ σοφὸν εἶναι, καὶ λογικόν, καὶ δίκαιον, καὶ πᾶν ὁτιποτοῦν χρὴ αὐτὸ νοεῖν τυγχάνειν, κατὰ μετοχὴν τῶν προειρημένων ἡμῖν Χριστοῦ ἐπινοιῶν.

[3]) Стр. 333 пр. 1.

[4]) de princ. 1, 3, 4 p. 62; 149. neque enim putandum est quod etiam Spiritus Filio revelante cognoscit. Si enim revelante Filio cognoscit Patrem Spiritus s., ergo ex ignorantia ad scientiam venit; quod utique et impium pariter et stul-

Духу открываетъ Отца Сынъ. Отъ Него научается Духъ Святый, и Оригенъ задается вопросомъ даже о томъ, нѣтъ ли въ Сынѣ, Премудрости Божіей, такихъ представленій, которыя никому изъ рожденныхъ недоступны, кромѣ Самого Сына, и Самъ Духъ все ли вмѣщаетъ, что постигаетъ Сынъ, непрестанно созерцающій Отца [1]). Этотъ послѣдній вопросъ у Оригена оставленъ нерѣшеннымъ, и нельзя сказать, чтобы его рѣшеніе въ смыслѣ безусловнаго равенства вѣдѣнія Сына и Св. Духа было внѣ всякаго сомнѣнія [2]).

Въ видахъ того же субординаціонизма Оригенъ позаботился объяснить тѣ мѣста св. писанія, въ которыхъ „Св. Духъ какъ бы ставится выше (προτιμᾶται) Христа“. Таковы слѣдующія: „И нынѣ послалъ Меня (Христа) Господь и Духъ Его“ [3]). „Если кто скажетъ слово на Сына человѣческаго, простится ему: но кто будетъ хулить Духа Святаго, тому не будетъ прощенія во вѣкъ [4]).

Но изъ этого послѣдняго мѣста еще вовсе не слѣдуетъ, что

---

tum est, Spiritum sanctum confiteri et ignorantiam ei ascribere. Non enim cum aliud aliquid esset antequam Spiritus s., per profectum venit in hoc ut esset Spiritus s.; ut quis audeat dicere, quia tunc quidem, cum nondum esset Spiritus s. ignorabat Patrem, postea vero quam recepit scientiam, Spiritus s., effectus est; quod si esset nunquam utique in unitate Trinitatis, i. e. Dei Patris inconvetibilis et Filii ejus, etiam Spiritus s. haberetur nisi, quia et ipse semper erat Spiritus sanctus. Если первое предложевіе отрицаетъ лишь прогрессивное развитіе вѣдѣнія въ Св. Духѣ, то его можно признать вѣрнымъ воспроизведеніемъ мысли Оригена; но насколько оно имѣетъ тенденцію приписать Св. Духу непосредственное вѣдѣніе Отца, оно сомнительно.

[1]) in Joh. t. 2, 12 p. 71; 145. ζητητέον δὲ εἰ συστήματος θεωρημάτων ὄντος ἐν αὐτῷ, καθὸ Σοφία ἐστὶν, ἔστι τινὰ θεωρήματα ἀχώρητα τῇ λοιπῇ παρ' αὐτὸν γεννητῇ φύσει, ἅτινα οἶδεν ἑαυτῷ. καὶ οὐκ ἀνεξέταστον λόγον ἑατέον διὰ τὴν περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος εὐλάβειαν· ὅτι μὲν γὰρ καὶ αὐτὸ αὐτῷ μαθητεύεται, σαφῶς ἐκ τοῦ λεγομένου περὶ παρακλήτου καὶ ἁγίου Πνεύματος, ὅτι «Ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται, καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν» (Joh. 16, 16). Εἰ δὲ μαθητευόμενον πάντα χωρεῖ ἃ ἐνατενίζων τῷ Πατρὶ ἀρχόμενος ὁ Υἱὸς γινώσκει, ἐπιμελέστερον ζητητέον.

[2]) Сынъ, какъ и Св. Духъ,—по Оригену,—знаетъ всѣ представленія Отца о Себѣ (стр. 333 пр. 1); однако же «Отецъ познаетъ Самъ Себя яснѣе чѣмъ Сынъ». Такое же ограниченіе Оригенъ могъ сдѣлать и относительно вѣдѣнія Св. Духа, хотя бы и допустилъ напередъ, что всѣ представленія Сына вмѣщаетъ и Св. Духъ.

[3]) Ис. 48, 27.

[4]) Мѳ. 12, 32. Мр. 3, 29.

Св. Духъ „славнѣе Сына“ [1]). Оно имѣетъ лишь тотъ смыслъ, что Сыну-Слову причастны всѣ разумныя существа, тогда какъ Св. Духа удостоиваются лишь нѣкоторыя изъ нихъ, и нѣтъ ничего удивительнаго, если грѣхъ этихъ избранниковъ, удостоившихся преимущественнаго воздѣйствія на нихъ благодати [2]), вмѣняетсяимъ гораздо строже.

Что касается перваго мѣста, то во-первыхъ здѣсь имѣется въ виду вочеловѣченіе Сына Божія, а по человѣчеству Сынъ „немного былъ униженъ“ даже „предъ ангелами“, слѣдовательно нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что Онъ униженъ и предъ Св. Духомъ [3]). Съ другой стороны [4]), это посланіе Сына Св. Духомъ, можетъ быть, даже возвышаетъ перваго надъ вторымъ. Человѣчество имѣло нужду въ возстановленіи чрезъ воплощеніе божественной силы. Воплотиться предстояло Св. Духу, но Онъ не могъ совершить дѣла искупленія и потому избралъ (προβάλλεται) Спасителя какъ единственное Лице, которое можетъ совершить такой подвигъ, и вмѣстѣ съ Отцемъ послалъ Его, обѣщаясь и Самъ содѣйствовать спасенію человѣчества. Такимъ бразомъ актъ посланія со стороны Св. Духа имѣетъ другой смыслъ, чѣмъ посланіе Сына Отцемъ: въ Св. Духѣ онъ предполагаетъ не преимущество Его предъ Сыномъ, а признаніе какъ бы Своей слабости для столь великаго подвига [5]).

---

[1]) in Joh. t. 6, 62; 129 καὶ μήποτε οὐ πάντως διὰ τὸ τιμιώτερον εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ Χριστοῦ, οὐ γίνεται ἄφεσις κ. τ. λ.

[2]) ibid. μετὰ τηλικαύτης καὶ τοιαύτης συμπνοίας.

[3]) ibid. περὶ τοῦ ἀποστείλαντος τὸν Χριστὸν Πνεύματος ἀπολογήσασθαι (ἔστι), οὐχ ὡς φύσει διαφέροντος, ἀλλὰ διὰ τὴν γενομένην οἰκονομίαν τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἐλαττωθέντος παρ' αὐτὸ τοῦ Σωτῆρος.

[4]) ibid. p. 63; 132. ἢ τάχα ἔστι καὶ τοῦτο εἰπεῖν, ὅτι ἐδεῖτο ἡ κτίσις ὑπὲρ τοῦ ἐλευθερωθῆναι ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς, ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπων γένος μακαρίας καὶ θείας δυνάμεως ἐνανθρωπούσης, ἥτις διορθώσεται καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· καὶ ὥσπερεὶ ἐπέβαλλέ πως τῷ ἁγίῳ Πνεύματι ἡ πρᾶξις αὕτη, ἥντινα ὑπομένειν οὐ δυνάμενον προβάλλεται τὸν Σωτῆρα, ὡς τὸ τηλικοῦτον ἄθλον μόνον ἐνεγκεῖν δυνάμενον, καὶ τοῦ Πατρὸς ὡς ἡγουμένου ἀποστέλλοντος τὸν Υἱὸν συναποστέλλει τὸ ἅγιον Πνεῦμα αὐτὸν, ἐν καιρῷ ὑπισχνούμενον καταβῆναι πρὸς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, καὶ συνεργῆσαι τῇ τῶν ἀνθρώπων σωτηρίᾳ.

[5]) Небезъинтересно, что Д. Пр. Маранъ пытается оправдать даже и эту мысль Оригена. (Migne. s. g. t. 17. col. 796). Duplicem hic errorem castigat Huetius [именно 1) мысль, что воплотиться надлежало бы Св. Духу, и 2) что Онъ не могъ принять на Себя этого подвига]. Sed vir doctissimus minus anim-

„Это мы разслѣдовали подробно,—заключаетъ Оригенъ,—для желающихъ яснѣе понять, почему изъ того, что все произошло чрезъ Слово, слѣдуетъ заключить, что и Самъ Духъ произошелъ чрезъ Слово и мыслится какъ одинъ изъ всѣхъ, которые ниже (ὑποδεέστερα) Того, чрезъ кого они произошли,—не смотря на то, что нѣкоторыя изреченія ведутъ насъ, повидимому, къ противоположному заключенію“ [1]).

Въ Троицѣ откровенія значеніе Св. Духа опредѣляется тѣмъ, что Онъ есть носитель святости [2]), „доставляетъ причастнымъ Ему, такъ сказать, матерію благодатныхъ даровъ Божіихъ“ [3]). Поэтому сфера дѣйствія Св. Духа тѣснѣе сферъ дѣятельности Отца и Сына, заключена въ нихъ какъ въ двухъ концентрическихъ кругахъ и предполагаетъ ихъ существующими: святымъ можетъ быть только тотъ, кто существуетъ и одаренъ разумомъ. Но и въ области спеціальной дѣятельности Св. Духа Ему принадлежитъ лишь окончательный моментъ: благодатный даръ совершается дѣйствіемъ Отца, посредствуется Сыномъ и осуществляется Св. Духомъ. О другихъ дѣятельностяхъ Св. Духа у Оригена нѣтъ ясныхъ данныхъ [4]).

---

advertit illud ὡσπερεὶ, quod Origenem figura quadam orationis uti demonstrat, ac nequaquam dicere incarnationem Spiritui s. potissimum convenisse, eumque hoc munus sustinere non potuisse; sed quasi conveniret, ac sustinere non posset, ita Salvatori detulisse [но это не измѣняетъ положенія Оригена по самой его сущности]. Nam cum certo teneret Origenes Filium Spiritu s. majorem esse ratione originis, nec ab eo mitti posse, quippe cum Spiritus s. per Filium exsistat, sic Isaiae locum explicandum putavit, ut Filius non a majore, sed ut persona ex ipso procedente et hoc munus honoris causa deferente missus est. [Но, спрашивается, почему же Сынъ не посылаетъ, honoris causa, Отца, отъ котораго Онъ имѣетъ бытіе?]. Per absurdum ergo foret id quod Origenes a se fingi declarat, ut germanissimam ejus sententiam accipere.

[1]) in Joh. t. 2, 6 p. 63; 132. ταῦτα δὲ ἐπιπολὺ ἐξήτασται σαφέστερον ἰδεῖν βουλομένοις πῶς, εἰ πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ τὸ Πνεῦμα διὰ τοῦ Λόγου ἐγένετο, ἓν τῶν πάντων τυγχάνον ὑποδεεστέρων τοῦ δι' οὗ ἐγένετο νοούμενον, εἰ καὶ λέξεις τινὲς περισπᾷν ἡμᾶς εἰς τὸ ἐναντίον δοκοῦσιν.

[2]) de princ. 1, 3, 5 (стр. 355).

[3]) in Joh: t. 2, 6 p. 62; 129. (см. стр. 370 пр. 2) οἶμαι δὲ τὸ ἅγιον Πνεῦμα τὴν, ἵν' οὕτως εἴπω, ὕλην τῶν ἀπὸ Θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν τοῖς δι' αὐτὸ καὶ τὴν μετοχὴν αὐτοῦ χρηματίζουσιν ἁγίοις, τῆς εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. 1 Cor. 12, 4—6.

[4]) Это нужно сказать напр. по вопросу объ участіи Св. Духа въ сотвореніи

Въ заключеніе остается замѣтить, что „о божествѣ Св. Духа Оригенъ нигдѣ опредѣленно не высказывается“ [1]). Это конечно вовсе не показываетъ того, будто онъ не признаетъ Св. Духа Богомъ; всего естественнѣе это объясняется тѣмъ, что, занятый преимущественно вопросомъ объ отношеніи Отца и Сына, Оригенъ упускалъ изъ виду вопросъ о Св. Духѣ [2]). Недостатокъ положительныхъ данныхъ не позволяетъ сказать даже и предположительно, какое видоизмѣненіе испытала бы извѣстная классификація божествъ [3]), если бы Оригенъ взялъ вопросъ о монархіи не въ той узкой постановкѣ, какую дала ему первоначальная его исторія, а ввелъ въ кругъ своего богословствованія и ученіе о Св. Духѣ. Приписалъ ли бы Ему Оригенъ активное участіе въ самомъ обожествленіи другихъ существъ? Видѣлъ ли онъ во Св. Духѣ посредника между абсолютнымъ Богомъ и обожествляемыми существами или только между Богомъ Словомъ и послѣдними? Было ли въ воззрѣніи самого Оригена ясно различіе между обожествленіемъ

міра. Когда Θеофилъ говоритъ объ Оригенѣ (epist. pasch. a. 402 n. 13): dicienim Spiritum s. non operari ea quae inanima sunt, nec ad irrationalia pervet nire, то онъ основывается на мѣстѣ, гдѣ рѣчь идетъ о спеціальной дѣятельности Св. Духѣ; однако едва ли онъ не правъ по существу дѣла. Мы знаемъ-правда, что въ словахъ: «и Духъ Божій носился надъ водою» (Быт. 1, 2) Оригенъ видѣлъ упоминаніе о Св. Духѣ; но едва ли можно сказать съ увѣренностію, что подъ «водою» здѣсь Оригенъ разумѣлъ именно матеріальную воду. Cfr. Hieron. l. ad Pammach. c. Joann. hieros. n. 7. sextum, quod sic paradisum allegorizat, ut historiae auferat veritatem, pro arboribus angelos, pro fluminibus virtutes coelestes intelligens.. septimum, quod aquas, quae super coelos in scripturis esse dicuntur, sanctas supernasque virtutes, quae super terram et infra terram, contrarias et daemonicas esse arbitretur.

[1]) Thomasius, S. 146, s. Die Göttlichkeit des heil. Geistes spricht Origenes nirgends bestimmt aus, ausser etwa de princ. 2, 7, 3 p. 93; 217, wo er die mi, nora quam dignum est de ejus divinitate sentientes tadelt; sie liegt aber in dem Verhältniss desselben zum Sohne. Можно указать лишь косвенное выраженіе о божествѣ Св. Духа. in Jerem. h. 18, 9 p. 251; 481. τίς οὕτως ἐδίψησεν ἁγίου Πνεύματος, ὥστ' ἂν εἰπεῖν· Ps. 41, 1 ...«οὕτως ἐπιποθεῖ ἡ ψυχή μου πρός σε, ὁ Θεός»; Св. Духъ здѣсь отличается отъ Отца—Бога живаго и Христа.

[2]) Можетъ быть, Оригенъ имѣлъ намѣреніе изложить ученіе о Св. Духѣ съ достаточною полнотою въ толкованіи на Іоанн. 14 гл., которое не дошло до насъ, и потому онъ такъ коротко говоритъ о Св. Духѣ въ другихъ отдѣлахъ своего труда.

[3]) Стр. 296.

въ собственномъ смыслѣ и освященіемъ? Наконецъ въ какой области Духъ Святый долженъ быть мыслимъ какъ источникъ и начало? Весь этотъ рядъ интересныхъ вопросовъ остается безъ отвѣта, и самая постановка ихъ въ данномъ случаѣ только вѣроятна: можно думать, что Оригенъ остерегся бы „уравнить и славу“ Св. Духа съ другими богами и выдѣлилъ бы Его изъ ихъ ряда, потому что, при той осторожности, съ какою Оригенъ выражается о происхожденіи Св. Духа чрезъ Сына, было бы непослѣдовательно поставить Его въ третій порядокъ „истинно боговъ“.

Авторитетное сужденіе объ ученіи Оригена о Св. Духѣ произнесено уже Василіемъ Великимъ. „Оригенъ,—говоритъ онъ [1]),—человѣкъ, имѣвшій не совсѣмъ здравыя понятія о Св. Духѣ“. И это замѣчаніе конечно вполнѣ отвѣчаетъ сущности дѣла: ученіе о подчиненіи Св. Духа Сыну, основанное на мысли о происхожденіи Его чрезъ Сына въ порядкѣ другихъ (τῶν γεγεννημένων) существъ,—не согласно не только съ православнымъ толкованіемъ словъ: „иже отъ Отца исходящаго“, но и съ западнымъ „ex Patre Filioque procedit“. Западный богословъ можетъ сочувственно отнестись къ выраженію Оригена, но никогда не согласится со всѣми основаніями, которыя привели послѣдняго къ такому воззрѣнію, слѣдовательно не признаетъ правильнымъ всего его содержанія [2]).

---

[1]) de Spiritu s. c. 29 n. 73... καὶ Ὠριγένην... ἄνδρα οὐδὲ πάνυ τι ὑγιεῖς περὶ τοῦ Πνεύματος τὰς ὑπολήψεις ἐν πᾶσιν ἔχοντα.

[2]) Канисъ (Kahnis, Die Lehre vom heil. Geiste. Halle. 1847. I, 338) усматриваетъ въ ученіи Оригена о Св. Духѣ сходство съ неоплатоническою философіею. «Какъ въ этой послѣдней между умомъ (νοῦς) и міромъ стоитъ еще душа (ψυχή), такъ у Оригена между Логосомъ и міромъ—Св. Духъ». Канисъ не безъ сожалѣнія замѣчаетъ, что нигдѣ не встрѣчается сравненія Св. Духа съ неоплатоническою ψυχή (eine Vergleichung des h. Geistes mit der neuplatonischen Psyche findet sich indess nirgends). Существенные моменты ученія Плотина о душѣ слѣдующіе: 5. 1. 7; 1, 104 (ср. стр. 38 пр. 1). ἀόριστον μὲν ὡσαύτως, ὁριζόμενον δὲ ὑπὸ τοῦ γεννήσαντος καὶ οἷον εἰδοποιούμενον... τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἴχνος ἐξηρτημένον ἐκείνου, κατὰ θάτερα μὲν συνηγμένον ἐκείνῳ... κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτό. 5. 2. 1; 1, 109. ψυχὴ... μένοντος ἐκείνου γενομένη... ἡ δὲ οὐ μένουσα ποιεῖ, ἀλλὰ κινηθεῖσα ἐγέννα εἴδωλον αὐτῆς αἴσθησιν καὶ φύσιν τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς. 4. 4. 13; 1, 281. ἢ ὅτι ἡ μὲν φρόνησις πρῶτον, ἡ δὲ φύσις ἔσχατον·

Ученіе Оригена о св. Троицѣ представляетъ отраженіе направленія не только богословской, но и философской мысли, преобладавшаго въ ту эпоху. Сравнивая ученіе Оригена съ философскими представленіями, можно открыть не мало слѣдовъ вліянія на него послѣднихъ, которое иногда граничитъ съ прямымъ заимствованіемъ. Въ ученіи Оригена конечно нѣтъ той дуалистической подкладки, которую можно подмѣтить въ системѣ Филона; однако оно сближается съ послѣднею въ общей постановкѣ вопроса объ отношеніи Логоса къ міру: какъ тамъ, такъ и здѣсь Логосъ есть посредникъ между міромъ и Богомъ; различіе лишь въ томъ, что для Филона необходимость этого посредничества предполагается какъ міромъ, такъ и Самимъ Сущимъ—тамъ не только Богъ необъятно великъ для міра, но и міръ слишкомъ низокъ для Бога,—тогда какъ

ἴνδαλμα γὰρ φρονήσεως ἡ φύσις καὶ ψυχῆς ἔσχατον ὂν ἔσχατον καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ἐλλαμπόμενον λόγον ἔχει... ἡ φύσις εἰς αὐτὴν (ὕλην) ποιοῦσα καὶ πάσχουσα, ἐκείνη δὲ ἡ πρὸ αὐτῆς... ποιοῦσα οὐ πάσχει, ἡ δ' ἔτι ἄνωθεν εἰς σώματα ἢ εἰς ὕλην οὐ ποιεῖ. 5. 9. 4; 1. 52. εἰ δὲ δὴ καὶ ἐμπαθὴς ψυχή... n. 4 (стр. 32 пр.). Отсюда видно, что сопоставленіе данныхъ пунктовъ не приводитъ ни къ какимъ цѣннымъ результатамъ: выясняется, что между воззрѣніемъ Оригена и Плотина больше различія чѣмъ сходства. Душа есть третье начало, получившее свое бытіе отъ ума; имъ она просвѣщается и опредѣляется. Это представленіе дѣйствительно сходно съ ученіемъ Оригена о Св. Духѣ. Но, съ другой стороны, душа глубоко различается отъ ума тѣмъ, что съ волненіемъ производитъ свои порожденія, тогда какъ умъ раждаетъ ее оставаясь недвижимымъ. Это показываетъ, что душѣ присущъ моментъ страстности: одною своею стороною душа непосредственно соприкасается съ умомъ, другою — съ чувственнымъ міромъ. Сама она слагается изъ двухъ элементовъ,—высшаго, мышленія, озаряемаго умомъ, активно творческаго, и низшаго, природы, тускло освѣщаемой идеями перваго, пассивно творческаго. Не умъ, который стоитъ выше всего матеріальнаго, творитъ этотъ чувственный міръ, а душа, порождающая чувственное, какъ свое отображеніе. Ея назначеніе въ системѣ Плотина—посредничество между умомъ съ его содержаніемъ, идеальнымъ міромъ,—и міромъ матеріальнымъ, подобно тому, какъ умъ посредствуетъ между единымъ и многимъ. Ничего подобнаго не представляетъ ученіе Оригена о Св. Духѣ. Не говоря уже о такой подробности, какъ φύσις въ душѣ, Св. Духъ не можетъ быть сравниваемъ съ нею и потому, что находится въ несравненно менѣе непосредственномъ отношеніи къ матеріальному міру чѣмъ Слово. Сынъ преимущественно воздѣйствуетъ на область разумнаго; тѣмъ не менѣе Онъ же есть и непосредственный творецъ міра (стр. 242 пр. 1). Между тѣмъ спеціальная дѣятельность Св. Духа проявляется въ области чисто нравственнаго порядка,—въ святыхъ,—и остается по меньшей мѣрѣ нерѣшеннымъ, приписывалъ ли Ему Оригенъ участіе въ твореніи міра матеріальнаго.

Оригенъ эту необходимость усматриваетъ лишь въ ограниченности конечныхъ тварей. Понятіе о Логосѣ какъ системѣ божественныхъ представленій, или идеальномъ мірѣ, различіе между Сущимъ какъ истиннымъ Богомъ, ὁ Θεός, и Логосомъ какъ вторымъ Богомъ, Θεός, подчиненіе его Сущему при высочайшей близости между Ними, болѣе понятное впрочемъ со стороны его мотивовъ у Филона, чѣмъ у Оригена, наконецъ, какъ слѣдствіе субординаціонизма, то воззрѣніе, что человѣкъ послѣднюю цѣль своихъ стремленій ставитъ не въ Логосѣ, а выше его,—таковы пункты, въ которыхъ система Оригена, взятая лишь въ отдѣлахъ, необходимыхъ для разъясненія его ученія о Троицѣ имманентной,—совпадаетъ съ философскимъ ученіемъ Филона. Столь же значительное сходство замѣчается между воззрѣніемъ Оригена и Плотина. Не говоря уже о тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ самъ Плотинъ сближается съ Филономъ, Оригенъ раздѣляетъ ясно выраженное у Плотина различіе между первымъ и вторымъ началомъ какъ между единымъ и многимъ, между абсолютно простымъ и мысленно сложнымъ. Различіе между единымъ, какъ силою, и умомъ, какъ энергіею, развивающеюся до существа и самостоятельнаго бытія, находитъ соотвѣтственное представленіе въ ученіи Оригена объ Отцѣ какъ virtus и Сынѣ какъ vigor virtutis. Единый благій Отецъ съ нераздѣльнымъ тождествомъ Его бытія и благости болѣе напоминаетъ первое начало Плотина, „единое благое“, въ которомъ то и другое названіе одинаково относится къ самому существу, чѣмъ Сущаго съ Его первоначальными силами—благостію и господствомъ, какъ Онъ представленъ въ системѣ Филона. Наконецъ субординаціонизмъ Оригена по ясности его выраженія приближается скорѣе къ той рѣшительной формѣ подчиненія втораго начала первому, какую мы встрѣчаемъ у Плотина, чѣмъ къ недостаточно опредѣлившейся формѣ этого воззрѣнія у Филона.

Но, при этомъ сходствѣ богословскаго ученія Оригена съ философіею его эпохи и въ частныхъ положеніяхъ и въ методѣ, христіанское содержаніе его системы ясно отличаетъ ее отъ сродныхъ съ нею воззрѣній: новый духъ проявляетъ себя въ старыхъ, традиціонныхъ формахъ умозрѣнія. При всей сухости раз-

сужденій о простотѣ и недѣлимости существа Божія, которыя разрѣшаются въ понятіе о Богѣ какъ монадѣ, или энадѣ, Богъ въ ученіи Оригена отличенъ и отъ „Сущаго“ Филона и отъ „единаго“ Плотина: эта божественная монада—не отвлеченное безграничное, а существо конкретное, духъ живой, личный, самосознающій. Его благость не есть то метафизическое свойство, которое Плотинъ придалъ своему „единому“ и которое лишь еще болѣе изолируетъ его отъ всего другаго,—ведетъ не къ общенію съ послѣднимъ, а къ полному равнодушію: благость Бога Отца есть опредѣленіе чисто нравственнаго порядка, свойство живое и безмѣрно глубокое, слѣдствіемъ котораго является вѣчное, какъ самое бытіе Отца, откровеніе Его міру. Эти черты духовнаго личнаго характера, эта благость благотворящая, смягчаютъ то рѣзко очерченное у Оригена положеніе, что Богъ безусловно неизмѣняемъ, которое переноситъ въ жизнь Божію моментъ почти физической необходимости. Представленіе о Богѣ какъ личномъ и дѣятельномъ духѣ открывало для Оригена возможность въ своемъ богословствованіи направляться не отъ міра къ Богу, а отъ Бога къ міру. Попытка Плотина—идти по этому направленію въ развитіи своей системы не даетъ вполнѣ удовлетворительнаго результата: онъ не могъ съ этой точки зрѣнія достаточно ясно мотивировать даже появленія втораго начала; рожденіе „ума“ въ его системѣ является какъ не совсѣмъ понятный въ своемъ смыслѣ и цѣли переходъ потенціальной энергіи „единаго“ въ актуальную,—какъ актъ, къ которому оно само относится чисто пассивно. Вѣчное рожденіе Слова отъ Бога у Оригена не только обусловливается самымъ существомъ Отца, но имѣетъ свое значеніе и для Его личной жизни: Онъ раждаетъ Слово не только потому, что можетъ родить Его—таково опредѣленіе Его природы,—но и потому, что Самъ Онъ хочетъ какъ блага быть Отцемъ такого Сына. Философское представленіе о силѣ, развивающей изъ себя адэкватную ей энергію, о единой монадѣ, раскрывающей себя въ идеальной множественности Премудрости, возвышается въ своемъ смыслѣ, соединяясь съ чисто церковнымъ представленіемъ объ Отцѣ, раждающемъ собственнаго Сына.

Сравнивая ученіе Оригена съ воззрѣніями древнѣйшихъ хри-

стіанскихъ писателей, мы видимъ итогъ результатовъ предшествующаго развитія богословской мысли, но итогъ неполный: не все то чистое и высокое, что высказано въ церковной литературѣ предшествующаго періода, представлено въ системѣ Оригена съ достаточною полнотою; а потому и дальнѣйшее развитіе богословствованія имѣетъ у Оригена односторонній характеръ. Богословская мысль въ лицѣ Оригена дѣлаетъ несомнѣнный успѣхъ, но это движеніе впередъ совершается не во всей области равномѣрно: по нѣкоторымъ вопросамъ умозрѣніе достигаетъ своего кульминаціоннаго пункта, другіе остаются едва затронутыми.

Въ предшествующій періодъ вопросъ о принципѣ троичнаго бытія въ Богѣ не получилъ сколько нибудь твердой постановки. Раждается ли Сынъ изъ существа Отца или отъ воли Его? на этотъ вопросъ писатели даютъ не одинаковые отвѣты. У Оригена довольно ясно полагается различіе между вопросомъ о принципѣ внутренняго самооткровенія Божества и вопросомъ о происхожденіи Сына въ тѣсномъ смыслѣ. Весь строй мышленія Оригена располагаетъ его признать основою всего божественнаго откровенія, не только внутренняго, но и внѣшняго, самое существо Отца: что Онъ открывается по волѣ Своей,—это можно сказать лишь въ смыслѣ отрицанія чисто физической, принудительной необходимости самооткровенія. Но Сынъ раждается не изъ существа Отца, хотя и несомнѣнно, что къ рожденію Сына Богъ опредѣляется и самымъ существомъ Своимъ; Его воля,—вотъ та божественная сила, которая дѣйствуетъ въ рожденіи Сына. Въ этомъ представленіи есть моментъ, отрицающій эманатизмъ въ рожденіи Сына, но вмѣстѣ съ тѣмъ и сближающій этотъ актъ съ твореніемъ. И Оригенъ называетъ Сына не только рожденнымъ, но—въ извѣстномъ условномъ смыслѣ—и твореніемъ Отца. Однако же по своему смыслу воззрѣніе Оригена стоитъ весьма близко къ ученію о рожденіи Сына изъ существа Отца.

Убѣжденіе въ непространственности рожденія Сына стало общимъ достояніемъ церковныхъ писателей предшествующаго періода; эта мысль и тогда сознавалась особенно ясно. Высоко развитое ученіе о томъ, что Богъ выше пространства, опредѣлило отношеніе Оригена

къ данному вопросу; въ защитѣ непространственности рожденія Слова Оригенъ былъ настолько энергиченъ, что довелъ ее до крайности: въ видахъ этой защиты онъ отрицаетъ рожденіе изъ существа.

О томъ, когда родился Сынъ, церковные писатели разсуждали не одинаково. Оригенъ высказался о вѣчномъ рожденіи Сына съ такою ясностію и опредѣленностію, что не остается ничего болѣе желать. Рожденіе Сына есть актъ вышевременный, потому что Самъ Богъ не подлежитъ законамъ и ограниченіямъ времени, и о всемъ, что относится къ божественной жизни, можно составить себѣ чистое представленіе не иначе, какъ отрѣшившись отъ формъ воззрѣнія, свойственныхъ ограничиваемой временными условіями мысли человѣка. Рожденіе Сына вѣчно, соизмѣримо только съ самымъ бытіемъ Отца: Сынъ раждается всегда и безначально. Въ развитіи и логическомъ обоснованіи ученія о вѣчномъ рожденіи Сына Божія Оригенъ высоко поднимается надъ общимъ уровнемъ богословской мысли своего вѣка и достигаетъ той вершины, на которой остановилось богословское умозрѣніе никейской эпохи. Это воззрѣніе — самый свѣтлый пунктъ ученія Оригена о св. Троицѣ, самое цѣнное пріобрѣтеніе богословской литературы и вмѣстѣ блестящая побѣда надъ теоріею различія Λόγος προφορικός отъ Λόγος ἐνδιάθετος. То, чего достигъ св. Ириней путемъ отрицательнымъ, Оригенъ обосновываетъ съ положительной стороны: различіе Слова внутренняго и Слова произносимаго несостоятельно не потому только, что въ его основѣ лежитъ человѣкообразное представленіе о Богѣ, но и потому, что оно стоитъ въ противорѣчіи съ частными пунктами ученія о Богѣ, какъ существѣ вышевременномъ, абсолютно совершенномъ и потому неизмѣнномъ. Однако въ аргументаціи Оригена есть одно слабое мѣсто, которое уменьшаетъ ея историческое значеніе: онъ исходитъ изъ столь широкаго понятія о неизмѣняемости Божіей, что долженъ допустить и вѣчное существованіе міра. Слѣдовательно та логическая связь между рожденіемъ Сына и бытіемъ міра, на которой держалась эта теорія двойственнаго Слова, не порвана и въ умозрѣніи Оригена, и если сторонники той теоріи выражали это соотношеніе между откровеніемъ внутреннимъ и внѣш-

нимъ тѣмъ, что приближали рожденіе Сына къ границѣ временнаго, то Оригенъ самый міръ перенесъ въ область вѣчнаго. Но такъ какъ другіе богословы не могли раздѣлить мысли Оригена о вѣчности міра, то для нихъ открывалось новое побужденіе примкнуть къ воззрѣнію древнихъ апологетовъ. Такимъ образомъ съ логической стороны побѣда Оригена надъ теоріею двоякаго Слова не была рѣшительною и окончательною.

О дѣйствительномъ различіи между Отцемъ и Сыномъ Оригенъ высказывается со всею рѣшительностію. Его ученіе о трехъ Ипостасяхъ равно ученію Тертулліана о трехъ Лицахъ по твердости постановки и превосходитъ послѣднее по концепціи и тонкой обрисовкѣ подробностей. Но при всемъ своемъ достоинствѣ воззрѣніе Оригена не свободно отъ существеннаго недостатка, вліяніе котораго отражается на всей системѣ. Мысль о различіи между Отцемъ и Сыномъ стала предметомъ исключительнаго вниманія Оригена, развита имъ до крайности; въ его системѣ слишкомъ слабо отразилось ученіе о дѣйствительномъ единствѣ Отца и Сына, раскрываемое въ древней церковной литературѣ Аѳинагоромъ, св. Иринеемъ и Тертулліаномъ. Гармонія между двумя сторонами догмата была нарушена; понятія „ипостась“ и „существо“ являются почти тождественными, и подъ свѣтлою формою ученія о трехъ Ипостасяхъ просвѣчиваетъ темный фонъ ученія о трехъ природахъ, трехъ существахъ; къ ученію о единосущіи Отца и Сына Оригенъ становится въ полемическое отношеніе. Этотъ перевѣсъ сознанія различія между Ними надъ мыслію объ Ихъ единствѣ выражается во всей системѣ Оригена. Онъ объединилъ въ своемъ воззрѣніи тѣ отголоски подчиненія Сына Отцу, которыя слышатся въ христіанской литературѣ отъ Іустина до Тертулліана, и придалъ имъ смыслъ болѣе утонченный. Вѣрованіе, что открывается міру только Сынъ, а не Отецъ, неоднократно выражавшееся у предшественниковъ Оригена въ видѣ предположенія, что Отецъ не можетъ являться въ пространствѣ, удержано во всей силѣ и Оригеномъ; но у него оно лишается своей первоначальной странной формы, и принимаетъ характеръ глубоко таинственнаго различія между Отцемъ, невидимымъ для Самого Сына, единымъ имѣющимъ безсмертіе, необъят-

нымъ свѣтомъ, благимъ просто и непреложно,—и Сыномъ, за всѣхъ вкусившимъ смерть, Логосомъ, принимающимъ на Себя различныя формы, великимъ первосвященникомъ человѣчества, все правосудно направляющемъ ко благу, тихимъ сіяніемъ неизреченнаго свѣта, которое должно приготовить немощное человѣчество къ осуществленію послѣдней цѣли его стремленій,—къ наслажденію безмѣрнымъ свѣтомъ Самого Отца. Многія стороны богословія, которыхъ тѣнь субординаціонизма не коснулась въ предшествующій Оригену періодъ, въ его системѣ проникнуты широкими развѣтвленіями этого воззрѣнія.

Занявъ такое положеніе въ вопросѣ о единосущіи и равенствѣ божественныхъ Лицъ, Оригенъ въ ученіи о единствѣ Божества естественно останавливается на мысли о согласіи и тождествѣ Ихъ воли. Въ вопросѣ о формулѣ догмата о единомъ Богѣ Оригенъ не только не сдѣлалъ шага впередъ, но остановился на очень неудовлетворительномъ толкованіи общераспространеннаго воззрѣнія, что единый Богъ есть Богъ Отецъ: Оригенъ выставляетъ на первый планъ въ этомъ воззрѣніи не то, что Богъ Отецъ есть источникъ Сына и Св. Духа, предполагающій implicite Своимъ бытіемъ Ихъ бытіе, но то, что Отецъ обладаетъ божествомъ въ преимущественномъ смыслѣ, въ какомъ оно не принадлежитъ ни Слову ни Св. Духу.

Въ ученіи о Св. Духѣ успѣхъ Оригена также не довольно значителенъ. Правда, о дѣйствительномъ ипостасномъ различіи Св. Духа отъ другихъ Лицъ онъ говоритъ съ такою ясностію и полнотою, съ какою высказался одинъ Тертулліанъ, но для самаго существеннаго, для спекулятивнаго обоснованія бытія Св. Духа въ существѣ Бога, онъ сдѣлалъ такъ же мало, какъ и Тертулліанъ; а потому естественно, что этотъ отдѣлъ связанъ съ другими частями богословія Оригена лишь внѣшнимъ образомъ. Относительно подчиненія Св. Духа Сыну данныя у Оригена самыя подробныя во всей древней христіанской письменности. Въ ученіи о происхожденіи Св. Духа чрезъ Сына онъ сближается съ Тертулліаномъ—съ тѣмъ однако различіемъ, что у послѣдняго Сынъ посредствуетъ въ извожденіи Св. Духа изъ сущности Отца, тогда какъ въ мо-

тивахъ, которыя привели Оригена къ этому воззрѣнію, есть сторона, приближающая извожденіе св. Духа къ творенію въ тѣсномъ смыслѣ этого слова.

Къ ученію предшествующихъ церковныхъ писателей система Оригена относится какъ обширный трактатъ къ короткимъ отрывочнымъ замѣчаніямъ. Въ общемъ Оригенъ стоитъ на почвѣ древней христіанской письменности и въ тѣхъ взглядахъ, которые составляютъ тѣневую сторону его системы, отправляется отъ даннаго, имѣетъ для себя прецеденты у своихъ предшественниковъ. Однако этому сходству недостаетъ деталей; слишкомъ замѣтное различіе въ развитіи такихъ мыслей у Оригена и предшественниковъ дѣлаетъ ихъ почти несоизмѣримыми. То же нужно сказать и о тѣхъ случаяхъ, когда Оригенъ расходится съ кѣмъ либо въ своихъ воззрѣніяхъ: обыкновенно это разность самаго общаго характера. Таково напр. различіе—по преобладающей мысли въ богословствованіи—между Оригеномъ и св. Иринеемъ. Равно и отъ Климента Оригенъ отличается тѣмъ, что съ значительною полнотою говоритъ о Троицѣ имманентной, тогда какъ Логосъ перваго есть второе Лице Троицы откровенія; въ частныхъ философскихъ предположеніяхъ, каковы представленія о Богѣ, какъ благой монадѣ, какъ единомъ и благомъ по преимуществу, и о Логосѣ, какъ единомъ-многомъ, какъ силѣ Вседержителя и правосудномъ по преимуществу,—Оригенъ повторяетъ своего учителя; но въ вопросахъ спеціально богословскихъ, — о дѣйствительномъ различіи Слова отъ Отца, объ отношеніи Ихъ по существу,—воззрѣніе Оригена относится къ ученію Климента какъ опредѣленное къ неопредѣленному, почти какъ извѣстное къ неизвѣстному. Лишь ученіе Тертулліана по своей полнотѣ представляетъ удобное поле для сравненія съ воззрѣніями Оригена.

Различіе образованія этихъ выдающихся представителей богословія восточнаго и западнаго даетъ безспорное преимущество Оригену. Въ общемъ его представленіе о Богѣ болѣе одухотворенно и возвышенно: тонкій умъ александрійца даже тамъ, гдѣ онъ сходится съ Тертулліаномъ въ рѣшеніи, открываетъ такія подробности, которыя ускользаютъ отъ настроенной антигностически мысли

послѣдняго. Но даже и въ той части своего богословія, гдѣ его превосходство предъ Тертулліаномъ безспорно, Оригенъ въ своемъ умозрѣніи увлекается иногда за предѣлы церковнаго: таковъ напр. вопросъ о томъ, существо ли Богъ. Но сверхъ того есть цѣлая сторона, въ которой Оригенъ рѣшительно уступаетъ Тертулліану, и эта сторона—существенная. Тертулліанъ гармоничнѣе его раскрылъ обѣ существенныя стороны церковнаго ученія, и троичность Лицъ и единство существа, тогда какъ Оригенъ не усвоилъ ученія о единосущіи по формѣ и недостаточно утвердилъ его въ своей системѣ по самому его смыслу. Пусть это ученіе высказано у Тертулліана въ формѣ довольно грубой; пусть его отношеніе къ высокимъ вопросамъ богословскаго умозрѣнія не имѣетъ той глубины, той сознательности, какою отличался Оригенъ: во всякомъ случаѣ вопросъ о единосущіи Лицъ у Тертулліана рѣшается весьма твердо, и это—при сознаніи Ихъ ипостаснаго различія, быть можетъ, менѣе чистомъ, но никакъ не менѣе энергичномъ, чѣмъ у самого Оригена. Подъ грубоватымъ покровомъ тертулліановской фразы находится такая сущность, которая, какъ вѣрное выраженіе ученія самой церкви, несокрушимо выдержала пробу исторіи. „Мы вѣруемъ, что три Ипостаси“, — это выраженіе Оригена навсегда укрѣплено въ церковномъ ученіи; но въ рѣшительный моментъ церковно-исторической жизни эта мысль Оригена оставалась внѣ области споровъ, какъ признаваемая всѣми. Тертулліаново „una substantia in tribus cohaerentibus“ удержалось въ христіанскомъ сознаніи не смотря на самыя бурныя пренія. Правда, это выраженіе у послѣдующихъ богослововъ имѣетъ смыслъ болѣе глубокій, но и знаменитыя слова Оригена произносятся теперь не совсѣмъ съ тѣмъ же смысломъ, какой они имѣли для него самого. Въ ученіи о единствѣ Божества Тертулліанъ также стоитъ выше Оригена: послѣдній останавливается на теоріи единства, повидимому, коллективнаго, первый возвышается до мысли о единствѣ почти нумерическомъ; для Оригена оно дано только во взаимномъ отношеніи Лицъ, для Тертулліана оно имѣетъ всю реальность факта, потому что состоитъ въ единствѣ существа Ихъ; древнее воззрѣніе, что единый Богъ есть Отецъ, Тертулліанъ раскрываетъ и дополняетъ,

Оригенъ затемняетъ. И Оригенъ и Тертулліанъ были субординаціонисты. Если разсматривать эту теорію въ связи съ другими сторонами ихъ богословія, отрѣшившись при этомъ отъ того свѣта, который проливаютъ на эту связь воззрѣнія слѣдующей эпохи, то и у Тертулліана и у Оригена субординаціонизмъ введенъ въ систему произвольно; по крайней мѣрѣ его необходимость не выясняется логически изъ ихъ принциповъ. А если принять во вниманіе это освѣщеніе, то преимущество логичности останется за Оригеномъ: существенное подчиненіе Отцу единосущнаго съ Нимъ Сына менѣе понятно, чѣмъ подчиненіе Отцу собственнаго, но не раждаемаго изъ Его существа Сына, чѣмъ подчиненіе силѣ адэкватной ей энергіи. Не говоримъ уже о прямомъ противорѣчіи въ воззрѣніи Тертулліана на Сына, какъ подчиненнаго Отцу и тѣмъ не менѣе такого, который не меньше Отца. Но очевидно, что подобное преимущество имѣетъ свою оборотную сторону. У Тертулліана субординаціонизмъ болѣе поверхностный, коренится скорѣе въ грубости формы воззрѣнія, чѣмъ въ содержаніи самыхъ представленій, и во всякомъ случаѣ, выступая хотя и рѣзко, но въ формахъ, которыя не имѣли будущности, онъ клонится къ паденію. У Оригена это представленіе является осмысленнымъ и тонкимъ, входитъ въ соприкосновеніе съ нѣкоторыми свѣтлыми сторонами его богословія и чрезъ то становится болѣе глубокимъ и устойчивымъ.

Есть мнѣніе, что Оригену принадлежитъ честь полной побѣды надъ монархіанствомъ. Если такъ, то—каковы бы ни были недостатки его догматической системы — какъ полемистъ, онъ имѣетъ чрезвычайно высокое историческое значеніе. Но такой взглядъ страдаетъ преувеличеніемъ. Конечно Оригенъ сдѣлалъ многое, подрывая заимствованныя изъ св. писанія основанія монархіанъ; но это борьба во всякомъ случаѣ детальная. Правда и то, что Оригену выпала честь одной изъ самыхъ полныхъ побѣдъ, какія только знаетъ исторія богословскихъ споровъ: онъ не только опровергъ Берилла боцрскаго, но и убѣдилъ его въ истинѣ церковнаго ученія. Но можно признать за несомнѣнное по крайней мѣрѣ то, что Бериллъ не былъ совершеннымъ модалистомъ [1]); а это обстоятель-

[1]) Вслѣдъ за Бауромъ многіе признаютъ Берилла за динамиста, Шлейерма-

ство имѣетъ весьма важное значеніе: въ системѣ Оригена слабы именно тѣ элементы, которые должны бы были оказать благотворное вліяніе на тѣхъ симпатичныхъ людей, которыхъ на сторону модалистовъ увлекали порывы горячаго религіознаго чувства. Этихъ людей могло удовлетворить лишь ученіе о полномъ равенствѣ Сына съ Отцемъ; они отождествляли Ихъ потому, что хотѣли „славить“ Сына. Между тѣмъ Оригенъ говорилъ, что Отецъ по меньшей мѣрѣ настолько же превосходитъ Сына, насколько Сынъ всѣхъ прочихъ, что сравнивать Сына съ Отцемъ значитъ ὑπερδοξάζειν Сына, — и обращалъ ихъ вниманіе на то, что только Отецъ есть тотъ абсолютный Богъ, который называется единымъ Богомъ, что въ этомъ высокомъ смыслѣ имя „Богъ“ непримѣнимо къ Сыну. Различіе образа мыслей Оригена и монархіанъ модалистовъ выяснялось со всею полнотою, но его система отъ этого не дѣлалась привлекательною для послѣднихъ: отъ нихъ требовали пожертвованія очень многимъ, давая взамѣнъ того слишкомъ мало. Представляется весьма вѣроятнымъ, что лучшіе изъ модалистовъ могли найти болѣе удовлетворенія чистымъ стремленіямъ своего религіознаго чувства въ системѣ Тертулліана, который, хотя и подъ неудовлетворительною формою, предлагалъ имъ высокое ученіе о единосущіи и дѣйствительномъ единствѣ трехъ Лицъ, отъ котораго легко было перейти къ идеѣ о полномъ Ихъ равенствѣ, — чѣмъ въ доктринѣ Оригена, который въ самомъ яркомъ свѣтѣ представлялъ только черты различія Отца и Сына и находилъ, что для утвер-

---

херъ и др. считаютъ его модалистомъ, третьи даютъ ему посредствующее положеніе между обоими направленіями монархіанства. Главный источникъ объ ученіи Берилла — Euseb. h. e. 6, 33: τὸν Κύριον ἡμῶν μὴ προ-υφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας μηδὲ τὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν. По мнѣнію Неандера Беруллъ Лице Сына полагалъ въ особомъ возсіяніи существа Отца. KG. I, 676 (Hamb. 1828). Erst durch eine Ausstrahlung oder Emanation aus dem Wesen Gottes des Vater in einen menschlichen Körper entstand die Persönlichkeit des Sohnes Gottes nach Berylls Theorie. Если это справедливо, то успѣхъ Оригена довольно понятенъ: онъ самъ мыслилъ Сына какъ сіяніе славы Отца, какъ Его ипостасное хотѣніе. Для побѣды надъ Берилломъ Оригену нужно было только убѣдить его, что человѣческое тѣло не составляетъ особенно важнаго момента въ ипостаси Слова, а возсіяніе Отца могло и должно было существовать отъ вѣчности.

жденія Ихъ единства достаточно сослаться на Ихъ единомысліе, согласіе и тождество воли.

Такимъ образомъ съ логической стороны полемика Оригена стоитъ скорѣе ниже, чѣмъ выше тертулліановой: она сильна только своею отрицательною стороною; пріемы Оригена тѣ же, что и заурядныхъ полемистовъ; онъ не только не сдѣлалъ счастливаго опыта — на почвѣ ученія о монархіи искать соглашенія ея съ троичностью, — напротивъ хотѣлъ идти противоположнымъ путемъ и обосновать монархію на различіи божественныхъ Лицъ. Впрочемъ и самъ онъ чувствовалъ, что его воззрѣнія могутъ произвести на нѣкоторыхъ весьма тяжелое впечатлѣніе [1]), и въ этомъ сознаніи данъ приговоръ надъ его уніональными опытами: успѣхъ ихъ между монархіанами модалистами крайне сомнителенъ.

Если отъ разбора элементовъ системы Оригена перейдемъ къ историческимъ даннымъ, то и въ нихъ не найдемъ подтвержденія того взгляда, что она подорвала монархіанство въ самомъ корнѣ. Какъ историческое явленіе, оно и послѣ Оригена не только существуетъ, но и развивается. Монархіанизмъ динамистическій нашелъ свою высшую законченную форму только въ системѣ Павла самосатскаго спустя пятнадцать лѣтъ послѣ смерти Оригена. Около того же времени (261 г.) въ Пентаполѣ савелліанство развивается, повидимому, до небывалыхъ размѣровъ [2]), и кто поручится, что это оживленіе не имѣло никакого отношенія къ доктринѣ Оригена, не было реакціею противъ нея?

Такимъ образомъ историческая заслуга догматики Оригена въ этомъ отношеніи имѣетъ болѣе скромные размѣры.

---

[1]) См. стр. 295.

[2]) Евсевій (h. e. 7, 6) отмѣчаетъ савелліанство только въ этой стадіи его развитія, умалчивая о его предшествующей исторіи.

III.

Въ 231 Оригенъ долженъ былъ навсегда оставить Александрію. Одинъ александрійскій соборъ приговорилъ его къ изгнанію изъ этого города, другой — къ лишенію священническаго сана [1]). Чѣмъ мотивировали свой приговоръ отцы соборовъ, невыяснено; несомнѣнно, что еще при жизни Оригена возбужденъ былъ вопросъ о его православіи, и онъ писалъ по этому поводу къ Фабіану, епископу римскому, и многимъ другимъ [2]), но неизвѣстно, подвергалась ли сомнѣнію чистота вѣроученія Оригена о св. Троицѣ, равно какъ и то, былъ ли вопросъ о его православіи поставленъ еще на александрійскихъ соборахъ.

Вся эта буря, поднявшаяся противъ Оригена, не имѣла, однако, важныхъ послѣдствій для славы его имени. Въ самой Александріи должность катехета въ огласительномъ училищѣ преемственно занимаютъ ученики Оригена—непосредственные или посредственные [3]), и его имя окружено столь блестящимъ ореоломъ, что для трудолюбиваго, даровитаго Піерія не находятъ названія болѣе почетнаго, чѣмъ „младшій Оригенъ“ [4]).

---

[1]) Phot. cod. 118.

[2]) Euseb. h. c. 6, 36. γράφει δὲ καὶ Φαβιανῷ τῷ κατὰ Ῥώμην ἐπισκόπῳ, ἑτέροις τε πλείστοις ἄρχουσιν ἐκκλησιῶν, περὶ τῆς κατ' αὐτὸν ὀρθοδοξίας. Ср. стр. 151 пр. 1.

[3]) Именно Діонисій († 265) въ 233—248 гг. (Eus. h. c. 6, 29. εἷς καὶ οὗτος τῶν Ὠριγένους γενομενος φοιτητῶν), затѣмъ Піерій и Θеогностъ (съ 282). Ср. Schaff, S. 423.

[4]) Phod. cod. 119. καὶ ἐπὶ τοσοῦτον δ' αὐτὸν (Πιέριον) ἐλάσαι λέγουσι φιλοπονίας καὶ εὐφυΐας καὶ τῆς ἐν πλήθεσιν ὁμιλίας τέρψιν παρέχειν αὖν ὠφελείᾳ, ὥστε καὶ νέον ὀνομασθῆναι Ὠριγένην [Hieron. catal. c. 76. Origenes junior]· ἦν γὰρ τότε ἐν τοῖς ἀξιολογωτάτοις Ὠριγένης.

Преемниками догматическаго воззрѣнія Оригена были его преемники въ званіи катехета, Діонисій Великій, Піерій и Ѳеогностъ.

Время дѣятельности Діонисія Великаго уже въ санѣ епископа александрійскаго совпадаетъ съ эпохою особеннаго оживленія и успѣшной пропаганды савелліанства, борьба съ которымъ дала ему громкую извѣстность. Свою полемику онъ повелъ съ бо́льшею энергіею, чѣмъ тактомъ и осмотрительностью: поставивъ своею задачею — освѣтить съ возможною силою различіе между Отцемъ и Сыномъ, Діонисій думалъ достигнуть своей цѣли какъ тотъ неискусный садовникъ, который, выпрямляя искривившееся молодое дерево, искривляетъ его въ противоположную сторону [1]). Въ одномъ изъ своихъ писемъ Діонисій допустилъ такія выраженія: „Сынъ Божій есть твореніе и происшедшій. Онъ не есть собственный Сынъ Отца по природѣ и столь же различенъ отъ Него по существу Своему, какъ виноградная лоза отъ виноградаря, какъ судно отъ корабельнаго плотника. Какъ твореніе, Онъ не былъ, прежде чѣмъ произошелъ“ [2]). Это письмо возбудило сильное волненіе. Рѣзкія выраженія Діонисія сдѣлались извѣстны въ Римѣ, и вызвали возраженіе со стороны епископа этого города, Діонисія. Наслѣдникъ твердаго и рѣшительнаго богословскаго языка Тертулліана, онъ въ особомъ посланіи высказывается противъ савелліанъ, но не менѣе сильно и противъ тѣхъ, которые становятся въ діаметральную противоположность съ ними и раздѣляютъ св. Троицу на три одна другой чуждыя Ипостаси, какъ бы на три особыя божества [3]), и требуетъ, чтобы Сына Божія исповѣдовали единосущнымъ Отцу [4]). Діонисій со всею энергіею возстаетъ про-

---

[1]) Bas. M. ep. 9, 2.

[2]) Стр. 157 пр. 1.

[3]) Athanas. de decr. nic. syn. n. 26. οἱ κατὰ διάμετρον ἀντίκεινται τῇ Σαβελλίου γνώμῃ... τρεῖς Θεοὺς τρόπον τινὰ κηρύττουσιν, εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων παντάπασιν κεχωρισμένας (= εἰς τρεῖς δυνάμεις τινάς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς) διαιροῦντες τὴν ἁγίαν μονάδα...

[4]) Ath. de decr. nic. syn. n. 25. γράφει πρὸς τὸν ὁμώνυμον αὐτῷ Διονύσιον τὸν ἐπίσκοπον Ῥώμης· «... ὃ προφέρουσιν ἔγκλημα κατ' ἐμοῦ ψεῦδος ὄν, ὡς οὐ λέγοντος τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ Θεῷ. Εἰ γὰρ καὶ τὸ ὄνομα τοῦτό φημι μὴ εὑρηκέναι που τῶν ἁγίων γραφῶν, ἀλλὰ γε τὰ ἐπιχειρήματά μου τὰ ἐξῆς, ἃ σεσιωπήκασι, τῆς διανοίας ταύτης οὐκ ἀπᾴδει. Καὶ γὰρ ἀνθρωπίνην γονὴν παρεθέμην,

тивъ смѣшенія рожденія Сына Божія съ твореніемъ, усматривая въ послѣднемъ воззрѣніи отрицаніе вѣчнаго бытія Слова. „Не маловажная, а величайшая хула—называть Господа рукотвореннымъ въ какомъ либо смыслѣ. Но если Сынъ произошелъ, то было нѣкогда, когда Его не было. Но Онъ всегда былъ, если Онъ есть Слово, Премудрость и сила. А все это—свойства Божіи, слѣдовательно, если Сынъ произошелъ, то нѣкогда этихъ свойствъ не было; слѣдовательно было время, когда Богъ былъ безъ нихъ, что̀ совершенно нелѣпо“ [1]).

Діонисій александрійскій отвѣтилъ римскому сочиненіемъ: Разъясненіе и защита [2]). Онъ говоритъ, что его воззрѣніе передано римскому епископу въ одностороннемъ, ложномъ освѣщеніи. Правда, онъ не употреблялъ названія „единосущный“; но вѣдь его нѣтъ и въ св. писаніи. Однако онъ ничего не имѣетъ противъ смысла этого выраженія и свое согласіе съ нимъ доказалъ уже тѣмъ, что сравнивалъ отношеніе Сына Божія къ Отцу съ естественнымъ человѣческимъ отношеніемъ сына къ отцу, равно какъ съ отношеніемъ растенія къ корню, рѣки къ источнику; а отецъ и сынъ естественно однородны, и растеніе и корень сосущественны между собою [3]). Онъ не только не полагаетъ рѣзкаго раздѣленія между Отцемъ и Сыномъ, но напротивъ убѣжденъ, что Отецъ, какъ Отецъ, неотдѣлимъ отъ Сына, что Они соединены между Собою столь тѣсно, что назвать Отца значитъ уже упомянуть о Сынѣ, даже и не называя Его имени [4]). Отецъ никогда не можетъ быть безъ Сына, ни Сынъ безъ Отца, какъ человѣческій умъ не можетъ быть ни

δῆλον ὡς οὖσαν ὁμογενῆ... καὶ φυτὸν εἶπον ἀπὸ ῥίζης ἕτερον εἶναι τοῦ ὅθεν ἐβλάστησε, καὶ πάντως ἐκείνῳ καθέστηκε ὁμοφυές». de sent. Dionys. 20. «ἔγνων, ὅτι, Υἱὸς ὢν καὶ καὶ Λόγος οὐ ξένος ἂν εἴη τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός».

[1]) de decr. n. 26. βλάσφημον οὖν οὐ τὸ τυχὸν, μέγιστον μὲν οὖν, χειροποίητον τρόπον τινὰ (= πλάσιν τινὰ καὶ ποίησιν) λέγειν τὸν Κύριον. Εἰ γὰρ γέγονεν Υἱὸς, ἦν ὅτε οὐκ ἦν. ἀεὶ δὲ ἦν, εἰ... Λόγος, καὶ Σοφία καὶ δύναμίς (ἐστιν) ὁ Χριστός... ταῦτα δὲ δυνάμεις οὖσαι τοῦ Θεοῦ τυγχάνουσιν. Εἰ τοίνυν γέγονεν ὁ Υἱὸς, ἦν ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα· ἦν ἄρα καιρὸς, ὅτε χωρὶς τούτων ἦν ὁ Θεός. Ἀτοπώτατον δὲ τοῦτο.

[2]) de sent. D. n. 13. τὰ βιβλία (n. 23. δ΄) Ἐλέγχου καὶ Ἀπολογίας.

[3]) См. стр. 389 пр. 4.

[4]) ib. n. 17. τῶν... ὀνομάτων ἕκαστον ἀχώριστόν ἐστι καὶ ἀδιαίρετον τοῦ πλησίον. Πατέρα εἶπον, καὶ πρὶν ἐπαγάγω τὸν Υἱὸν ἐσήμανα καὶ τοῦτον ἐν τῷ Πατρί... μήτε ἀπηλλοτρίωται Πατὴρ Υἱοῦ ἢ Πατήρ.

на мгновеніе безъ слова и слово безъ ума, но умъ есть какъ бы сокрытое слово и слово—проявляющійся умъ [1]). Твореніемъ Діонисій назвалъ Сына только мимоходомъ и остановился съ особеннымъ вниманіемъ на тѣхъ названіяхъ, которыя точнѣе выражаютъ отношеніе Отца и Сына какъ единосущныхъ [2]); притомъ же онъ имѣлъ въ виду не спеціальное отношеніе творца къ твари, а общее — причины къ слѣдствію, соединяя съ названіемъ „творца“ тотъ широкій смыслъ, который позволяетъ назвать и мудреца творцомъ его собственнаго слова и человѣка творцомъ своихъ собственныхъ внутреннихъ дѣйствій [3]). Вѣчное бытіе Сына Божія для Діонисія не подлежитъ никакому сомнѣнію. Солнечное сіяніе и день современны явленію солнца, и эта связь между ними—не внѣшняя, а основанная на самой ихъ природѣ: свѣтъ не можетъ не свѣтить; потому онъ и мыслится какъ свѣтъ, что онъ сіяетъ. Такъ и Сынъ совѣченъ Отцу. Никогда не было такого момента, когда Богъ не былъ Отцемъ; какъ Слово, Премудрость и сила, Христосъ вѣчно сосуществуетъ Отцу, потому что невозможно думать, что Богъ сначала не имѣлъ этихъ качествъ, не изводилъ ихъ изъ Своего существа, былъ какъ бы безплоднымъ (ἄγονος), а потомъ родилъ или усыновилъ ихъ (ἐπαιδοποιήσατο). Богъ есть вѣчный свѣтъ, не начался и никогда не прекратится. Изъ Него исходитъ и сосуществуетъ Ему вѣчное сіяніе, безначальное и всегда происходящее, Сынъ Его [4]). И если Діонисій на-

---

[1]) ib. n. 23. καὶ ἔστι μὲν ἑκάτερος ἕτερος θατέρου, ἴδιον καὶ τοῦ λοιποῦ κεχωρισμένον εἰληχὼς τόπον, ὁ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ, ὁ δὲ ἐπὶ τῆς γλώττης καὶ τοῦ στόματος οἰκῶν τε καὶ κινούμενος· οὐ μὴν διεστήκασιν, οὐδὲ καθάπαξ ἀλλήλων στέρονται, οὐδέ ἐστιν οὔτε ὁ νοῦς ἄλογος, οὔτε ἄνους ὁ λόγος... καὶ ὁ μὲν νοῦς ἐστιν οἷον λόγος ἐγκείμενος· ὁ δὲ λόγος νοῦς προπηδῶν... οὐ δὲ ἐξωθέν ποθεν σὺν ἐκείνῳ (τῷ νῷ) γενόμενος, βλαστήσας δὲ ἀπ' αὐτοῦ.

[2]) ib. n. 18. τῶν μὲν τοιούτων ὡς ἀχρειοτέρων ἐξ ἐπιδρομῆς εἶπον παραδείγματα... εἶτα τοῖς... προσφυεστέροις ἐνδιέτρεψα.

[3]) ib. n. 20. οὔτε ποιητὴς ὁ Πατὴρ, εἰ μόνος ὁ χειροτέχνης ποιητὴς λέγοιτο. Παρ' ἕλλησι γὰρ ποιηταὶ καὶ τῶν ἰδίων λόγων οἱ σοφοί· n. 21. ἡ δὲ θεία γραφὴ καὶ τῶν ἀπὸ καρδίας κινημάτων ποιητὰς ἡμᾶς διαγορεύει, ποιητὰς νόμου (Rom. 2, 13) καὶ κρίσιν (Prov. 12, 7) λέγουσα [n. 23. ὅ γε νοῦς ποιεῖ τὸν λόγον]... οὐ ποίημα φρονῶ τὸν Λόγον, καὶ οὐ ποιητὴν, ἀλλὰ Πατέρα τὸν Θεὸν αὐτοῦ λέγω.

[4]) ib. n. 15. οὐ γὰρ ἦν, ὅτε ὁ Θεὸς οὐκ ἦν Πατήρ... ἀεὶ τὸν Χριστὸν εἶναι, Λόγον ὄντα καὶ Σοφίαν καὶ δύναμιν. Οὐ γὰρ δὴ τούτων ἄγονος ὢν ὁ Θεὸς, εἶτα

звалъ Отца и Сына чуждыми между Собою по существу, если онъ сказалъ, что Сына не было, прежде чѣмъ Онъ родился: то онъ имѣлъ въ виду указать на фактъ неоспоримаго, дѣйствительнаго различія между Ними. „Въ началѣ было Слово, но не былъ Словомъ Тотъ, кто произнесъ Слово, ибо Слово было у Бога. Господь есть Премудрость; слѣдовательно не былъ Премудростію Тотъ, кто произвелъ Премудрость. Христосъ есть истина; но написано: „благословенъ Богъ истины". Рѣка течетъ изъ источника; однако же ни источникъ не называютъ рѣкою, ни рѣку источникомъ; тотъ и другая имѣютъ различныя названія и дѣйствительно существуютъ какъ различныя формы. Слово развивается изъ ума, а не отвнѣ привходитъ къ нему; но и тотъ и другое имѣетъ свое особое мѣсто и значеніе въ духовной жизни человѣка: умъ существуетъ имманентно въ сердцѣ человѣка; слову присущъ элементъ движенія, энергіи: оно посредствомъ органовъ рѣчи открываетъ умъ. Сынъ совѣченъ Отцу: коль скоро существуетъ родитель, есть и рожденное; однако Они существуютъ оба, не сливаясь между Собою, и Отецъ логически прежде Сына. „Сынъ вѣченъ, но не отъ Самого Себя, а отъ Отца имѣетъ бытіе. Богъ всегда есть Отецъ, и Сынъ не просто вѣченъ, но такъ какъ Отецъ вѣченъ, то вѣченъ и Сынъ и сосуществуетъ Ему, какъ сіяніе свѣту" [1]).

Въ воззрѣніи Діонисія нетрудно замѣтить вліяніе Оригена. Правда, въ своемъ посланіи Діонисій въ опредѣленіи различія

ἐπαιδοποιήσατο. Ἀλλ' ὅτι μὴ παρ' ἑαυτοῦ ὁ Υἱός, ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔχει τὸ εἶναι.. Ἀπαύγασμα δὲ ὢν φωτὸς ἀϊδίου, πάντως καὶ αὐτὸς ἀϊδιός ἐστιν... τούτῳ γὰρ καὶ ὅτι φῶς ἐστι τῷ καταυγάζειν νοεῖται φῶς οὐ δύναται μὴ φωτίζον εἶναι. Εἰ ἔστιν ἥλιος, ἔστιν αὐγὴ, ἔστιν ἡμέρα... Ὁ δέ γε Θεὸς αἰώνιόν ἐστι φῶς οὔτε ἀρξάμενον οὔτε λῆξόν ποτε· οὐκοῦν αἰώνιον πρόκειται, καὶ σύνεστιν αὐτῷ τὸ ἀπαύγασμα ἄναρχον καὶ ἀειγενὲς, προφαινόμενον αὐτοῦ,... ἡ... Σοφία... ὄντος γὰρ γονέως, ἔστι καὶ τέκνον... Ἀλλ' εἰσὶν ἄμφω, καὶ εἰσὶν ἀεί. Μόνος δὲ ὁ Υἱὸς ἀεὶ συνὼν τῷ Πατρί... n. 16. Ἀεὶ ὁ Θεὸς Πατὴρ ἦν, καὶ ὁ Υἱὸς οὐχ ἁπλῶς ἀϊδιός ἐστιν, ἀλλὰ τοῦ Πατρὸς ἀϊδίου ὄντος ἀϊδιος ἂν εἴη καὶ ὁ Υἱὸς, καὶ σύνεστιν αὐτῷ ὡς τῷ φωτὶ τὸ ἀπαύγασμα.

[1]) ib. n. 25. ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος· ἀλλ' οὐκ ἦν Λόγος ὁ τὸν Λόγον προέμενος· ἦν γὰρ ὁ Λόγος πρὸς τὸν Θεόν. Σοφία γεγένηται ὁ Κύριος· οὐκ ἦν οὖν σοφία ὁ τὴν σοφίαν ἀνείς. Ἀλήθειά ἐστιν ὁ Χριστός· Εὐλογητὸς δὲ, φησὶν (3 Esdr. 4, 4) ὁ Θεὸς τῆς ἀληθείας. ib. n. 18. καὶ ποταμὸν, ἀπὸ πηγῆς ῥέοντα ἕτερον σχῆμα καὶ ὄνομα μετειληφέναι· μήτε γὰρ τὴν πηγὴν ποταμὸν, μήτε τὸν ποταμὸν πηγὴν λέγεσθαι, καὶ ἀμφότερα ὑπάρχειν. Ср. 391 пр. 1 и 4.

между Отцемъ и Сыномъ заходитъ такъ далеко, какъ никогда не заходилъ Оригенъ: „не было Сына, прежде чѣмъ Онъ произошелъ“,—это такое неудачное выраженіе, которое по своему буквальному смыслу подвергаетъ сомнѣнію вѣчное существованіе Слова,—и даже въ томъ случаѣ, если оно должно указывать лишь на логическое первенство бытія Отца,—слишкомъ замѣтно расходится съ тонкимъ и осторожнымъ образомъ изложенія Оригена. Но, не смотря на это, въ общемъ Діонисій является вѣрнымъ системѣ своего учителя и въ свѣтлыхъ и въ тѣневыхъ сторонахъ ея. Такъ бытіе Сына, по Діонисію, предполагается самымъ бытіемъ Отца, Сынъ представляется не только совѣчнымъ Отцу, но и ἀειγενής, т. е. вѣчно происходящимъ, всегда раждающимся. Но, наряду съ этимъ, можно замѣтить то же преобладаніе представленія о различіи между Отцемъ и Сыномъ надъ мыслію объ Ихъ единствѣ, тотъ же исходный пунктъ въ воззрѣніи,—ученіе о Сынѣ какъ рожденномъ,—и ту же необъяснимую изъ точнаго смысла этой посылки рѣзкость вывода,—т. е. тѣ же черты, которыя мы видѣли въ системѣ Оригена. Даже и тогда, когда Діонисій, повидимому, такъ твердо и быстро направляется къ ученію о единосущіи, въ его сознаніи со всею ясностію стоитъ оригеновское воззрѣніе, что Отецъ Премудрости не есть Премудрость, и божественныя свойства въ Отцѣ и въ Сынѣ являются съ тою специфическою опредѣленностію, въ силу которой они мыслятся какъ двѣ различныя формы бытія. Наконецъ едва ли совершенно случайно выбрано и названіе „твореніе“, съ его эластичнымъ смысломъ, для выраженія отношенія между Отцемъ и Сыномъ.

Въ своей апологіи Діонисій александрійскій соглашается и по формѣ принять ученіе о единосущіи, съ которымъ, по словамъ его, онъ никогда не расходился по духу. Однако же оно не находитъ себѣ доступа и въ богословіе Піерія. Онъ говоритъ объ Отцѣ и Сынѣ какъ о двухъ природахъ, двухъ существахъ. Даже тѣ, которые неблагопріятно относились къ Оригену, не находили аріанскаго смысла въ этихъ словахъ Піерія [1]); но во всякомъ слу-

[1]) Phot. cod. 119. ἀρχαιοτρόπος ἴσως ἀποφαίνεται, ἀλλὰ περὶ μὲν Πατρὸς καὶ Υἱοῦ εὐσεβῶς πρεσβεύει· πλὴν ὅτι οὐσίας δύο καὶ φύσεις δύο λέγει· τῷ τῆς οὐσίας

чаѣ они характерны потому, что показываютъ, что оригеновское безразличіе въ выборѣ словъ „существо“ и „ипостась“ продолжается въ александрійскомъ богословіи; что и „младшій Оригенъ“ не вполнѣ отрѣшился отъ мысли о различіи Отца и Сына и по существу, допускаемой Оригеномъ и утрированной Діонисіемъ. Въ лицѣ Θеогноста александрійское богословіе, повидимому, окончательно становится на ту почву, на которую указывалъ Діонисій римскій. Θеогностъ прямо называетъ Сына существомъ не отвнѣ прившедшимъ, не изъ не сущаго, но происшедшимъ изъ существа Отца [1]). Однако же и въ его богословіи было много такихъ элементовъ, которые обнаруживали въ немъ ученика Оригена: въ системѣ Θеогноста было что-то казавшееся ученіемъ о твореніи Сына; какъ и Оригенъ, онъ ограничивалъ область спеціальной дѣятельности Сына только разумными существами [2]).

Есть еще цѣлая область, въ которой зависимость Діонисія, Піерія и Θеогноста отъ богословія Оригена не подлежитъ сомнѣнію: всѣ они подчиняютъ Св. Духа Сыну [3]).

καὶ φύσεως ὀνόματι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν ἑπομένων καὶ προηγουμένων τοῦ χωρίου, ἀντὶ τῆς ὑποστάσεως καὶ οὐχ ὡς Ἀρείῳ προσανακείμενοι χρώμενος.

[1]) de decr. nic. s. n. 25. οὐκ ἔξωθέν τίς ἐστιν ἐφευρεθεῖσα ἡ τοῦ Υἱοῦ οὐσία, οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων ἐπεισήχθη. ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἔφυ ὡς τοῦ φωτὸς τὸ ἀπαύγασμα... οὔτε γὰρ τὸ ἀπαύγασμα αὐτὸς ὁ ἥλιος(ἐστιν), οὔτε ἀλλότριον, ἀλλὰ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας.

[2]) Phot. cod. 106. Υἱὸν δὲ λέγων κτίσμα αὐτὸν ἀποφαίνει, καὶ τῶν λογικῶν μόνον ἐπιστατεῖν, καὶ ἄλλ' ἄττα, ὥσπερ Ὠριγένης, ἐπιφέρει τῷ Υἱῷ, εἴτε ὁμοίως ἐκείνῳ δυσσεβείᾳ ἑαλωκὼς, εἴτε... ἐν γυμνασίας λόγῳ καὶ οὐ δόξης ταῦτα προτιθείς.

[3]) Phot. cod. 119. περὶ μέντοι τοῦ Πνεύματος ἐπισφαλῶς λίαν καὶ δυσσεβῶς δογματίζει (Πιέριος). ὑποβεβηκέναι γὰρ αὐτὸ τῆς τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ἀποφάσκει δόξης. cod. 106. τίθησι μὲν (Θεόγνωστος) ἐπιχειρήματα, τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὕπαρξιν δεικνύειν ἀποπειρώμενος, τὰ δ' ἄλλα ὥσπερ Ὠριγένης ἐν τῷ περὶ ἀρχῶν, οὕτω καὶ αὐτὸς ἐνταῦθα παραληρεῖ. Basil. M. ep. 9, 2. πρὸς δὲ τούτοις καὶ περὶ τοῦ Πνεύματος ἀφῆκε φωνὰς (Διονύσιος), ἥκιστα πρεπούσας τῷ Πνεύματι, τῆς προσκυνουμένης αὐτὸ θεότητος ἐξορίζων, καὶ κάτω που τῇ κτιστῇ καὶ λειτουργῷ φύσει συναριθμῶν. Въ своей апологіи Діонисій писалъ (de sent. D. n. 17): ἅγιον Πνεῦμα προσέθηκα, ἀλλ' ἅμα καὶ πόθεν καὶ διὰ τίνος ἦκεν ἐφήρμοσα... ἔν τε ταῖς χερσὶν αὐτῶν (τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ) ἐστι τὸ Πνεῦμα, μήτε τοῦ πέμποντος, μήτε τοῦ φέροντος δυνάμενον στέρεσθαι. Повидимому,здѣсь рѣчь идетъ не о ниспосланіи Св. Духа въ тѣсномъ смыслѣ, а объ исхожденіи; въ такомъ случаѣ воззрѣніе Діонисія ближе къ тертулліановскому «per Filium», чѣмъ къ оригеновскому «διὰ τοῦ Λόγου».

Въ концѣ III и началѣ IV в. опять обнаруживаются признаки противооригенистическаго движенія. Св. Меѳодій тирскій полемизируетъ противъ ученія Оригена о твореніи и воскресеніи [1]). Памфилъ и Евсевій кесарійскій, глубокіе почитатели Оригена, пишутъ апологію къ защиту его отъ различныхъ нареканій. Въ апологіи перечислены девять обвиненій въ догматическихъ заблужденіяхъ, взводимыхъ на Оригена: говорили, будто онъ училъ, а) что Сынъ Божій нерожденъ; б) что Онъ произошелъ отъ Отца въ эманатическомъ (гностическомъ) смыслѣ; в) что Онъ не есть Богъ, а простой человѣкъ—въ томъ смыслѣ, въ какомъ это утверждали монархіане динамисты [2]); г) что Оригенъ воплощеніе Сына Божія представлялъ докетически; д) что онъ проповѣдывалъ двухъ Христовъ; е) что онъ отвергалъ буквальный историческій смыслъ библейскихъ событій; ж) что онъ отрицалъ будущія наказанія грѣшниковъ и держался неправильныхъ представленій о воскресеніи мертвыхъ, з) происхожденіи душъ и и) переселеніи ихъ въ другія тѣла.

Изъ этого перечня ясно, что космологическія и эсхатологическія представленія Оригена, противъ которыхъ вооружался Меѳодій, даютъ много пищи и другимъ обвинителямъ Оригена; напротивъ ученіе его о св. Троицѣ затронуто здѣсь лишь слабо. А внутреннее противорѣчіе въ нареканіяхъ, заимствованныхъ изъ этой области, показываетъ, какъ невысока догматическая компетентность той среды, изъ которой они исходили. И въ самомъ дѣлѣ, Оригена обвиняли многіе, которые не только никогда не читали его сочиненій, но и не могли ни читать ни правильно понимать ихъ [3]). Такіе люди

---

[1]) Epiph. h. 64, 11. Phot. cod. 235.

[2]) Migne, s. gr. t. 17 col. 578. Prima (criminatio) illa est, quod aiunt eum innatum dicere Filium Dei. Secunda... per prolationem, secundum Valentini fabulas, in subsistentiam venisse Filium Dei... Tertia, quae his omnibus valde contraria est,... secundum Arteman vel Paulum samosatenum, purum hominem, id est non etiam Deum dicere Filium Dei.

[3]) ibid. col. 546. Pamph. apol. praeterea etiam illud est invenire, quod nonnunquam tales sunt excusatores ejus, qui nec graecam noverint linguam: alii omnimodis imperiti: ... aut si acciderit ut etiam legerint (libros ejus), non continuo etiam tantae eruditionis fuerint, ut altitudinem sensus ejus assequi quiverint... Multos invenias, quos si interroges in quibus libris, aut in quibus locis dicta sint haec quae arguunt, confitentur se quidem nescire ea de quibus

составляли свой взглядъ на ученіе Оригена не на основаніи какихъ нибудь внутреннихъ недостатковъ въ самомъ содержаніи его воззрѣній, а судили о немъ по какой либо неточной и темной фразѣ. Нельзя, поэтому, думать, что, приписывая Оригену представленій динамистовъ, что Христосъ—не Богъ, а простой человѣкъ, эти люди основываются на глубокомъ изученіи смысла воззрѣнія Оригена на божество Сына или на дѣйствительно существующемъ формальномъ сходствѣ предлагаемаго имъ рѣшенія вопроса о монархіи съ теоріями динамистовъ. Положительный смыслъ обвиненія, будто Оригенъ называетъ Сына Божія нерожденнымъ,—повидимому, тотъ, что Сынъ—по Оригену—сотворенъ и, какъ такой, не можетъ быть собственнымъ Сыномъ Отца. Въ отвѣтъ на это обвиненіе Памфилъ доказываетъ преимущественно то, что Сынъ Божій есть природный Сынъ, а не усыновленный [1]). Но, высказывая противъ Оригена такое обвиненіе, противники его едва ли исходили изъ ясно сознаннаго требованія—мыслить Сына единосущнымъ Отцу; по крайней мѣрѣ Памфилъ, излагая положительное содержаніе догматическаго ученія Оригена о божествѣ Сына, не даетъ себѣ труда доказывать, что Сынъ — по Оригену—единосущенъ Отцу.

Всѣ эти особенности противооригенистическаго движенія въ эту эпоху лишаютъ его интереса для исторіи ученія Оригена о св. Троицѣ. И если появленіе такихъ противниковъ Оригена, какъ тѣ, съ которыми полемизируетъ Памфилъ, не лишено историческаго значенія, то съ другой стороны: изъ ихъ отношенія къ Оригену ясно, какой неблагопріятный взглядъ на него слагался въ умахъ людей извѣстнаго порядка и какъ сильно было ихъ нерасположеніе къ Оригену. Его обвиняли многіе, которые знакомы были съ содержаніемъ его ученія только по слухамъ; не было недостатка и въ такихъ, которые готовы были превозносить до небесъ нѣкоторыя изъ его воззрѣній, но — лишь до тѣхъ поръ, пока не знали имени ихъ автора: достаточно было имъ узнать, что это взгляды Оригена, какъ они признавали ихъ уже еретическими и не находили доста-

affirmant, nec legisse unquam, audisse autem alios dicentes. Ex quo cuivis plena ridiculi sententia eorum videbitur, cum de his judicant, atque ea condemnant, quae nec discere quidem prius ac nosse potuerunt.

[1]) Стр. 269 пр. 1.

точно словъ для ихъ порицанія [1]). Очевидно образовался уже извѣстный классъ людей, для которыхъ мнѣніе, что Оригенъ еретикъ, не подлежало никакому сомнѣнію. Они готовы были пристать ко всякому противооригенистическому движенію и численнымъ превосходствомъ заглушить голоса оригенистовъ.

Впрочемъ въ первую половину IV в. имя Оригена было еще окружено его традиціонною славою: во всей вселенной его прославляли [2]). Но этотъ свѣтлый ореолъ принадлежалъ прошедшему,— не будущему. Время цѣльнаго вліянія догматической системы Оригена на умы богослововъ уже миновало и уступило мѣсто осторожному пользованію ею. Видимая причина этого—появленіе аріанства.

По своему происхожденію аріанство не стоитъ въ причинной связи съ оригенизмомъ: Арій называлъ себя лукіанистомъ, т. е. признавалъ себя обязаннымъ своимъ богословскимъ образованіемъ не александрійской школѣ, а антіохійской; Евсевій никомидійскій былъ тоже лукіанистъ [3]). Однако же оригенизмъ не остался внѣ всякаго историческаго соприкосновенія съ аріанствомъ; сродство его съ послѣднимъ можно прослѣдить на всѣхъ фазисахъ его развитія [4]).

На первыхъ порахъ аріанство является въ видѣ полемической

---

[1]) ibid. ut eorum praejudicata vesania facilius declaretur, accidere solet... ut nomine in codice non praetitulato legatur aliquid ipsius quasi alterius tractatoris. Quod tamdiu placet et laudatur, et omni admiratione habetur, quamdiu nomen non fuerit indicatum. At ubi Origenis cognita fuerint esse quae placebant, statim displicent, statim haeretica esse dicuntur: et... usque ad inferos demerguntur.

[2]) Socr. h. e. 4, 26. μέγα γὰρ κλέος τὸ Ὠριγένους καθ' ὅλης τότε τῆς οἰκουμένης ἐφήπλωτο· ὧν ἀσκηθέντες κ. τ. λ.

[3]) Epiphan. h. 69, 6. ep. Arii ad Eus. nic. συλλουκιανιστὰ ἀληθῶς Εὐσέβιε.

[4]) Для характеристики аріанства въ первой стадіи его развитія важны: а) посланіе Арія къ Евсевію никомидійскому (Epiph. h. 69, 6. Theodoret. h. e. 1, 5) о своемъ разрывѣ съ Александромъ александрійскимъ и б) посланіе Арія и его сторонниковъ къ Александру (Athanas. de Synod. n. 16. Epiph. h. 69, 7) — примирительнаго характера. Для изложенія воззрѣній Арія въ ихъ дальнѣйшемъ развитіи источникомъ служатъ: а) отрывки изъ его «Θάλεια» у Аѳанасія B; б) посланіе Евсевія никомидійскаго къ Павлину тирскому (Theod. h. e. 1, 6); в) Александра александрійскаго окружное посланіе къ епископамъ (Socr. h. e. 1, 6) и г) къ византійскому епископу Александру (Theod. 1, 4)

противоположности ученію Александра, епископа александрійскаго. „Всегда Богъ,—говорилъ онъ,—всегда и Сынъ; вмѣстѣ Отецъ, вмѣстѣ и Сынъ... Сынъ сосуществуетъ Богу; ни на одно кратчайшее мгновеніе, какое только можетъ себѣ представить мысль человѣческая, Отецъ не предваряетъ Сына (по бытію). Сынъ—изъ Самого Бога“ [1]). Въ этихъ словахъ содержатся двѣ мысли: совѣчность Сына Отцу—безъ малѣйшаго оттѣнка отрицанія причинной зависимости Сына отъ Отца,—и рожденіе Сына изъ самаго существа Отца—безъ всякой примѣси какихъ либо эманатическихъ представленій [2]). Арій неправильно понялъ первую мысль и посредствомъ тенденціозныхъ выводовъ извратилъ смыслъ второй. Александръ учитъ, что Отецъ ни на мгновенье не предшествуетъ Сыну: не то,—думалъ Арій,—проповѣдуютъ всѣ восточные богословы: тѣ говорятъ, что Отецъ безначально предшествуетъ Сыну [3]). Въ ученіи о вѣчности Сына Арій усматриваетъ признаніе Его безначальнымъ, а это ведетъ къ предположенію, что Сынъ есть нерожденный. Съ этой точки зрѣнія ученіе Александра представилось Арію въ весьма странномъ свѣтѣ: оно вело или къ предположенію двухъ нерожденныхъ, т. е. двухъ началъ [4]), или,—если нерожденнымъ исповѣдуется только одинъ Богъ

---

[1]) Arii ad Euseb. οὐ συμφωνοῦμεν αὐτῷ δημοσίᾳ λέγοντι· Ἀεὶ Θεὸς, ἀεὶ Υἱός· ἅμα Πατὴρ, ἅμα Υἱός. Συνυπάρχει ὁ Υἱὸς ἀγεννήτως τῷ Θεῷ, ἀειγενὴς, ἀγεννητογενής· οὔτ' ἐπινοίᾳ, οὐτ' ἀτόμῳ τινι προάγει ὁ Θεὸς τοῦ Υἱοῦ.. ἐξ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ ὁ Υἱὸς. Ἀγεννήτως и ἀγεννητογενής едва ли дѣйствительно принадлежатъ Александру. Dorner, I, 813. das ist natürlich arianische Consequenzmacherei.

[2]) Alex. ad Alex. ep. τέλειον Υἱὸν, ἐμφερῆ τῷ Πατρὶ... μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ λειπόμενον ἐκείνου... καὶ τὸ ἀεὶ εἶναι τὸν Υἱὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς πιστεύομεν... ἀλλὰ μή τις τὸ ἀεὶ πρὸς ὑπονοίαν ἀγεννήτου λαμβανέτω οὐτε γὰρ τὸ ἦν, οὔτε τὸ ἀεὶ... ταὐτόν ἐστι τῷ ἀγεννήτῳ... οὐκοῦν τῷ μὲν ἀγεννήτῳ Πατρὶ οἰκεῖον ἀξίωμα (= τὸ ἀγέννητον δίωμα) φυλακτέον, μηδένα τοῦ εἶναι αὐτῷ τὸν αἴτιον λέγοντας· τῷ δὲ Υἱῷ τὴν... ἄναρχον αὐτῷ παρὰ τοῦ Πατρὸς γέννησιν ἀνατιθέντας... τὸν μονογενῆ, γεννηθέντα οὐκ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος Πατρὸς οὐ κατὰ τὰς τῶν σωμάτων ὁμοιότητας ταῖς τομαῖς ἢ ταῖς ἐκ διαιρέσεων ἀποῤῥοίαις.

[3]) Arii ad Euseb. ep. πάντες οἱ κατὰ τὴν ἀνατολὴν λέγουσιν, ὅτι προ-υπάρχει ὁ Θεὸς τοῦ Υἱοῦ ἀνάρχως...

[4]) ibid. πρὶν γεννηθῇ, ἤτοι κτισθῇ, ἤτοι ὁρισθῇ, ἤτοι θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· Ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν. Διωκόμεθα δὲ ὅτι εἴπομεν· Ἀρχὴν ἔχει ὁ Υἱὸς, ὁ δὲ Θεὸς ἄναρχός ἐστι· Ar. ep. ad Alex. οὐ δὲ γάρ ἐστιν ἀΐδιος ἢ συναΐδιος, ἢ συναγέννητος τῷ Πατρί· οὐ δὲ ἅμα τῷ Πατρὶ τὸ εἶναι ἔχει, ὡς λέγουσι τὰ πρός τι, δύο ἀγεννήτους ἀρχὰς εἰσηγούμενοι.

Отецъ,—къ отрицанію дѣйствительности рожденія Сына, а вмѣстѣ и отличія Его отъ Отца. Въ первомъ случаѣ это было отрицаніе монархіи, во второмъ—модификація савелліанскаго представленія о Сынѣ-Отцѣ [1]). Не менѣе ошибочною казалась Арію и та мысль, что Сынъ—изъ Самого Отца, т. е., какъ онъ понялъ совершено правильно,—изъ существа Отца. Если Сынъ—изъ Самого Бога, то до Своего рожденія Онъ входилъ въ составъ существа Отца, или сливаясь съ Нимъ до безразличія, какъ часть съ цѣлымъ, или же и въ моментъ, предшествующій рожденію, сохраняя нѣкоторыя специфическія особенности, отличающія Его отъ Отца, т. е. существуя прежде Своего рожденія. Въ томъ и въ другомъ случаѣ простѣйшее существо Божіе представляется сложнымъ, дѣлимымъ при рожденіи Сына, а при первомъ предположеніи, кромѣ того, и измѣняемымъ. Словомъ, ученіе о рожденіи изъ существа несвободно отъ эманатическаго оттѣнка и ведетъ къ представленію о матеріальности существа Божія [2]).

Въ противоположность такому ученію, какимъ воззрѣніе Александра казалось Арію, онъ развилъ и свое собственное [3]). Богъ есть

[1]) Ar. ep. ad Al. γεννήσαντα δὲ οὐ δοκήσει, ἀλλ' ἀληθείᾳ... οὐδ' ὡς Οὐαλεντῖνος προβολὴν τὸ γέννημα τοῦ Πατρὸς ἐδογμάτισεν... οὐδ' ὡς Σαβέλλιος ὁ τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν.

[2]) ibid. οὐδὲ τὸν ὄντα πρότερον ὕστερον γεννηθέντα ἢ ἐπικτισθέντα εἰς Υἱόν... καὶ εἰ τὸ Ἐκ Πατρὸς ἐξῆλθον (Joh. 15, 28), ὡς μέρος τοῦ ὁμοουσίου [supra: ὡς Μανιχαῖος μέρος ὁμοούσιον τοῦ Πατρὸς τὸ γέννημα εἰσηγήσατο] καὶ ὡς προβολὴ ὑπό τινων νοεῖται, σύνθετος ἔσται ὁ Πατὴρ καὶ διαίρετος, καὶ τρεπτὸς, καὶ σῶμα κατ' αὐτοὺς... τὰ ἀκόλουθα σώματι πάσχων ὁ ἀσώματος Θεός. Ср. стр. 212 пр. 1.

[3]) ibid. ὥστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις, Πατὴρ, Υἱὸς, καὶ ἅγιον Πνεῦμα. Καὶ ὁ μὲν Θεὸς [ὡς μονὰς καὶ ἀρχὴ τῶν πάντων] αἴτιος τῶν πάντων τυγχάνων ἐστὶν ἄναρχος, μονώτατος [supra: μόνον ἀγέννητον, μόνον ἀληθινὸν]· ὁ δὲ Υἱὸς, ἀχρόνως γεννηθεὶς ὑπὸ τοῦ Πατρός... μόνος ὑπὸ μόνου. Ar. ep. ad Eus. ὅτι ὁ Υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου, κατ' οὐδένα τρόπον [Eus. ad Paulin ep. τὸ γὰρ ἐκ τοῦ ἀγεννήτου ὑπάρχον, κτιστὸν ἔτι ὑφ' ἑτέρου ἢ ὑπ' αὐτοῦ ἢ θεμελιωτὸν οὐκ ἂν εἴη, ἐξ ἀρχῆς ἀγέννητον ὑπάρχον]· ἀλλ' οὔτε ἐξ ὑποκειμένου τινός· ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων, πληρὴς Θεὸς μονογενὴς, ἀναλλοίωτος... ὅτι εἴπομεν· Ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν. Οὕτως δὲ εἴπομεν, καθότι οὐδὲ μέρος Θεοῦ ἐστιν, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός. Ar. ep. ad Al. ὑποστήσαντα δὲ ἰδίῳ θελήματι, ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, κτίσμα τοῦ Θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων... τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι παρὰ τοῦ Πατρὸς εἰληφότα, καὶ τὰς δόξας συνυποστήσαντος αὐτῷ τοῦ Πατρός· οὐ γὰρ ὁ Πατὴρ δοὺς αὐτῷ πάντων τὴν κληρονομίαν ἐστέρησεν ἑαυτὸν τοῦ ἀγεννήτως ἔχειν ἐν ἑαυτῷ· πηγὴ γάρ ἐστι πάντων.

существо безусловно простое и духовное, единый безначальный виновникъ всего существующаго, неизмѣнный и непреложный. Сынъ дѣйствительно родился отъ Отца, а не мнимымъ только образомъ; Отецъ дѣйствительно есть начало Сына, а потому Онъ не есть нерожденный; Онъ не безначаленъ и слѣдовательно не совѣченъ Отцу. Правда, Онъ довременно рожденъ отъ Отца, прежде вѣковъ созданъ и основанъ, но прежде чѣмъ родился, не существовалъ. Нельзя сказать ни того, что до Своего рожденія Онъ существовалъ въ Отцѣ и потомъ родился, ни того, что Онъ произошелъ чрезъ видоизмѣненіе части существа Отца, ни наконецъ того, что Онъ произошелъ изъ какого нибудь другаго готоваго матеріала. Слѣдовательно Его рожденіе есть первый моментъ бытія Его: Онъ родился, прежде не существуя, родился не изъ существа Отца, произошелъ изъ ничего.

При такомъ представленіи естественно, если Арій предпочитаетъ актъ, вслѣдствіе котораго Сынъ имѣетъ Свое бытіе, называть не рожденіемъ, — это слово весьма легко могло вызывать эманатическія представленія,—а твореніемъ. „Прежде всѣхъ временъ и вѣковъ Богъ привелъ въ бытіе единый единаго, сотворивъ собственною волею неизмѣннаго и непреложнаго, твореніе Божіе совершенное, но не какъ одно изъ твореній, рожденіе, но не какъ одно изъ рожденій, и при самомъ сообщеніи Ему бытія, сообщилъ Ему и всю божественную славу. Но давъ Ему въ обладаніе все, Отецъ не лишилъ Себя Своей нерожденности: Онъ имѣетъ ее въ Себѣ, ибо Онъ источникъ всего. Но Сынъ есть совершенный (полный) Богъ единородный“.

Таково было первоначальное содержаніе аріанскаго воззрѣнія. И въ своей полемической части и въ положительной оно на половину повторяетъ воззрѣніе Оригена и на половину отрицаетъ его. Вся полемика Арія противъ рожденія изъ существа представляется лишь дальнѣйшимъ развитіемъ и усовершенствованіемъ возраженія, сдѣланнаго противъ этого ученія въ свое время Оригеномъ. Какъ и этотъ послѣдній, Арій въ идеѣ рожденія изъ существа не усматриваетъ ничего кромѣ самаго грубаго эманатизма и полемизируетъ противъ нея тѣми же средствами, какъ Оригенъ, дополняя его

аргументацію лишь еще однимъ абсурдомъ, мыслію, что Сынъ родился уже существуя до Своего рожденія. Положительнымъ результатомъ этой полемики у Арія, какъ и у Оригена, является представленіе о рожденіи Сына, сближающее этотъ актъ съ твореніемъ, однако не до полнаго отождествленія ихъ: Сынъ раждается не изъ существа Отца, Отецъ приводитъ Его въ бытіе по Своей волѣ, но творитъ Его единый единаго; вслѣдствіе этого божественнаго акта раждается тварь, несходная съ прочими тварями: Сынъ—твореніе Божіе совершенное, по самой природѣ Своей неподлежащее измѣненію, совершенный Богъ, вмѣстѣ съ жизнію получившій отъ Отца всю божественную славу, кромѣ того опредѣленія, которое составляетъ неотъемлемое свойство Отца, никому другому несообщимое, — кромѣ Его нерожденности: Отецъ не могъ сообщить Сыну этого Своего свойства, какъ не могъ перестать быть первопричиною всего сущаго.

Но по другой своей сторонѣ аріанство представляетъ полное отрицаніе оригенизма. Арій не могъ понять двойственнаго смысла въ представленіи о началѣ,—различія между началомъ какъ принципомъ, какъ причиною, и началомъ какъ первымъ мгновеніемъ бытія, какъ точкою отправленія,—и, отрицая безначальность Сына въ смыслѣ независимости отъ причины, или нерожденности, пришелъ къ мысли о томъ, что Сынъ не совѣченъ Отцу, что существуетъ—такъ сказать—хронологическое различіе по бытію между Отцемъ и Сыномъ. Вмѣсто возвышеннаго ученія о безначальномъ и всегда настоящемъ рожденіи Сына, Арій предлагаетъ ученіе о рожденіи Сына только довременномъ. Сынъ рожденъ прежде міра, прежде всѣхъ вѣковъ и временъ, но не отъ вѣчности; Его не было, прежде чѣмъ Онъ родился, и слѣдовательно было нѣкогда, когда Его не было. Повидимому, сходя съ почвы оригенизма, Арій здѣсь примыкаетъ къ воззрѣнію древнѣйшихъ христіанскихъ писателей, которые полагали, что Сынъ родился отъ Отца предъ сотвореніемъ міра, а высказывая мысль, что нѣкогда не было Сына, Арій имѣетъ вполнѣ удовлетворительный прецедентъ въ подобномъ же выраженіи Діонисія александрійскаго или даже Тертулліана. Но въ дѣйствительности онъ расходится со всѣми древнѣйшими

писателями. Ни одинъ изъ нихъ не сказалъ бы, что Сынъ не существовалъ, прежде чѣмъ родился, — не существовалъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ это полагалъ Арій. На извѣстный аріанскій вопросъ: Богъ родилъ Сына уже существующаго или несуществующаго? [1]) древніе писатели отвѣтили бы: да, существующаго; потому что прежде Сына въ Отцѣ существуетъ Слово, и рожденіе не есть первый моментъ бытія втораго Лица. Напротивъ Арій отрицаетъ это различіе между Словомъ и Сыномъ, между Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός, не менѣе рѣшительно, чѣмъ и Оригенъ, и, какъ этотъ послѣдній, полагаетъ, что бытіе Сына открывается Его рожденіемъ отъ Отца; по Арію, Сынъ въ данный моментъ не только рожденъ или созданъ, но и основанъ: до этого въ строгомъ смыслѣ первичнаго мгновенія не было никакого залога существованія Сына: Богъ родилъ Его несуществующаго [2]). Мало того: Онъ произошелъ въ полнѣйшемъ, абсолютномъ смыслѣ изъ не-сущихъ, ἐξ οὐκ ὄντων. Современники съ замѣчательнымъ пониманіемъ существа дѣла обратили это выраженіе въ названіе для строгихъ аріанъ „ἐξουκόντιοι“ [3]). Это выраженіе не только отрицаетъ предсуществованіе Слова Сыну, не только вноситъ моментъ небытія въ Его существованіе, но—что̀ всего важнѣе—показываетъ на различіе во всемъ строѣ воззрѣнія, въ самой почвѣ, на которой стоятъ, съ одной стороны, аріане, съ другой—всѣ ихъ противники, а съ ними и всѣ древніе писатели. Сравнимъ напр. взглядъ Арія и Оригена. Оба они отрицаютъ, что Сынъ рожденъ изъ существа Отца, и ни тотъ ни другой изъ нихъ не думаетъ, что Сынъ созданъ изъ прежде существующей матеріи: однако, по Арію, Сынъ происходитъ изъ не-сущихъ, Оригенъ не думаетъ этого; для Арія между существомъ Отца и внѣшнимъ міромъ, въ моментъ рожденія Сына еще не существующимъ, или тѣмъ „ничто“, изъ котораго создано все, — нѣтъ ничего средняго, для Оригена

[1]) Athan. c. ar. or. 1, 22... πυνθάνονται αὐτῶν (τῶν παιδαρίων)· Ὁ ὢν τὸν μὴ ὄντα ἐκ τοῦ ὄντος πεποίηκεν, ἢ τὸν ὄντα; ὄντα οὖν αὐτὸν πεποίηκεν, ἢ μὴ ὄντα;

[2]) Ath. ad episc. Aeg. et. Lib. n. 12. φασί·... καὶ αὐτὸς... οὐκ ὢν πρότερον γέγονεν. Ὁ γὰρ ὢν Θεὸς τὸν μὴ ὄντα Υἱὸν πεποίηκε τῇ βουλῇ, ἐν ᾗ καὶ τὰ πάντα πεποίηκε. cfr. Alex. ep. ad episc. cath. Socr. h. e. 1, 6.

[3]) Athanas. de syn. n. 31. Socr. h. e. 2, 45.

это среднее мыслимо: это—сила, или воля Самого Отца. Правда, и Арій признавалъ, что Сынъ созданъ волею Отца; но тотъ фактъ, что, не смотря на это, Сынъ произошелъ изъ не-сущихъ, показываетъ, что сродство воззрѣній Арія и Оригена въ данномъ пунктѣ—чисто призрачное: Оригенъ могъ сказать, что Сынъ—отъ Отца или изъ (ἐκ) воли Его,—въ такомъ смыслѣ, въ какомъ никогда не согласился бы повторить этихъ словъ Арій, допускавшій только, что Сынъ—по волѣ Отца. Эта воля для Оригена есть нѣчто сущее, ὄν, для Арія она—οὐκ ὄν; для перваго она—реальность, для послѣдняго—просто состояніе. Бытіе рожденнаго Сына для Арія есть фактъ совершенно новый, не имѣющій никакихъ основъ, ни какихъ корней въ предъидущемъ; для Оригена и всѣхъ другихъ это—такъ сказать—модификація уже (логически) прежде даннаго, выясненіе необходимо предполагаемаго, актуальность, тѣсно и глубоко связанная съ обусловливающею ее потенціальностью. По ихъ нѣсколько мистическому, не вполнѣ ясному воззрѣнію, Богъ премудръ, но не имѣетъ въ Себѣ премудрости какъ качества, хотя и не мыслимъ безъ нея, и потому-то Онъ непремѣнно есть и Отецъ ипостасной Премудрости, Сына. Богъ всесовершенъ, но Его опредѣленіе какъ Отца составляетъ интегральный моментъ въ понятіи о Немъ какъ совершенномъ: въ понятіи о Богѣ недоставало бы содержанія, оно разрѣшалось бы въ простое представленіе о Сущемъ, если бы Онъ не былъ Отцемъ Сына. Слѣдствія такого представленія о Богѣ для ученія о Сынѣ достаточно ясны: какъ бы ни были неточны выраженія древнихъ писателей о Сынѣ, хотя бы они называли Его сотвореннымъ и бытіе Его производили не изъ существа, а отъ воли Отца: насколько они представляли Бога какъ премудраго и Сына какъ Его Премудрость, въ ихъ понятіи о Богѣ данъ былъ моментъ, раскрытіе котораго должно было привести къ сознанію необходимости рожденія Слова и къ убѣжденію, что Слово есть собственный, природный Сынъ Отца и, какъ такой, не можетъ быть тварію. Напротивъ понятіе Арія о Богѣ было болѣе просто, разсудочно ясно и содержательно: Богъ всесовершенъ даже мыслимый внѣ всякаго отношенія къ Сыну, какъ μονώτατος; уже въ Немъ Самомъ актуально содержатся и премудрость и слово и всѣ другія

опредѣленія существа Его. Бытіе Сына никакимъ образомъ не предрѣшается существомъ Отца, не предначертано въ Немъ по крайней мѣрѣ съ бо́льшею ясностью, чѣмъ существованіе самаго міра; въ такомъ понятіи о Богѣ нѣтъ мотива для внутренняго самооткровенія Его въ Троицѣ. „Сынъ не есть въ Отцѣ по природѣ: у Него есть другое, собственное слово существа Его и другая собственная премудрость, которою Онъ сотворилъ міръ и это Слово“, т. е. Сына [1]). Это воззрѣніе порывало всѣ нити, соединявшія Сына съ самымъ существомъ Отца: Отецъ и Сынъ не только не единосущны, но и чужды другъ другу, ἀπεσχοινισμέναι αἱ οὐσίαι, существа, рѣзко разграниченныя одно отъ другаго [2]). Для выдѣленія Сына изъ ряда другихъ существъ недоставало основаній. Такимъ образомъ понятіе о Сынѣ какъ происшедшемъ изъ не-сущихъ, какъ оно раскрыто въ „Θάλεια“ Арія, должно было повести къ разнообразнымъ поправкамъ того воззрѣнія, которое Арій высказалъ первоначально, и смѣнѣ тона на болѣе низкій.

Прежде всего аріане пытаются устранить всѣ тѣ выраженія св. писанія, которыя даютъ мысль объ особенномъ отношеніи Сына къ Богу. Онъ произошелъ отъ Бога, но — въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ и всѣ отъ Бога [3]). Онъ рожденъ, но написано: „кто родилъ капли росы?“ Если Онъ называется Сыномъ, то ска-

---

[1]) Athan. ad ep. Aeg. et Lib. n. 12.. προστιθέασι δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι «Οὐκ ἔστιν αὐτὸς ὁ ἐν τῷ Πατρὶ φύσει καὶ ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ λόγος, καὶ ἡ ἰδία σοφία... ἀλλ' ἄλλος μὲν ἔστιν ὁ ἐν τῷ Πατρὶ ἴδιος αὐτοῦ λόγος, καὶ ἄλλη ἡ ἐν τῷ Πατρὶ ἰδία αὐτοῦ σοφία, ἐν ᾗ σοφίᾳ καὶ τοῦτον τὸν Λόγον πεποίηκεν. cfr. Socr. 1, 6.

[2]) Athan. c. ar. or. 1, 6. ἔθηκεν ἐν τῇ Θαλείᾳ·... καὶ ὅτι μεμερισμέναι τῇ φύσει καὶ ἀπεξενωμέναι καὶ ἀπεσχοινισμέναι [Alex. ad cath. ξένος τε καὶ ἀλλότριος καὶ ἀπεσχοινισμένος ἐστὶν ὁ Λόγος τῆς τοῦ Θεοῦ οὐσίας], καὶ ἀλλότριοι, καὶ ἀμέτοχοί εἰσιν ἀλλήλων αἱ οὐσίαι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, καὶ, ὡς αὐτὸς ἐφθέγξατο, ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπ' ἄπειρον... ὁ Λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστι τῶν δὲ γενητῶν καὶ κτισμάτων ἴδιος καὶ εἷς αὐτῶν τυγχάνει.

[3]) Athan. de syn. n. 17. πρὸς δὲ τοὺς ἀρειανοὺς ἔγραφε (Γεώργιος ὁ ἐν Λαοδικείᾳ)· «Τί μέμφεσθε Ἀλεξάνδρῳ τῷ πάπᾳ λέγοντι ἐκ τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱόν;... μὴ φοβηθῆτε... λεχθείη ἂν καὶ ὁ Υἱὸς ἐκ τοῦ Θεοῦ, οὕτως ὥσπερ καὶ τὰ πάντα λέγεται (1 Cor. 11, 12) ἐκ τοῦ Θεοῦ». Euseb. ad. Paul. οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ... πάντα δὲ ἐκ τοῦ Θεοῦ (= βουλήματι αὐτοῦ). Athan. c. ar. or. 1, 9 ex Thalia: οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρός· ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη καὶ αὐτός.

зано также: „Я родилъ и возвысилъ сыновъ“. И такъ изъ этого названія не слѣдуетъ заключать къ единству существа Отца и Сына [1]): Онъ не есть собственный, природный Сынъ Отца; Онъ есть только твореніе, усыновленное Богомъ, Сынъ только по имени [2]). Далѣе, Онъ называется Словомъ и Премудростію, но только въ несобственномъ смыслѣ, καταχρηστικῶς, κατ' ἐπίνοιαν, по Своему отношенію существамъ словеснымъ и умудряемымъ чрезъ Него; но истинное слово и истинная премудрость Божія есть не Сынъ, а то свойство, которымъ сотворенъ Сынъ [3]). Нельзя заключать о какомъ либо природномъ отношеніи Сына къ Отцу и изъ того, что Онъ называется силою Божіею: даже саранча названа въ писаніи великою силою Божіею, и Сынъ есть лишь первая между многими сотворенными силами [4]). Прежде Арій называлъ Сына совершеннымъ единороднымъ Богомъ: теперь онъ довольствуется менѣе возвышенными выраженіями о божествѣ Сына. Онъ не есть истинный Богъ, а Богъ только по имени. Онъ, какъ и другіе боги, есть только обо-

---

[1]) Euseb. ad Paul. εἰ δὲ τὸ γεννητὸν αὐτὸν λέγεσθαι ὑπόφασίν τινα παρέχει, ὡς ἂν ἐκ τῆς οὐσίας τῆς πατρικῆς αὐτὸν γεγονότα καὶ ἔχειν ἐκ τούτου ταυτότητα τῆς φύσεως, γινώσκομεν ὡς οὐ περὶ αὐτοῦ μόνου τὸ γεννητὸν εἶναι φησὶν ἡ γραφή, ἀλλὰ κ. τ. λ. Job. 38, 28. Isai. 1. 2.

[2]) Ath. de sent. D. n. 23. κατ' ἐπίνοιαν δὲ μόνον λέγεται Λόγος, καὶ οὐκ ἔστι μὲν κατὰ φύσιν καὶ ἀληθινὸς τοῦ Θεοῦ Υἱὸς, κατὰ θέσιν δὲ λέγεται καὶ οὗτος Υἱὸς, ὡς κτίσμα. c. ar. or. 1, 9 ex Thal. ὀνόματι μόνον λέγεται Λόγος καὶ σοφία καὶ χάριτι λέγεται Υἱὸς καὶ δύναμις. de synod. n. 15. ex Thalia: ἤνεγκεν εἰς Υἱὸν ἑαυτῷ τόνδε τεκνοποιήσας.

[3]) ep. ad ep. Aeg. n. 12. αὐτὸς δὲ οὗτος ὁ Κύριος κατ' ἐπίνοιαν λέγεται Λόγος διὰ τὰ λογικὰ, καὶ κατ' ἐπίνοιαν λέγεται Σοφία διὰ τὰ σοφιζόμενα. Alex. ad cathol. καταχρηστικῶς δὲ Λόγος καὶ Σοφία. de syn. n. 15. c. ar. or. 1, 5. ex Thal. σοφὸς δέ ἐστιν ὁ Θεὸς, ὅτι τῆς σοφίας διδάσκαλος αὐτός... Ἡ Σοφία γὰρ τῇ σοφίᾳ ὑπῆρξε σοφοῦ Θεοῦ θελήσει... ταύτης (τῆς ἰδίας σοφίας) μετέχοντα ὠνομάσθαι μόνον Σοφίαν καὶ Λόγον.

[4]) c. ar. or. 1, 5. πολλαὶ δυνάμεις εἰσί· καὶ ἡ μὲν μία τοῦ Θεοῦ ἐστιν ἰδία φύσει καὶ ἀΐδιος· ὁ δὲ Χριστὸς πάλιν οὐκ ἔστιν ἀληθινὴ δύναμις τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ μία τῶν λεγομένων δυνάμεών ἐστι καὶ αὐτὸς, ὧν μία καὶ ἡ ἀκρὶς καὶ ἡ κάμπη οὐ δύναμις μόνον, ἀλλὰ καὶ μεγάλη προσαγορεύεται (Joel. 2, 2)· αἱ δ' ἄλλαι πολλαὶ [de syn. n. 18 verba Asterii: αἱ καθ' ἕκαστον ὑπ' αὐτοῦ (τοῦ Θεοῦ) κτισθεῖσαι, ὧν πρωτότοκος καὶ μονογενὴς ὁ Χριστός] καὶ ὅμοιαί εἰσι τῷ Υἱῷ, περὶ ὧν καὶ Δαυὶδ ψάλλει (Ps. 23, 10). cfr. ep. ad. ep. Aeg. n. 12. Cfr. Origen. in Joh. t. 1, 42 (стр. 250 пр. 2). Это мѣсто въ кодексѣ Барберини имѣетъ слѣдующую замѣтку: φλυαρεῖς, μάταιε αἱρετικέ. Θεὸς γὰρ καὶ ἦν ἀεὶ, καὶ αὐτός ἐστιν ἡ σοφία. οὐκ ἄλλη ἡ σοφία καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῇ· οὔτε μὴν σύγκρισιν πρὸς τὰς λογικὰς δυνάμεις ἐπιδέχεται, ἀλλ' οὕτως ἕλλην ὑπάρχεις.

жествленное твореніе, и источникъ Его божественности—тотъ же, что и у другихъ,—причастіе божества Отца; но вслѣдствіе строгаго разграниченія существа Сына отъ существа Отца это причастіе не можетъ быть причастіемъ самаго существа Отца, — Сынъ причастенъ божеству только по благодати [1]). Чуждый существу Отца, Сынъ естественно не только не равенъ Ему, но и несходенъ съ Нимъ во всѣхъ отношеніяхъ, и по существу и по его свойствамъ [2]). Отецъ совершенно неизмѣняемъ: нельзя сказать того же о Сынѣ: по Своей природѣ Онъ измѣняемъ, какъ и всѣ мы; Онъ—такое же разумно-нравственное существо, какъ и всѣ другіе, слѣдовательно свободное, съ возможностію выбора между добромъ и зломъ, и если Онъ остается такимъ, какъ Онъ есть, то по Своей свободной волѣ и до тѣхъ поръ, пока Самъ хочетъ [3]). Вѣдѣніе Сына не абсолютно: Онъ не знаетъ въ совершенствѣ Отца, не можетъ постигнуть Его въ Немъ Самомъ. Отецъ есть Богъ невидимый для всѣхъ,—какъ для тѣхъ, которые произошли чрезъ Сына, такъ и для Самого Сына, и если о Немъ говорится, что Онъ ви-

---

[1]) c. ar. or. 1, 9. ex Thal. οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς Θεὸς ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη. ib. n. 6. μετοχῇ χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον Θεός.

[2]) de syn. n. 15. ex Thal. ἴδιον οὐδὲν ἔχει τοῦ Θεοῦ καθ' ὑπόστασιν ἰδιότητος· οὐ δὲ γάρ ἐστιν ἴσος, ἀλλ' οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ. c. ar or. 1, 6. ἀμέτοχον κατὰ πάντα τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱόν.

[3]) c. ar. or. 1, 9 ex Thal. οὐκ ἔστιν ἄτρεπτος ὡς ὁ Πατὴρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει ὡς τὰ κτίσματα. n. 5. καὶ τῇ μὲν φύσει, ὥσπερ πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς ὁ Λόγος ἐστὶ τρεπτὸς, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλός· ὅτε μέντοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτὸς ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτὸς ὢν φύσεως. Alex. ad cath. ἠρώτησε γοῦν τις αὐτοὺς, εἰ δύναται ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος τραπῆναι ὡς ὁ διάβολος ἐτράπη· καὶ οὐκ ἐφοβήθησαν εἰπεῖν· ναὶ δύναται· τρεπτὸς γὰρ φύσεώς ἐστι, γεννητὸς καὶ τρεπτὸς ὑπάρχων. Есть двѣ попытки согласить это мнѣніе Арія съ его собственнымъ ученіемъ о неизмѣняемости Сына: а) Онъ неизмѣняемъ по Своему довременному бытію, но измѣняемъ по Своему временному бытію по вочеловѣченіи (Kuhn, II, 362. unveränderlich nach seinem vorzeitlichen Sein... und veränderlich nach seinem zeitlichen Sein inwiefern er als Geschöpf (was er als Gott nicht konnte) Mensch geworden ist); б) Онъ неизмѣняемъ въ нравственномъ смыслѣ и измѣняемъ въ физическомъ (Schaff, S. 944. Dieser Widerspruch lässt sich indess allenfalls lösen durch die Unterscheidung zwischen moralischer und physischer Unveränderlichkeit). Буква текста не подтверждаетъ перваго объясненія и опровергаетъ второе: Арій (стр. 399 пр. 3) говорилъ не о томъ, что Сынъ сталъ неизмѣняемымъ, но что Богъ создалъ (ὑποστήσαντα) Его такимъ.

дитъ Отца, то—не въ смыслѣ полномъ и строгомъ, а „только по мѣрѣ возможности“. Онъ познаетъ Отца, но лишь отчасти, соразмѣрно тѣмъ средствамъ, которыми обладаетъ Его нединосущная и непричастная Отцу природа. А такъ какъ познаніе Сына ни въ одной области не бываетъ абсолютно и въ совершенствѣ Онъ не знаетъ даже Своего собственнаго существа, то и естественно, если все то, что Сынъ возвѣщаетъ намъ о Богѣ, неадэкватно самымъ понятіямъ [1]). Конечно между Отцемъ и Сыномъ не можетъ быть и единства славы [2]).—Такое представленіе о Сынѣ оставляетъ мѣсто для слѣдующихъ вопросовъ: какая цѣль приведенія въ бытіе такого Сына, не существовавшаго и не предполагаемаго самымъ существомъ Отца? на чемъ основывается то во всякомъ преимущественное положеніе, которое усвоено Сыну? наконецъ что̀ можетъ устанавливать единство между такими различными существами, какъ Отецъ и Сынъ? На первый вопросъ аріане отвѣчали дуалистическимъ противоположеніемъ Бога и міра. Не въ самомъ существѣ Сына цѣль бытія Его, а въ мірѣ [3]). „Не насъ сотворилъ Богъ

[1]) de syn. n. 15 ex Thal. ὁ Θεὸς ἀόρατος ἅπασι, τοῖς τε διὰ Υἱοῦ καὶ αὐτῷ τῷ Υἱῷ ἀόρατος ὁ αὐτός. Ῥητῶς δὲ λέξω, πῶς τῷ Υἱῷ ὁρᾶται ὁ ἀόρατος· Τῇ δυνάμει ᾗ δύναται ὁ Θεὸς ἰδεῖν ἰδίοις τε μέτροις ὑπομένει ὁ Υἱὸς ἰδεῖν τὸν Πατέρα, ὡς θέμις ἐστίν [c. ar. or. 1, 6 ex Th. οὔτε ὁρᾷν οὔτε γινώσκειν τελείως καὶ ἀκριβῶς δύναται ὁ Λόγος τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα, ἀλλὰ καὶ ὃ γινώσκει καὶ ὃ βλέπει ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις οἶδε καὶ βλέπει, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς γινώσκομεν κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν]... ἰσχυρὸς Θεὸς ὤν, τὸν κρείττονα ἐκ μέρους ὑμνεῖ. Συνελόντι εἰπεῖν, τῷ Υἱῷ ὁ Θεὸς ἄρρητος ὑπάρχει· ἔστι γὰρ ἑαυτῷ ὅ ἐστι, τοῦτ' ἔστιν ἄλεκτος· ὥστε οὐδὲν τῶν λεγομένων κατά τε κατάληψιν συνίει ἐξειπεῖν ὁ Υἱός. Ἀδύνατα γὰρ αὐτῷ τὸν Πατέρα τε ἐξιχνιάσαι ὅς ἐστιν ἐφ' ἑαυτοῦ (καθό ἐστιν). Αὐτὸς γὰρ ὁ Υἱὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδεν [Alex. ad cath. ὡς ἔστιν]... Τίς γοῦν λόγος συγχωρεῖ τὸν ἐκ Πατρὸς ὄντα αὐτὸν τὸν γεννήσαντα γνῶναι ἐν καταλήψει; δῆλον γὰρ ὅτι τὸ ἀρχὴν ἔχον τὸν ἄναρχον, ὡς ἔστιν, ἐμπεριενοῆσαι, ἢ ἐμπεριδράξασθαι οὐχ οἷόν τέ εστιν. cfr. c. ar. or. 1, 9. ep. ad ep. Aeg. n. 12.

[2]) de syn. n. 15. οὐδὲ ὅμοιον, οὐχ ὁμόδοξον ἔχει μόνος οὗτος... Ἥγουν Τριάς ἐστι δόξαις οὐχ ὁμοίαις· ἀνεπίμικτοι ἑαυταῖς εἰσιν αἱ ὑποστάσεις αὐτῶν· μία τῆς μιᾶς ἐνδοξοτέρα δόξαις ἐπ' ἄπειρον.

[3]) ep. ad ep. Aeg. n. 12 cfr. c. ar. or. 1, 5 ex Thal. οὐχ ἡμᾶς ἔκτισε δι' ἐκεῖνον, ἀλλ' ἐκεῖνον δι' ἡμᾶς. [Alex. ep. ad cath. καὶ οὐκ ἂν ὑπέστη, εἰ μὴ ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἤθελεν ποιῆσαι]. c. ar. or. 2, 24. θέλων ὁ Θεὸς τὴν γενητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἑώρα μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ Πατρὸς ἀκράτου χειρὸς καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνον ἕνα καὶ καλεῖ τοῦτον Υἱὸν καὶ Λόγον, ἵνα, τούτου μέσου γενομένου, οὕτω λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ.

для Сына, а Его для насъ". „Восхотѣвъ произвести сотворенную природу и видя, что она не можетъ вынести воздѣйствія руки Самого Отца, непосредственнаго творенія отъ Него Самого, Богъ сперва творитъ и создаетъ единый только единаго и называетъ Его Сыномъ и Словомъ, чтобы затѣмъ чрезъ Его посредство можно было создать все прочее". Такимъ образомъ Сынъ является твореніемъ, но не какъ одно изъ твореній. Основаніе для такого различія лежитъ, однако, не въ существѣ Сына—съ этой стороны Онъ—твореніе, какъ и другія,—и даже не въ абсолютной волѣ Самого Бога, а въ нравственно свободной волѣ Сына. Та слава, которая, по первоначальному воззрѣнію Арія, дана въ самой ипостаси, въ самомъ бытіи Сына, въ дѣйствительности Имъ заслужена, составляетъ только награду за Его свободный подвигъ и нравственное совершенство [1]). „Богъ предвидѣлъ, какъ нравственно высокъ (καλός) будетъ Сынъ, и заранѣе далъ Ему ту славу, которую Онъ заслужилъ потомъ какъ человѣкъ Своею добродѣтельною жизнію на землѣ". Здѣсь не было никакого спеціальнаго избранія Сына: еслибы Петръ и Павелъ достигли той же самой высоты нравственнаго совершенства, какъ и Христосъ, то они были бы сынами Божіими въ смыслѣ отнюдъ не менѣе превосходномъ, чѣмъ и Христосъ.—Такимъ образомъ аріанская теорія представляетъ въ странномъ свѣтѣ все существованіе Сына Божія до Его воплощенія. Онъ—избраннѣйшее изъ твореній, единый происшедшій непосредственно отъ единаго, Слово и Премудрость, хотя и въ несобственномъ смыслѣ, посредникъ въ твореніи міра; но ни одно изъ этихъ преимуществъ не принадлежитъ Ему въ полномъ смыслѣ: по Своему

[1]) ep. ad ep. Aeg. n. 12. c. ar. or. 1, 5. (стр. 406 пр. 3). διὰ τοῦτο γὰρ καὶ προγινώσκων ὁ Θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα. ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέγνω ὁ Θεὸς, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκε. c. ar. or. 1, 37... μισθὸν τῆς προαιρέσεως [n. 38. τῶν ἔργων ἔπαθλον καὶ προκοπῆς] ἔλαβε. Alex. ep. ad Alex. προθεωρίᾳ περὶ αὐτοῦ εἰδότα τὸν Θεὸν ὅτι οὐκ ἀθετήσει (Isai. 1, 2), (ὅπερ οὐ φυσικόν ἐστι τῷ Σωτῆρι, ὄντι τῆς φύσεως ἀτρέπτου), ἐξειλέχθαι αὐτὸν ἀπὸ πάντων. οὐ γὰρ φύσει καὶ κατ' ἐξαίρετον τῶν ἄλλων Υἱὸν ἔχοντά τι... ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τρεπτῆς τυγχάνοντα φύσεως (ἀρετῆς τε καὶ κακίας ἐπιδεκτικὸν), διὰ τρόπων ἐπιμελείαν καὶ ἄσκησιν μὴ τρεπόμενον ἐπὶ τὸ χεῖρον, ἐξελέξατο· ὡς εἰ καὶ Παῦλο τοῦτο βιασαιτο καὶ Πέτρος, μηδὲν διαφέρειν τούτων τὴν ἐκείνου υἱότητα.

существу Онъ не имѣетъ на нихъ положительнаго права. Своею свободною дѣятельностію Онъ еще не заслужилъ ихъ; превознесенный выше всѣхъ, Онъ не имѣетъ прочной опоры для Своего величія, и воплощеніе,—даже прежде чѣмъ появился грѣхъ,—уже необходимо прежде всего для Самого же Сына.—Единеніе такого Сына съ Отцемъ очевидно можетъ быть только слабымъ. „Такъ какъ Сынъ,—говорили аріане [1]),—хочетъ того же, чего и Отецъ, и не расходится съ Нимъ ни въ понятіяхъ ни въ рѣшеніяхъ (ни въ области познанія ни въ области дѣятельности): то Онъ и Отецъ — одно". Но, при возможности измѣненія свободной воли Сына, такое единство Его съ Отцемъ не имѣетъ непоколебимой опоры: оно скорѣе случайность, чѣмъ необходимый фактъ.

Воззрѣніе Оригена является весьма свѣтлымъ и возвышеннымъ при сравненіи его съ такимъ ученіемъ Арія: различіе между ними—коренное и существенное. При всемъ этомъ нѣтъ недостатка въ въ такихъ пунктахъ, гдѣ аріанство видимо соприкасается съ оригенизмомъ и представляется какъ бы дальнѣйшимъ развитіемъ его. Такъ аріане со всею рѣшительностію отрицаютъ истинное божество Сына: Онъ — Богъ только по имени, обожествленный причастіемъ благодати. Оригенъ былъ далекъ отъ такого рѣзкаго отрицанія, но и онъ допускалъ, что Сынъ есть Богъ обожествленный причастіемъ божества Отца, что только Отецъ есть истинный Богъ. Если Арій утверждаетъ, что Сынъ во всѣхъ отношеніяхъ неподобенъ Отцу, то и Оригенъ говоритъ, что Сынъ ни въ какомъ отношеніи несравнимъ съ Отцемъ; разумѣется, этотъ взглядъ Арія проводится въ его системѣ послѣдовательнѣе, чѣмъ у Оригена. Если, по Арію, Отецъ невидимъ для Сына, то этого мнѣнія держался и Оригенъ. Первый думалъ, что Сынъ познаетъ Отца по мѣрѣ возможностей Своей природы, настолько впрочемъ ограниченныхъ, что въ совершенствѣ Онъ не знаетъ даже Своего собственаго существа, и Его познаніе о Богѣ никогда не возвышается до адэкватныхъ понятій;

---

[1]) c. ar. or. 3, 10. ἐπεὶ ἃ θελέι ὁ Πατὴρ, ταῦτα θέλει καὶ ὁ Υἱὸς καὶ οὔτε τοῖς νοήμασιν οὔτε τοῖς κρίμασιν ἀντίκειται, ἀλλ' ἐν πᾶσίν ἐστι σύμφωνος αὐτῷ, τὴν ταυτότητα τῶν δογμάτων καὶ τὸν ἀκόλουθον καὶ συνηρτημένον τῇ τοῦ Πατρὸς διδασκαλίᾳ ἀποδιδοὺς λόγον· διὰ τοῦτο αὐτὸς καὶ ὁ Πατὴρ ἕν εἰσιν.

у Оригена нѣтъ и рѣчи о подобномъ ограниченіи самопознанія Сына; Онъ и Отца знаетъ адэкватно, и — тѣмъ не менѣе Отецъ сознаетъ Себя выше, совершеннѣе, яснѣе, чѣмъ познаетъ Его Сынъ, и даже планъ міроправленія познается Сыномъ не во всѣхъ его подробностяхъ съ тою высотою, какою характеризуется абсолютное вѣдѣніе Отца. Единства славы между Отцемъ и Сыномъ не можетъ быть, по ученію Арія; нѣтъ ея въ строгомъ смыслѣ и въ ученіи Оригена: славить Сына совершенно такъ же, какъ Отца, значило бы ὑπερδοξάζειν перваго; приносить Ему молитву въ въ томъ же высокомъ смыслѣ этого слова, какъ и Отцу, значило бы впадать въ грѣхъ по невѣжеству. Единеніе Отца и Сына какъ Арій, такъ и Оригенъ, полагаютъ въ Ихъ единомыслiи и тождествѣ Ихъ воли, хотя эти слова у послѣдняго имѣютъ смыслъ безспорно болѣе глубокій, чѣмъ у перваго. По взгляду Арія, Сынъ есть посредникъ между міромъ и Богомъ; внѣ этого назначенія Его бытіе не имѣетъ цѣли. Въ общемъ представленіе Арія о Сынѣ какъ посредникѣ настолько невысоко, что въ „Логосѣ“ Филона и въ „умѣ“ Плотина, — въ ихъ отношеніи къ первому началу,— можно усмотрѣть болѣе христіанскаго, чѣмъ въ этой системѣ. Ученіе Оригена о Сынѣ, который въ Самомъ Себѣ имѣетъ цѣль бытія Своего, настолько возвышенно, что по этой сторонѣ никакое сравненіе его съ аріанствомъ невозможно; но насколько въ ученіи о божественномъ посредникѣ самъ Оригенъ сближается съ Филономъ и Плотиномъ, насколько онъ несвободенъ отъ того субординаціонистическаго представленія, что въ самомъ существѣ Сына лежитъ для Него возможность открываться въ мірѣ, между тѣмъ какъ Отецъ представляется вышемірнымъ въ самомъ безусловномъ смыслѣ, и это разсматривается какъ черта Его превосходства надъ Сыномъ: настолько аріанство соприкасается съ оригенизмомъ. Наконецъ, по Арію, божественная слава, которою облеченъ Сынъ, есть награда за Его добродѣтельную жизнь на землѣ. Это такой взглядъ, который и съ точки зрѣнія Оригена можно назвать чудовищнымъ; но если разсматривать его не въ этомъ его конкретномъ обнаруженіи, а въ его основѣ, то смыслъ его тотъ, что божество Сына зависитъ отъ Его собственной воли, отъ ея активныхъ проявленій.

А отъ такого представленія едва ли былъ совершенно свободенъ и самъ Оригенъ: и по его словамъ Сынъ „не былъ бы Богомъ, если бы не пребылъ въ непрестанномъ созерцаніи глубины Отца“. Въ общей основѣ взглядъ Арія выражаетъ съ положительной стороны ту же мысль, на отрицательную сторону которой указывалъ Оригенъ.

Аріанство въ томъ видѣ, въ какомъ оно является въ „Θάλεια“, достигаетъ крайняго предѣла своего развитія, аномейства. Ни Аэтій ни Евномій очевидно ничего не могли прибавить по содержанію къ той мысли, что „Сынъ во всѣхъ отношеніяхъ неподобенъ Отцу“; они могли придать ей только новую форму. Въ лицѣ этихъ представителей аріанства оно замыкается въ діалектической противоположности нерожденнаго и рожденнаго. Все, что сказали Аэтій и Евномій, держится на petitio principii, составляетъ послѣдовательный выводъ изъ недоказаннаго и непризнаннаго предположенія, что нерожденность есть существо Отца, а рожденность— существо Сына [1]). Непреложный по Своему существу, Богъ очевидно не могъ превратиться изъ нерожденнаго въ рожденнаго, т. е. родить Сына изъ существа Своего [2]). Въ высочайшей степени простой и недѣлимый, Отецъ есть нерожденный всецѣло, всѣмъ существомъ Своимъ [3]), такъ что въ немъ нѣтъ ни одной части, которая потенціально [4]) или актуально [5]) была бы рожденною, слѣдовательно въ существѣ Отца нѣтъ ни одного элемента, который могъ бы, какъ рожденный, не измѣняя своей сущности стать Сыномъ. Отецъ всегда сознаетъ Себя какъ нерожденный; слѣдовательно

---

[1]) См. стр. 282 пр. 1.

[2]) τὸ συνταγμάτιον τοῦ ἀνομοίου Ἀετίου (Epiph. haer. 76, 11.) c. 9. εἰ δὲ μετασχηματισθεῖσα ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ γέννημα λέγεται, οὐκ ἀμετάβλητος ἡ οὐσία αὐτοῦ, τῆς μεταβολῆς ἐργασαμένης τὴν Υἱοῦ ἰδιοποίησιν.

[3]) c. 7. εἰ δὲ ὅλος (ὁ Θεὸς) ἐστιν ἀγέννητος, οὐκ οὐσιωδῶς εἰς γένεσιν διέστη, ἐξουσίᾳ δὲ ὑπέστησε τὸ γέννημα.

[4]) c. 11. εἰ σπερματικῶς ἦν ἐν τῷ ἀγεννήτῳ Θεῷ τὸ γέννημα, μετὰ τὴν γέννησιν ἔξωθεν προσλαβὼν ἠνδρώθη. τέλειος οὖν ἐστιν ὁ Υἱός, οὐκ ἐξ ὧν ἐγεννήθη, ἀλλ' ἐξ ὧν προσέλαβε.

[5]) c. 12. εἰ τέλειον ἦν γέννημα ἐν ἀγεννήτῳ [τοῦ ἀνομοίου μέρους ἐπὶ Θεοῦ βλασφημίας τύπον καὶ ὕβριν ἐπέχοντος], γέννημά ἐστι, καὶ οὐκ ἐξ ὧν ὁ ἀγέννητος αὐτὸ ἐγέννησεν.

Онъ не сознавалъ бы Самого Себя, еслибы по какой нибудь сторонѣ былъ и рожденнымъ. Равно и Сынъ, какъ рожденный, не могъ бы сознавать части Своего существа, если бы былъ по существу причастенъ нерожденному Отцу. Слѣдовательно и рожденіе изъ существа и единосущіе Сына съ Отцемъ одинаково немыслимы [1]). Въ основѣ всѣхъ этихъ разсужденій лежитъ мысль, что ипостась и существо въ Богѣ неразличны, такъ что нерожденное бытіе Отца опредѣляетъ и самое существо Его. Только въ этомъ смѣшеніи богословскихъ понятій и діалектическомъ противопоставленіи нерожденнаго и рожденнаго, небезпримѣрномъ и у Оригена, хотя у послѣдняго оно и далеко отъ той сознательности, съ какою аномеи принимаютъ его за базисъ своихъ разсужденій,—и можно видѣть точки соприкосновенія оригенизма съ аномействомъ.

Постепенное выясненіе началъ аріанства въ смыслѣ крайняго аномейства повело къ выдѣленію изъ рядовъ строгихъ аріанъ особой партіи, которая, относясь отрицательно къ обоимъ противоположнымъ взглядамъ,—какъ къ тому, что Сынъ единосущенъ Отцу, такъ и къ тому, что Онъ неподобенъ Отцу во всѣхъ отношеніяхъ, избрала средній путь и остановилась на формулѣ: Сынъ во всемъ подобенъ Отцу, подобосущенъ Ему [1]).

---

[1]) с. 13. εἰ ἀγεννήτου φύσεως ὑπάρχων ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, γεννητῆς φύσεως οὐκ οἶδεν ἑαυτόν, ὁ δὲ Υἱὸς, γεννητῆς φύσεως ὑπάρχων, τοῦτο γινώσκει ἑαυτόν, ὅπερ ἐστί· πῶς οὐκ ἂν εἴη τὸ ὁμορούσιον ψεῦδος, τοῦ μὲν γινώσκοντος ἑαυτὸν ἀγέννητον, τοῦ δὲ γεννητόν; с. 39. συγχωρουμένου δὲ ἐν ἀγεννήτῳ καὶ γεννητῷ τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν παρατείνειν, αὐτὸς ἑαυτοῦ ἀγνοεῖ τὴν οὐσίαν περιαγόμενος ὑπὸ γενέσεως καὶ ἀγεννησίας. с. 40. εἰ δὲ καὶ τὸ γεννητὸν μετείληφε μετουσίας ἀγεννήτου, ἐν δὲ γεννητοῦ φύσει ἀτελευτήτως διαμένειε, εἰ μὲν δὴ ἀτελῆ φύσει γινώσκει αὐτον, ἀγνοῶν δηλονότι τὴν ἀγέννητον μετουσίαν. οὐ γὰρ οἷόν τε αὐτὸν περὶ ἑαυτοῦ καὶ ἀγεννήτου οὐσίας γνῶσιν ἔχειν καὶ γεννητῆς.

[2]) Памятники вѣроученія полуаріанъ, кромѣ а) символовъ антіохійскаго собора 241 г. (Athanas. de syn. n. 22—26; второй изъ нихъ—n. 22; cfr. Epiph. h. 73, 2. 25), слѣдующіе: б) посланіе анкирскаго собора 358 г. (Epiph. h. 73, 2—11); в) посланіе полуаріанскихъ епископовъ 358 г. (Epiph. h. 73, 12—22); г) третья сирмійская формула 358 г. (Ath. de syn. n. 8; Epiph. h. 72, 22); д) изложеніе вѣры селевкійскаго собора 359 г. (Ath. de syn. n. 29; Epiph. h. 73, 25) и е) бесѣда Мелетія антіохійскаго 361 г. (Epiph. h. 73, 29—33). Epiph. h. 73, 25. ἐπειδὴ πολλοὺς ἐθορύβησε τὸ ὁμοούσιον καὶ τὸ ὁμοιούσιον... ἀλλὰ καὶ ἕως ἄρτι λέγεται καινοτομεῖσθαι ὑπό τινων τὸ ἀνόμοιον Υἱοῦ πρὸς Πατέρα· τούτου χάριν τὸ ὁμοούσιον ὡς ἀλλότριον τῶν γραφῶν ἐκβάλλομεν· τὸ δὲ ἀνόμοιον

Съ защитниками никейскаго символа эти умѣренные аріане, полуаріане, или оміусіане, имѣли много общаго; первые смотрѣли на нихъ какъ на братьевъ, которые, сходясь съ ними по содержанію своего вѣроученія, разнятся отъ нихъ по формѣ его выраженія [1]) и только по недостатку послѣдовательности не принимаютъ слова „единосущный“.

Для оміусіанъ не было ясно различіе между существомъ и ипостасію [2]), и противъ слова ὁμοούσιος они поддерживали полемику главнымъ образомъ потому, что опасались, не ведетъ ли оно къ ταυτοουσία, къ тождеству существа Отца или Сына въ смыслѣ савелліанскаго сліянія Ихъ въ одну ипостась [3]). Но сходство между Отцемъ и Сыномъ полуаріане признавали полное: для нихъ Сынъ есть совершенный и неизмѣнный (ἀπαράλλακτος) образъ Отца,—Его божества и существа, Его совѣта, силы и славы [4]). Противъ аріанскаго ученія, что былъ моментъ, когда не было Сына, полуаріане возставали со всею силою. Богъ,—писали они [5]),—есть Отецъ не во времени, а выше времени и всякаго человѣческаго представленія, и Сынъ рожденъ отъ Отца, совершенный изъ совершеннаго, прежде всѣхъ временъ и вѣковъ, прежде всякаго

ἀναθεματίζομεν. n. 22. Βασίλειος ἐπίσκοπος Ἀγκύρας πιστεύω... ὅμοιον ὁμολογῶν τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ κατὰ πάντα. Κατὰ πάντα δὲ οὐ μόνον κατὰ τὴν βούλησιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ὑπόστασιν, καὶ κατὰ τὴν ὕπαρξιν, καὶ κατὰ τὸ εἶναι, ὡς Υἱὸν κατὰ τὰς θείας γραφάς.

[1]) Стр. 271 пр. 2.

[2]) Epiph. h. 73, 12. ταύτην οὖν τὴν ὑπόστασιν οὐσίαν ἐκάλεσαν οἱ πατέρες.

[3]) Epiph. h. 79, 9. τῆς ὁμοίου ἐννοίας οὐκ ἐπὶ τὴν ταυτότητα τοῦ Πατρὸς ἀγούσης τὸν Υἱὸν, ἀλλ' ἐπὶ τὴν κατ' οὐσίαν ὁμοιότητα καὶ ἀπόῤῥητον ἐξ αὐτοῦ ἀπαθῶς γνησιότητα. n. 11. Καὶ εἴ τις ἐξουσίᾳ καὶ οὐσίᾳ λέγων τὸν Πατέρα Πατέρα τοῦ Υἱοῦ, ὁμοούσιον δὲ ἢ ταυτοούσιον λέγοι τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ, ἀνάθεμα ἔστω. Относительно различія ὅμοιος и ταυτοούσιος см. n. 15. ὁμολογουμένου τοῦ μήτε αὐτὸν ἑαυτῷ ὅμοιον εἶναι τὸν Πατέρα, μήτε τὸν Υἱὸν αὐτὸν ἑαυτῷ εἶναι ὅμοιον, ἀλλὰ Υἱὸν εἶναι ὅμοιον τῷ Πατρί, καὶ ἐν τῷ κατὰ πάντα ὅμοιον εἶναι τῷ Πατρὶ Υἱὸν ὄντα, καὶ οὐ Πατέρα, ἐξ οὗ κ. τ. λ.

[4]) (Ath. de syn. n. 23): τῆς θεότητος, οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως, καὶ δόξης τοῦ Πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα.

[5]) Epiph. h. 73, 11. καὶ εἴ τις ἐν χρόνῳ τὸν Πατέρα Πατέρα νοεῖ τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ, καὶ μὴ ὑπὲρ χρόνους, καὶ κατὰ (f. παρὰ) πάσας ἀνθρωπίνας ἔννοίας... ἀ. ἔ. n. 15. n. 15. (см. выше пр. 3) ἐξ οὗ Πατρὸς τελείως ἐκ τελείου, πρὸ πάσης ἐννοίας, καὶ πάντων λογισμῶν, καὶ χρόνων, καὶ αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς ὁμοιότητος (= ἐξ αὐτοῦ) γεννηθείς.

мысленно представимаго мгновенія. Высказываясь противъ рожденія изъ существа, потому что они предполагали въ этомъ воззрѣніи матеріальный оттѣнокъ, они въ то же время произносили анаѳему и противъ тѣхъ, которые мыслили Сына сотвореннымъ въ обычномъ смыслѣ этого слова [1]). Они полагали [2]), что ни понятіе рожденія ни понятіе творенія, взятыя въ отдѣльности, не даютъ правильнаго и полнаго представленія о томъ актѣ, вслѣдствіе котораго Сынъ имѣетъ бытіе: каждое изъ нихъ односторонне; потому-то и св. писаніе употребляетъ ихъ одно подлѣ другаго; напр.: „Господь создалъ Меня... прежде всего Онъ раждаетъ Меня“, или „Перворожденный всей твари“. Для возможно полнаго представленія объ этомъ божественномъ актѣ слѣдуетъ отъ понятія о рожденіи отвлечь признакъ страстности и эманаціоннаго процесса—дѣленія сущности, а отъ понятія о твореніи—моментъ образованія изъ какого нибудь вещества, объективно даннаго внѣ самого творящаго,—и затѣмъ соединить въ одно остальные признаки обоихъ понятій, именно безстрастность и неизмѣнность творца и подобіе, сходство по сущности между отцомъ и сыномъ. Эта необходимость соединенія двухъ понятій, рожденія и творенія,—имѣетъ не только субъективный характеръ, но и объективный; этого объединенія требуетъ не только ограниченность, дробность человѣческаго пониманія, но и самое существо божественнаго акта [3]). Въ Богѣ мыслимы различные виды дѣятельности, различныя энергіи. Съ одной стороны, въ Немъ есть власть, ἐξουσία,—та энергія, въ силу которой Онъ есть творецъ тварей,—и есть, съ другой

---

[1]) Epiphan. h. 73, 11. καὶ εἴ τις ἐξουσία μόνη τὸν Πατέρα λέγοι τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ καὶ μὴ ἐξουσίᾳ ὁμοῦ καὶ οὐσίᾳ Πατρὸς μονογενοῦς Υἱοῦ, ὡς μόνην τὴν ἐξουσίαν λαμβάνων καὶ κοινοποιῶν αὐτὸν πρὸς τὰ λοιπὰ ποιήματα, καὶ οὐ λέγων ἀληθῶς ἐκ Πατρὸς γνήσιον Υἱόν, ἀνάθεμα ἔστω. Ср. стр. 411 пр. 3.

[2]) n. 4. ὡς γὰρ ἀπὸ τοῦ κτίσματος, πάντων ἐκβεβλημένων [n. 3. τοῦ τε ἔξωθεν ὑφεστῶτος καὶ τοῦ ὑλικοῦ], παρελήφθη ἡ ἀπαθὴς μὲν τοῦ κτίζοντος, τελεία καὶ οἵαν ἠβούλετο καὶ ἡ παγία τοῦ κτίσματος (ἔννοια)· οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, ἐκβεβλημένων τῶν σωματικῶν πάντων, παραληφθήσεται μόνη ἡ ὁμοίου καὶ κατ' οὐσίαν ζώου γενεσιουργία [n. 20. εὐσεβὴς γνησιότης τοῦ Θεοῦ]. cfr. n. 7.

[3]) n. 4. πολλὰς γὰρ ἐνεργείας ἔχων ὁ Θεὸς... n. 5. οὐ μόνον τὴν κτιστικὴν ἔχων ἐνέργειαν, ἀφ' ἧς κτίστης νοεῖται, ἀλλὰ καὶ ἰδίως καὶ μονογενῶς γεννητικὴν, καθ' ἣν Πατὴρ Μονογενοῦς ἡμῖν νοεῖται.

стороны особая энергія, въ силу которой Онъ есть Отецъ Сына. Въ рожденіи Сына проявляется не одна только творческая энергія, но и не одна энергія раждающая: это актъ сложной природы; въ немъ совмѣщаются обѣ дѣятельности, впрочемъ съ преобладаніемъ второй. Между этими энергіями есть то различіе, что творческая имѣетъ характеръ болѣе внѣшній относительно самаго существа Божія (ἐξ-ουσία), а раждающая болѣе имманентна ему. Поэтому полуаріане говорили, что Богъ есть Отецъ Сына не въ силу только Своей власти, не только ἐξουσίᾳ μόνῃ, но и существомъ Своимъ, οὐσίᾳ, и Сынъ—изъ Отца по существу, κατ' οὐσίαν [1]). Такимъ образомъ полуаріане стоятъ на точкѣ зрѣнія, посредствующей между православною и строго аріанскою: Сынъ, по ихъ воззрѣнію,—не изъ существа Отца, но отъ (изъ) Отца по существу. Также посредствующее положеніе они занимаютъ и въ другомъ вопросѣ объ отношеніи между Отцемъ и Сыномъ. Полуаріане различаютъ въ Богѣ Его собственное слово, какъ ἐνέργειαν λεκτικήν, отъ Его ипостаснаго Слова, Сына, и полагаютъ, что нельзя разумѣть подъ всякимъ словомъ Божіимъ Сына: это повело бы къ заключенію, что у Бога много сыновъ [2]). Въ этомъ сказывается сближеніе полуаріанъ съ разсудочною точкою зрѣнія Арія. Но, съ другой стороны, они полагаютъ, что Богъ премудръ просто, не имѣя въ Себѣ премудрости какъ качества—иначе Онъ былъ бы сложенъ—и раждаетъ изъ Себя Премудрость не какъ качество, а какъ ипостась Сына [3]).—Изъ всего сказаннаго ясно, что полуаріане не могли признавать вмѣстѣ съ аріанами Сына Божія чуждымъ Отцу. Они думаютъ, что аріане пошли по ложной дорогѣ, въ своемъ пред-

---

[1]) n. 11 (стр. 414 пр. 1). n. 6. Πατέρα μὲν ἐξ ἑαυτοῦ γεγεννηκότα... Υἱὸν δὲ ὅμοιον, καὶ κατ' οὐσίαν ἐκ τοῦ Πατρὸς [n. 5. οὐσιωδῶς] μονογενῆ ὑποστάντα. cfr. n. 5.

[2]) n. 12. τὸ μὲν γὰρ ῥῆμα καθ' ἑαυτὸ ἀνύπαρκτόν ἐστι· καὶ οὐ δύναται εἶναι Υἱὸς Θεοῦ, ἐπεὶ πολλοί γε οὕτως ἔσονται υἱοὶ Θεοῦ·.. οἱ λόγοι, οὓς λαλεῖ,... οὐκ οὐσίαι τοῦ Θεοῦ, λεκτικαὶ δὲ ἐνέργειαι· ὁ δὲ Υἱὸς Λόγος ὤν, οὐχὶ ἐνέργεια λεκτική ἐστι τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' Υἱὸς ὢν οὐσία ἐστίν.

[3]) n. 6. εἰ γὰρ μήτε ὁ σοφὸς Θεὸς ἕξει σοφίας συνθέτως σοφὸς ἡμῖν νοεῖται, ἀλλ' ἀσυνθέτως αὐτός ἐστι σοφὸς οὐσία· οὕτω μήτε ἡ σοφία ἐστὶν ὁ Υἱὸς ἕξις νοεῖται [n. 30. ex serm. Meletii. οὐκ ἐνθύμημα τοῦ Πατρός]· ἀλλὰ ἡ σοφία οὐσία ἐστὶν ἀπὸ σοφοῦ οὐσίας.

ставленіи о Сынѣ Божіемъ отправляясь отъ понятія о сынахъ по благодати: это значитъ о собственномъ значеніи слова судить по несобственному его употребленію. Тѣ—сыны только по имени и по чести; а Единородный есть собственный природный Сынъ Отца, Сынъ существенно отъ Отца, единственный Сынъ, къ которому это имя приложимо въ точномъ смыслѣ [1]). Сынъ не равенъ Отцу: премудрый Богъ выше Премудрости Сына [2]); всѣмъ опредѣленіямъ Отца присущъ моментъ самобытности и изначальности, въ Сынѣ все отмѣчено характеромъ подобія, зависимости, подчиненія [3]). Кажется, отношеніе Отца и Сына по божеству полуаріане обозначали посредствомъ различія и Θεὸς ὁ Θεός [4]). Единый Богъ есть собственно Отецъ, но въ Его божествѣ предполагается божество Сына и Духа: полуаріане „исповѣдуютъ, что едино Божество, объемлющее все чрезъ Сына во Св. Духѣ,—исповѣдуютъ одно божество, одно царство и одно начало“ [5]).

Полуаріанская догматика представляетъ неоспоримое сродство съ оригеновскою: его можно наблюдать и въ общемъ ея тонѣ, замѣчательно возвышенномъ, если сравнивать его съ строгимъ аріанствомъ,—и во многихъ подробностяхъ. Такъ же, какъ и Оригенъ, смѣшивая ипостась и существо, такъ же, какъ и онъ, полемизируя противъ рожденія изъ существа, они приходятъ къ оригеновскому же воззрѣнію на этотъ божественный актъ какъ на такой, въ которомъ соприкасаются рожденіе и твореніе. Исходные пункты полуаріанъ и Оригена были вѣроятно различны: первые предполагаютъ

---

[1]) n. 5. καὶ οὐ δύναται ἡ ἐπὶ τῶν καταχρηστικῶς καὶ ὁμωνύμως λεγομένων Υἱῶν ἔννοια τῷ Μονογενεῖ ἁρμόζειν... ὁ Μονογενὴς νοηθήσεται... κυρίως (Υἱός), n. 12. ὡς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἔχων γνησίως [n. 18. κατὰ φύσιν] τὸ εἶναι.

[2]) n. 30. ex serm. Mel. Λόγος καὶ σοφία καὶ δύναμις τοῦ ὑπὲρ σοφίαν καὶ δύναμιν.

[3]) n. 16. τὸν Πατέρα ἐν τῇ πατρικῇ αὐθεντίᾳ ὑφεστῶτα νοοῦντες. n. 17. Joh. 5, 19. ὁ γὰρ Πατὴρ, πνεῦμα ὤν, αὐθεντικῶς ποιεῖ· ὁ δὲ Υἱὸς, πνεῦμα ὤν, οὐκ αὐθεντικῶς ποιεῖ, ὡς ὁ Πατὴρ, ἀλλ' ὁμοίως... ἐν ὁμοιώματι κινήσεως ὁ Υἱὸς, ὑπουργικῶς, καὶ οὐ ταυτὸν, ὡς ὁ Πατὴρ αὐθέντικῶς.

[4]) n. 9. ὅμοιος τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα... μὴ μέντοι τὸν αὐτὸν εἶναι, καθὸ Θεὸς ὤν, οὔτε μορφὴ ἐστι τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ Θεοῦ· οὔτε ἴσα ἐστὶ τῷ Θεῷ, ἀλλὰ Θεῷ· οὔτε αὐθεντικῶς ὡς ὁ Πατήρ.

[5]) n. 16. ὁμολογοῦσι γὰρ (οἱ ἀνατολικοί) μίαν εἶναι θεότητα, ἐμπεριέχουσαν δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα... καὶ μίαν ἀρχήν.

въ Богѣ множественность энергій, послѣдній отправлялся вѣроятно отъ представленія о Богѣ какъ безусловно простомъ и единомъ; но это различіе не отражается на самомъ результатѣ. Замѣчательное представленіе о рожденіи какъ актѣ существа Отца, напоминаетъ воззрѣніе Оригена на рожденіе Сына какъ дѣятельность всецѣлой силы Отца. Мысль, что Сынъ отъ Отца по существу, хотя и не изъ существа Отца, можно признать точною формулою ученія Оригена. Неизвѣстно, удержали ли полуаріане ученіе о непрекращающемся рожденіи Сына Божія, но, какъ и Оригенъ, они учили о рожденіи отъ вѣчности, представляли Сына природнымъ Сыномъ Отца, ипостасною Премудростію Бога, который выше премудрости; и наконецъ различіе между Отцемъ и Сыномъ какъ ὁ Θεὸς и Θεός, если оно не случайно, кажется прямымъ заимствованіемъ изъ догматики Оригена.

Строгіе аріане и полуаріане очевидно весьма серьезно расходились между собою въ вѣроученіи; ихъ объединяло только отрицательное отношеніе къ ученію о рожденіи изъ существа и единосущіи Сына съ Отцемъ. Но былъ еще одинъ вопросъ, тѣсно связанный съ этою общею ихъ почвою,—относительно котораго всѣ аріане всѣхъ фракцій высказались съ замѣчательнымъ согласіемъ: это—вопросъ о Св. Духѣ. Всѣ аріане, оставаясь вѣрными субординатической основѣ ихъ воззрѣнія, рѣшительно подчиняли третье Лице св. Троицы двумъ первымъ и производили Его бытіе отъ Отца чрезъ Сына. Та и другая сторона этого ученія составляетъ простой выводъ изъ ихъ основнаго предположенія: если Отецъ и Сынъ существенно различны между Собою; если единственное преимущество Сына предъ другими тварями состоитъ въ томъ, что Отецъ творитъ Его единый единаго, Самъ непосредственно, чтобы затѣмъ чрезъ Него сотворить все: то Св. Духъ очевидно не принадлежитъ къ числу получившихъ бытіе отъ Отца непосредственно, не имѣетъ этого преимущества, которымъ Сынъ единственно отличается отъ всѣхъ прочихъ. Слѣдовательно Св. Духъ имѣетъ бытіе чрезъ Сына и въ порядкѣ тварей, а потому существенно отличается не только отъ Отца, но и отъ Сына. Аріане говорили: „если“ все произошло чрезъ Него (Слово) и безъ Него не начало

быть ничто то слѣдовательно и Духъ изъ числа тварей“ [1]). „Сохраняя во всемъ ученіе святыхъ,—писалъ Евномій [2]),—и зная отъ нихъ, что Онъ (Св. Духъ)—третій по достоинству и чину, мы вѣруемъ, что Онъ—третій и по природѣ, произошелъ повелѣніемъ Отца и дѣйствіемъ Сына, почтенъ третьимъ мѣстомъ, какъ первое и большее чѣмъ всѣ, единственное въ своемъ родѣ твореніе Единороднаго, но не имѣетъ божества и творческой силы“. Равнымъ образомъ и полуаріане утверждаютъ, что „Св. Духъ, котораго божественное писаніе называетъ утѣшителемъ, произошелъ отъ Отца чрезъ Сына“ [3]); а когда возникли споры о Св. Духѣ, то оміусіане вмѣстѣ съ аномеями признали Его служебнымъ, третьимъ по чину и несходнымъ по существу [4]).—Не трудно замѣтить, что въ ученіи о Св. Духѣ аріане сближаются съ Оригеномъ: свою мысль, что Св. Духъ произошелъ чрезъ Сына, аріане обосновываютъ на томъ же самомъ мѣстѣ св. писанія, на которое указывалъ и Оригенъ; а взглядъ, что Св. Духъ подчиненъ Отцу и Сыну, съ замѣчательнымъ упорствомъ держался въ школѣ Оригена.

Такимъ образомъ въ содержаніи аріанскаго вѣроученія были пункты соприкосновенія съ доктриною Оригена, но не всѣ партіи аріанъ стоятъ въ одинаковомъ отношеніи къ ней; можно сказать, что воззрѣніе крайнихъ аріанъ столь же далеко отъ оригеновскаго, сколь близко къ нему ученіе аріанъ умѣренныхъ. Вѣроятно это логическое сродство ихъ воззрѣній опредѣляло и фактическое отно-

---

[1]) Epiph. h. 69, 18. οὗτοι δὲ βούλονται αὐτὸ εἶναι [n. 17. ὑποδεέστερον, καὶ] κτίσμα κτίσματος [n. 52. κεκτίσθαι ὑπὸ τοῦ Υἱοῦ]· φασὶ γὰρ, ὅτι πάντα δι' αὐτοῦ γέγονε... ἄρα, φασὶ, καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκ τῶν ποιημάτων ὑπάρχει.

[2]) Basil. M. adv. Eun. 3, 5. τρίτον τάξει καὶ φύσει, προστάγματι μὲν τοῦ Πατρὸς, ἐνεργείᾳ δὲ τοῦ Υἱοῦ γενόμενον, τρίτῃ χώρᾳ τιμώμενον ὡς πρῶτον καὶ μεῖζον ἁπάντων, καὶ μόνον τοιοῦτον τοῦ Μονογενοῦς ποίημα, θεότητος καὶ δημιουργικῆς δυνάμεως ἀπολειπόμενον.

[3]) Epiph. h. 73, 16. καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον... ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ὑφεστῶτα γνωρίζοντες.

[4]) ib. n. 1. ἀφειδῶς κτίσμα αὐτὸ παντάπασιν ὁρίζονται... καὶ ἀλλότριον Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ὑπάρχον. Soz. h. e. 6, 22. κατὰ τοῦτο δὲ ἀλλήλοις συνεφέροντο οἵ τε ἀνόμοιον, καὶ ὁμοιούσιον τὸν Υἱὸν εἶναι λέγοντες· ἀμφότεροι γὰρ διακονικὸν καὶ τρίτον τῇ τάξει καὶ τῇ τιμῇ, καὶ τῇ οὐσίᾳ ἀλλοῖον τὸ Πνεῦμα ἰσχυρίζοντο.

шеніе аріанъ къ Оригену: его сочиненіями съ бо́льшимъ успѣхомъ могли пользоваться оміусіане чѣмъ аномеи. Историческія извѣстія объ отношеніи аріанъ къ Оригену весьма немногочисленны, но и они отчасти подтверждаютъ это предположеніе. На сочиненія Оригена ссылались и евноміане [1]); но Аэтій относился къ нему пренебрежительно [2]). А особенною приверженностью къ Оригену отличался умѣренный представитель аріанъ въ началѣ V в. пресвитеръ Тимоѳей, не мало содѣйствовавшій очищенію аріанскаго вѣроученія отъ грубыхъ его крайностей. Этотъ даровитый толкователь св. писанія, отличавшійся замѣчательною богословскою эрудиціею, знакомый даже съ еврейскимъ языкомъ,—„дышалъ Оригеномъ“ и постоянно ссылался на него какъ на авторитетъ въ подтвержденіе своихъ взглядовъ, такъ что для нѣкоторыхъ представлялось чрезвычайно страннымъ, какъ могъ онъ оставаться аріаниномъ при такой любви къ Оригену, который вездѣ учитъ о вѣчномъ рожденіи Сына Божія [3]).

Такое отношеніе аріанъ къ Оригену не имѣло вліянія на сужденіе о немъ замѣчательнѣйшихъ представителей православія. Для Аѳанасія Великаго Оригенъ остается древнимъ свидѣтелемъ никейской истины [4]). Для Василія Великаго и Григорія Богослова изученіе экзегетическихъ трудовъ Оригена было подготовительною школою для борьбы съ аріанами, повидимому, аномейскаго направленія. Пользуясь сочиненіями Оригена, они давали сильный отвѣтъ на возраженія аріанъ, и когда послѣдніе ссылались на Оригена, то они доказывали имъ, что они неправильно понимаютъ его вѣроученіе [5]). Но можно думать, что такого взгляда на Оригена держались не всѣ защитники никейскаго вѣроученія. То правда, что

---

[1]) Socr. h. e. 4, 26 (стр. 397 пр. 2). ὧν ἀσκηθέντες δυνατῶς ἀπήντων πρὸς τοὺς ἀρειανίζοντας, καίτοι τῶν ἀρειανῶν τὰ Ὠριγένους βιβλία εἰς μαρτυρίαν, ὡς ᾤοντο, τοῦ ἰδίου καλούντων δόγματος, αὐτοὶ ἐξήλεγχον καὶ ἐδείκνυον μὴ νοήσαντας τὴν Ὠριγένους σύνεσιν. Далѣе рѣчь объ Евноміи. Cfr. Sozom. h. e. 6, 17. τὰς Ὠριγένους δόξας, αἷς μάλιστα ἐπηρείδοντο (аріане).

[2]) Socr. h. e. 2, 35. ὁ Ἀέτιος... πολλὰ χαίρειν φράσας [= prorsus aspernaretur] τοῖς περὶ Κλήμεντα, καὶ Ἀφρικανὸν, καὶ Ὠριγένην.

[3]) Socr. h. e. 7, 6. Τιμόθεος δὲ τὸν Ὠριγένην ἀνέπνευεν... πανταχοῦ τε τὸν Ὠριγένην ἐκάλει, ὡς ἀληθῆ μάρτυρα τῶν ὑπ' αὐτῷ λεγομένων.

[4]) Стр. 270 пр. 2.

[5]) Выше пр. 1.

въ ученіи Оригена было немало такихъ элементовъ, которыми было легко воспользоваться противъ аріанъ; таково ученіе о вѣчномъ рожденіи Слова, Его тѣснѣйшемъ отношеніи къ Отцу, и даже самое воззрѣніе на Премудрость какъ сотворенную, далекое отъ того смысла, который придавали этому названію аріане. Но, съ другой стороны, въ системѣ Оригена было много пунктовъ, видимо благопріятныхъ для аріанъ, и тотъ изъ православныхъ, кто хотѣлъ пользоваться Оригеномъ, долженъ былъ начать съ защиты его съ этой стороны противъ аріанскихъ нападеній, результатомъ которой могло быть лишь выясненіе того, что онъ учитъ не такъ, какъ аріане, но и не вполнѣ такъ, какъ отцы никейскаго собора. Поэтому для многихъ изъ защитниковъ православія было важнѣе отклонить авторитетъ Оригена въ спорныхъ между ними и аріанами вопросахъ, чѣмъ воспользоваться нѣкоторыми его данными. Впрочемъ и тѣ изъ православныхъ, которые пользовались Оригеномъ, были далеки отъ того, чтобы защищать его ученіе о Троицѣ во всѣхъ частностяхъ. Такъ св. Аѳанасій отнюдь не скрываетъ того, что въ сочиненіяхъ Оригена есть мѣста благопріятствующія аріанамъ: онъ только полагаетъ, что эти послѣднія не выражаютъ истиннаго воззрѣнія самого Оригена, что въ нихъ онъ говоритъ съ точки зрѣнія своихъ противниковъ, что наконецъ въ нихъ слѣдуетъ видѣть только полемическіе опыты, а не догматическое ученіе Оригена. Столь же мало игнорировалъ неправильныя мнѣнія Оригена и Василій Великій, признавшій его понятія о Св. Духѣ несовсѣмъ здравыми [1]). Евстаѳій антіохійскій, Маркеллъ анкирскій и Аполлинарій лаодикійскій, ревностные борцы противъ аріанъ, извѣстны какъ полемисты противъ Оригена; правда, они направляли свои возраженія не противъ его ученія св. Троицѣ, [2]) но трудно ожидать, чтобы они относились вполнѣ благопріятно къ нему въ своихъ спорахъ съ аріанами, и, можетъ быть, не лишенъ значенія и тотъ фактъ, что Аѳанасій В. просто ссылается на Оригена какъ на свидѣтеля истины, а знаменитый Дидимъ александрійскій († 394) долженъ былъ уже писать апологетическія схоліи къ сочиненію „о началахъ“ [3]).

[1]) Стр. 375 пр. 1.

[2]) Cfr. Socr. h. e. 6, 13.

[3]) Socr. h. e. 4, 25; ср. стр. 153 пр. 2.

Такимъ образомъ, слава Оригена начинаетъ омрачаться въ самый періодъ борьбы съ аріанствомъ. Въ послѣдующую эпоху это положеніе не измѣняется къ лучшему. Окончаніе практической борьбы съ аріанами не привело за собою умѣреннаго и безпристрастнаго отношенія къ Оригену; напротивъ прямыя послѣдствія ея, осложнившись нѣкоторыми посторонними обстоятельствами, возбудили сильное движеніе противъ Оригена.

Въ исторіи богословія аріанскія споры имѣли высоко важное значеніе. Болѣе чѣмъ полувѣковая борьба съ различными аріанскими фракціями поддерживала богословствующую мысль въ самомъ напряженномъ состояніи. Ея усиленная дѣятельность дала столь важные результаты, что эту эпоху можно считать завершительнымъ моментомъ въ исторіи догмата о св. Троицѣ: существенныя его стороны выяснились съ удовлетворительною полнотою и выражены въ точныхъ формулахъ, какъ неизмѣнныхъ границахъ, въ которыхъ должно держаться послѣдующее развитіе богословской мысли. Чрезъ это внѣшній характеръ богословствованія значительно измѣнился: колеблющіяся, неопредѣленныя выраженія богослововъ доникейской эпохи уступили мѣсто языку твердому и ясному. Генерація богослововъ, смѣнившая дѣятелей никейской эпохи, самою исторіею поставлена была на высшемъ фазисѣ развитія догматики, чѣмъ тотъ, котораго Оригенъ былъ блестящимъ представителемъ: ученіе послѣдняго о Троицѣ для нихъ утратило свое жизненно-практическое значеніе; возвращаться къ ступени уже пережитой отъ высшей формы воззрѣнія отцевъ IV в., во всякомъ случаѣ болѣе понятной для богослововъ V в., чѣмъ та, которой Оригенъ держался,—не было никакихъ побужденій. Такимъ образомъ въ силу простаго теченія историческихъ событій такое свѣтило прошедшаго, какъ Оригенъ, должно было померкнуть предъ величественными и еще болѣе свѣтлыми образами отцевъ IV в.; это случилось бы даже и въ томъ случаѣ, еслибы воззрѣніе Оригена по своему содержанію было во всемъ тождественно съ ученіемъ отцевъ никейской эпохи, еслибы это послѣднее ничѣмъ отъ него не разнилось, кромѣ высшаго развитія формы и большаго освѣщенія содержанія догмата.

Не такъ было на самомъ дѣлѣ. Оригенизмъ очевидно имѣлъ не мало пунктовъ соприкосновенія съ аріанствомъ—и не по фразѣ только, но и по самому смыслу, и это сдѣлало еще болѣе рѣзкою ту границу, которая отдѣляла Оригена отъ послѣдующихъ богословъ. Есть сторона, по которой аріанство стоитъ въ такомъ же отношеніи къ оригенизму, какъ и ученіе отцевъ никейскаго періода: это—опредѣленность богословскихъ понятій аріанской догматики въ противоположность нерѣшительному языку Оригена, и этою стороною аріанство особенно неблагопріятно повліяло на судьбу догматики Оригена. Предъ сознаніемъ богословъ V в. оно стояло какъ фактъ еще слишкомъ живой, еще далеко не отшедшій въ область историческаго прошедшаго и такъ недавно полный грознаго значенія, чтобы для многихъ изъ нихъ было по силамъ объективное отношеніе къ ученію Оригена: большинство вѣроятно могло смотрѣть на него только сквозь призму аріанства, подставляя опредѣленныя и ясныя понятія аріанскихъ системъ на мѣсто сродныхъ, но далеко не тождественныхъ по смыслу выраженій Оригена. Это было въ сущности не изученіе воззрѣнія Оригена, а отождествленіе его съ готовыми данными аріанской доктрины, и эта тѣнь, которую призракъ аріанства набасывалъ на ученіе Оригена о св. Троицѣ, имѣла роковое значеніе для всей его системы и для славы его имени. Подтвержденіемъ этому служитъ исторія оригенистическихъ споровъ.

Первый фазисъ этихъ споровъ начался въ 394 г. въ Палестинѣ и закончился въ 404 г. низложеніемъ св. Іоанна Златоуста. Дѣйствующими лицами въ этой исторіи были въ качествѣ сторонниковъ Оригена Іоаннъ, епископъ іерусалимскій, Руфинъ и нитрійскіе монахи, а противниками оригенистовъ—Епифаній кипрскій, Іеронимъ, Θеофилъ александрійскій и скитскіе монахи.

Епифаній кипрскій былъ всю жизнь свою искреннимъ противникомъ Оригена, въ которомъ онъ видѣлъ предшественника Арія. Во главѣ догматическихъ заблужденій Оригена Епифаній ставитъ ученіе, что Сынъ не видитъ Отца и Св. Духъ не видитъ Сына, что и Сынъ и Св. Духъ—твари и не единосущны Отцу. Затѣмъ слѣдуетъ изложеніе антропологическихъ и эсхатологическихъ воззрѣній Оригена. При этомъ обращаетъ на себя вниманіе тотъ

знаменательный фактъ, что опроверженію первыхъ заблужденій Оригена, относящихся къ ученію его о св. Троицѣ, Епифаній даетъ лишь нѣсколько страницъ въ своемъ сочиненіи, напротивъ антропологію и эсхатологію его опровергаетъ со всею подробностію [1]).

Іеронимъ, прежде почитатель Оригена, примкнулъ впослѣдствіи къ его противникамъ и велъ полемику противъ Іоанна іерусалимскаго и Руфина со всѣмъ жаромъ новообращеннаго. По его мнѣнію, Оригенъ есть отецъ аріанства и вмѣстѣ съ Аріемъ осужденъ на никейскомъ вселенскомъ соборѣ. Что отцы собора не произнесли формальнаго осужденія противъ него и даже не упомянули его имени, это, по мнѣнію Іеронима, нисколько не измѣняетъ существа дѣла: отцы собора осудили конечно Арія, но вмѣстѣ съ нимъ и всѣхъ тѣхъ, кто думаетъ, что Сынъ не изъ существа Отца; приговоръ произнесенъ надъ аріанствомъ, но implicite и надъ его источникомъ, ученіемъ Оригена. Думать иначе значитъ предполагать, что никейскіе отцы не осуждали ни маркіонитовъ, ни валентиніанъ, ни манихеевъ, потому что формально и объ этихъ ересяхъ не было упомянуто на этомъ соборѣ [2]). Во главѣ заблужденій Оригена Іеронимъ ставитъ то, что „онъ худо мыслилъ о Сынѣ, еще хуже о Св. Духѣ“, и затѣмъ указываетъ на его антропологическія и эсхатологическія воззрѣнія, равно какъ и на то, что неумѣреннымъ пользованіемъ аллегорическимъ методомъ въ объясненіи писанія онъ ослабляетъ историческую достовѣрность передаваемыхъ тамъ событій [3]). Заслуживаетъ вниманія то, что и Іеронимъ,

---

[1]) Epiph. h. 64. См. стр. 163 пр. 5; стр. 215 пр. 1; стр. 219 пр. 2. Ученіе Оригена разсматривается въ 69 главахъ (nn. 4—72; col. 1065—1198); разборъ заблужденій относительно догмата о св. Троицѣ занимаетъ лишь 6 главъ (4—9; col. 1075—1086).

[2]) Hier. ep. 84 (65) n. 4. «quomodo, inquit, damnabimus, quos synodus nicaena non tetigit? «Quae enim damnavit Arium, damnasset utique et Origenem... Quanquam latenter Origenem fontem Arii percusserunt.

[3]) Hieron. ep. 84 (65) ad Pamm. et Oc. n. 7. «dicite eum male sensisse de Filio, pejus de Spiritu s. (ср. стр. 160 пр. 2); b) что онъ проповѣдовалъ нечестивое мнѣніе о паденіи душъ съ неба; c) что онъ на словахъ только признавалъ воскресеніе плоти, на самомъ же дѣлѣ отвергалъ его; d) что онъ полагалъ, что спустя много вѣковъ послѣдуетъ возстановленіе всѣхъ въ одно состояніе, такъ что Гавріилъ будетъ то же, что діаволъ, Павелъ—то же, что Каіафа». Въ lib. c. Joann. hieros. n. 7 Іеро-

подобно Епифанію, ставитъ на первомъ планѣ ученіе Оригена о св. Троицѣ, но говоритъ о немъ съ истинно лаконическою краткостію: невидно ни малѣйшей попытки выяснить хотя сколько нибудь различіе воззрѣній Оригена отъ аріанскихъ; не вдаваясь ни въ какія дальнѣйшія разсужденія, Іеронимъ отождествляетъ тѣ и другія. Напротивъ онъ становится щедрымъ на детали, когда переходитъ къ другимъ заблужденіямъ Оригена; изложеніе ихъ у Іеронима имѣетъ видъ довольно цѣльный; самое нападеніе на аллегорическій методъ сдѣлано съ той стороны, которою онъ соприкасается съ антропологіею Оригена, и въ прямомъ интересѣ выясненія этой послѣдней: въ самомъ дѣлѣ, только при помощи такихъ аллегорій Оригенъ и могъ хотя отчасти согласить свое воззрѣніе съ христіанскимъ, а его эсхатологія составляетъ логическій выводъ изъ антропологіи.

Ѳеофилъ александрійскій примкнулъ къ противооригенистическому движенію по мотивамъ совершенно постороннимъ для вопроса объ ученіи Оригена. Обладая пониманіемъ слишкомъ тонкимъ для того, чтобы не чувствовать, что сочиненія Оригена представляютъ такой роскошный лугъ, на которомъ, если встрѣчаются и тернія, то много и прекрасныхъ цвѣтовъ [1]),—Ѳеофилъ былъ наименѣе искрен-

---

нимъ перечисляетъ слѣдующія восемь заблужденій Оригена: а) онъ училъ, что Сынъ не можетъ видѣть Отца, равно какъ ни Духъ Сына (стр. 167 пр. 3); б) что души заключены въ тѣлахъ какъ въ темницѣ, а прежде чѣмъ человѣкъ жилъ въ раю, онѣ обитали съ небесными силами; в) что діаволъ и демоны нѣкогда принесутъ покаяніе и наконецъ воцарятся со святыми; г) что подъ кожаными одеждами онъ разумѣетъ человѣческія тѣла, которыми Адамъ и Ева облечены были по грѣхопаденіи и изгнаніи изъ рая; д) что онъ самымъ открытымъ образомъ отрицаетъ воскресеніе плоти и тѣлеснаго организма и различіе половъ; е) что въ толкованіи рая онъ допускаетъ такъ много аллегорическаго, что подрываетъ историческую достовѣрность повѣствованія: подъ деревами онъ разумѣетъ ангеловъ, подъ рѣками — небесныя силы; ж) что подъ водою надъ твердію онъ разумѣетъ святыя горнія силы, а подъ водою на землѣ и подъ землею—темныя демоническія (стр. 374 пр.); з) что онъ утверждаетъ, что человѣкъ по паденіи совершенно утратилъ тотъ образъ и подобіе Божіе, по которому онъ созданъ.

[1]) Socr. h. e. 6, 17. Это сравненіе употребилъ самъ Ѳеофилъ, когда узнали, что онъ уже послѣ низверженія Златоуста читаетъ сочиненія Оригена, которыя онъ самъ же осудилъ прежде. О поводѣ, по которому Ѳеофилъ присталъ къ противооригенистамъ, см. Socr. h. e. 6, 7. Sozom. h. e. 8, 11. 12.

нимъ противооригенистомъ, но, не смотря на это или, можетъ быть, и поэтому, съ особенною энергіею дѣйствовалъ противъ сочиненій Оригена. Послѣдовательно въ трехъ пасхальныхъ посланіяхъ онъ предостерегалъ христіанскій міръ отъ увлеченія взглядами Оригена, этой гидры ересей,—этого экзегета, своими аллегоріями затемнившаго и извратившаго буквальный смыслъ св. писанія. Между многими заблужденіями Оригена въ первомъ посланіи Ѳеофилъ указываетъ и на то, что, по его мнѣнію, слѣдуетъ молиться только Отцу, но не Сыну, а во второмъ,—что Св. Духъ не воздѣйствуетъ на существа неразумныя; но ни то ни другое заблужденіе на первый планъ не ставится. Съ особенною подробностію Ѳеофилъ говоритъ объ антропологическихъ взглядахъ Оригена и вытекающихъ изъ нихъ христологическихъ и эсхатологическихъ [1]). Въ третьемъ посланіи говорится исключительно о происхожденіи тѣлъ по Оригену.

Особенно враждебно настроена была противъ Оригена одна часть египетскаго монашества, скитскіе монахи [2]), которые готовы были грубою силою дѣйствовать противъ всего, что́ называется оригенистическимъ. Слѣдуетъ замѣтить однако, что сочиненія Оригена были ненавистны имъ не потому, что въ нихъ содержатся

---

[1]) Пасхальныя посланія Ѳеофила см. въ Hieron. ep. 96 (an. 401) 98 (an. 402) et 100 (an. 404). Въ первомъ посланіи перечисляются слѣдующія заблужденія Оригена: а) Христосъ не вѣчно будетъ царствовать; б) діаволъ нѣкогда будетъ возстановленъ въ своемъ достоинствѣ; в) души могутъ неоднократно вселяться въ тѣла; г) Христосъ нѣкогда будетъ распятъ для искупленія демоновъ; д) Сыну не должно молиться; е) магія не есть зло. Во второмъ посланіи: а) тѣла созданы вслѣдствіе паденія душъ; б) чины ангеловъ возникли вслѣдствіе нравственнаго ослабленія нѣкоторыхъ изъ нихъ; в) Св. Духъ не воздѣйствуетъ на то, что́ не одарено разумомъ; г) души суть охладѣвшіе духи; д) человѣческая душа Христа истощила себя и воплотилась, а не Сынъ Божій; е) она столь же тѣсно соединена съ Сыномъ, какъ Сынъ съ Отцемъ; ж) Богъ создалъ столько тварей, сколькими могъ управлять.

[2]) Ср. Halloix, Origenes defensus. Leodii. 1648. p. 335. Huet., Origen. l. 2, 3, 18. (Migne. t. 17 col. 1109). Schaff, KG. S. 989. Нерасположеніе скитскихъ монаховъ къ Оригену было, можно сказать, наслѣдственное: одинъ благочестивый авва, Пахомій, считалъ Оригена предтечею не только аріанства, но даже мелетіанскаго раскола,—и завѣщалъ своимъ ученикамъ не читать сочиненій Оригена. Самъ онъ, нашедши какое-то его сочиненіе, немедленно бросилъ его въ воду. «Если бы я не зналъ,—говорилъ Пахомій,—что въ книгахъ Оригена употребляется имя Божіе, то сжегъ бы ихъ на огнѣ».

неправославныя представленія о св. Троицѣ, а потому, что тамъ проповѣдуется православное ученіе о Богѣ какъ чистѣйшемъ безтѣлесномъ духѣ, между тѣмъ какъ эти монахи представляли Его антропоморфически.

Что касается оригенистовъ, то невидно, чтобы и они отстаивали заблужденія Оригена въ области ученія о Троицѣ. Нитрійскіе монахи расходились съ скитскими, сколько извѣстно, только въ томъ, что признавали Бога безтѣлеснымъ. Іоаннъ іерусалимскій и не думалъ защищать мнѣнія Оригена, что Сынъ не видитъ Отца и Св. Духъ не видитъ Сына: онъ придавалъ этимъ словамъ Оригена тотъ смыслъ, что св. Троица невидима [1]). Руфинъ не держался никакихъ взглядовъ, несогласныхъ съ ученіемъ никейскаго собора, и въ своемъ исповѣданіи вѣры признался только, что онъ не имѣетъ опредѣленныхъ убѣжденій по вопросу о происхожденіи душъ; [2]) слѣдовательно, если онъ и раздѣлялъ какія нибудь мнѣнія Оригена, то именно антропологическія.

Въ этотъ періодъ спора [3]) противъ Оригена, его учениковъ и его сочиненій произнесено было осужденіе на александрійскомъ соборѣ 399 г. подъ предсѣдательствомъ Ѳеофила. Рѣшеніе собора александрійскаго было принято отцами іерусалимскаго собора и римскою церковію въ лицѣ папы Анастасія. Св. Епифаній, осудивъ на соборѣ кипрскомъ сочиненія Оригена, явился въ Константинополь, чтобы склонить къ подобному же рѣшенію и Іоанна Златоуста. Онъ соглашался вступить въ общеніе съ Златоустомъ не иначе, какъ по осужденіи послѣднимъ книгъ Оригена. Нѣкоторыхъ изъ бывшихъ въ Константинополѣ епископовъ Епифанію удалось склонить къ такому рѣшенію силою своего нравственнаго вліянія, но большинство отказалось подписать подобное опредѣленіе, а Ѳеотимъ, епископъ томскій, возразилъ Епифанію, что онъ предпочитаетъ не оскорблять памяти давно уже почившихъ въ благочестіи, что ему представляется нечестивымъ (βλάσφημον) осуждать тѣхъ, которыхъ не

---

[1]) Hieron. c. Joh. hieros. nn. 8. 9.

[2]) Rufini apologia ad Anastas. n. 6.

[3]) Mansi, concil. t. 3 p. 979 sq. Socr. h. e. 6, 7. 9. 10. 12. Soz. h. e. 8, 11. 14.

осудили отцы ихъ. Затѣмъ онъ прочиталъ одно мѣсто изъ сочиненій Оригена, которое признано было всѣми полезнымъ для церкви, а отнюдъ не заслуживающимъ осужденія. Такимъ образомъ попытка Епифанія не имѣла успѣха въ Константинополѣ; а когда туда прибылъ Ѳеофилъ и лично повелъ интригу противъ св. Златоуста, дѣло о книгахъ Оригена было совершенно забыто [1]).

Иниціатива въ осужденіи сочиненій Оригена принадлежала александрійскому собору; другіе примкнули къ его рѣшенію какъ къ совершившемуся факту; понятна, поэтому, важность вопроса объ основаніяхъ, на которыхъ постановлено отцами александрійскаго собора такое рѣшеніе. Въ посланіи собора [2]) перечисляются различныя мнѣнія Оригена, какъ напр. то, что тѣла нѣкогда обратятся въ ничто, и люди будутъ существовать какъ чистые духи; что различные чины ангеловъ не созданы такъ Богомъ, но явились вслѣдствіе большаго и меньшаго ихъ нравственнаго совершенства; что астрологія даетъ возможность предсказывать будущее; что магія, если она только существуетъ, не есть зло; что при воплощеніи Спасителя снизошла вмѣстѣ съ Нимъ и безгрѣшная человѣческая душа Его; что нѣкогда Господь претерпитъ искупительныя страданія и за злыхъ духовъ [3]). Но характерно то, что всѣ эти мнѣнія перечисляются—такъ сказать—уже послѣ того, какъ соборное рѣшеніе было составлено. „Въ присутствіи многихъ отцовъ почти изъ всего Египта,—сказано въ посланіи, — прочитаны были книги Оригена и осуждены по общему согласію. Ибо когда было прочитано изъ сочиненія „о началахъ“, что Сынъ въ сравненіи только съ нами есть истина, а въ сравненіи съ Отцемъ ложь; что, далѣе, насколько Петръ и Павелъ отличаются отъ Спасителя, настолько Спаситель меньше Отца; затѣмъ, что царство Христово нѣкогда кончится, и діаволъ, очищенный отъ всей грѣховной скверны, украсится равною честію и покорится со Христомъ,—и изъ другой книги „о молитвѣ“: „мы не должны молиться ни Сыну ни Отцу вмѣстѣ съ Сы-

---

[1]) Socr. h. e. 6, 15. Sozom. h. e. 8, 17.

[2]) Mansi, t. 3 p. 981 (стр. 228 пр.; стр. 346 пр. 1; стр. 356 пр. 1).

[3]) Sulpit. Sever. dial. 1 c. 3. l. c. ap. Bull. (col. 1327). locus ille [послѣдній пунктъ] vel maximam parabat invidiam.

номъ, но только одному Отцу“: то мы заткнули уши наши и какъ Оригена, такъ и учениковъ его осудили единогласно“. Далѣе причисляются уже приведенныя выше мнѣнія Оригена.

Догматическая сторона всего этого движенія довольно ясна. Ошибочныхъ мнѣній Оригена о св. Троицѣ не защищаетъ ни одинъ оригенистъ; противники Оригена въ своихъ полемическихъ сочиненіяхъ останавливаются преимущественно на антропологическихъ и эсхатологическихъ его взглядахъ; мало того: изъ словъ Іеронима выясняется, что именно эсхатологія Оригена, мысль о полномъ освобожденіи души отъ бремени тѣла, возбуждала самыя живыя симпатіи въ массѣ приверженцевъ оригенизма, что именно съ этой стороны онъ станозился популярнымъ [1]). Но соборное опредѣленіе произнесено главнымъ образомъ на основаніи ученія Оригена о св. Троицѣ. Слабые его пункты, которые такъ легко было истолковать въ смыслѣ чисто аріанскомъ, видимо представляли сильное и удобное оружіе для борьбы съ оригенизмомъ въ его интересующемъ массы содержаніи. Вмѣсто того, чтобы вести борьбу съ ложными основами всей антропологіи Оригена, противники оригенизма избираютъ путь болѣе простой, вѣрнѣе приводящей къ цѣли: они прибѣгаютъ къ авторитету перваго вселенскаго собора. Вмѣсто доводовъ, что извѣстный эсхатологическій выводъ Оригена ложенъ, противооригенисты предпочитаютъ болѣе понятную для массъ и потому болѣе вѣскую аргументацію: Оригенъ еретикъ, потому что его ученіе—аріанское; слѣдовательно всѣ его книги заслуживаютъ осужденія, и его антропологія ложна. При такомъ состояніи вопроса очевидно нельзя было и ожидать обстоятельнаго разбора воззрѣній Оригена въ ихъ сходствѣ и различіи отъ аріанскихъ.

Въ промежутокъ между первымъ и послѣднимъ фазисомъ противооригенистическаго движенія возбужденіе умовъ по вопросу объ Оригенѣ не прекращалось совершенно. Доказательствомъ этого служитъ появленіе пятитомнаго не дошедшаго до насъ сочиненія

---

[1]) Hier. ep. 84 (65) ad Pamm. et Oc. n. 6. qui verbo tenus resurrectionem fatentes, animo negant. Solent enim mulierculae eorum mammas tenere, ventri applaudere,... et dicere: Quid nobis prodest resurrectio, si fragile corpus resurget?

неизвѣстнаго автора въ защиту Оригена, которое читалъ еще Фотій [1]). Въ пятомъ томѣ собраны были отзывы различныхъ писателей въ пользу Оригена; четвертый томъ состоялъ изъ цитатъ изъ его собственныхъ сочиненій,—которыми авторъ доказывалъ несостоятельность нареканій на Оригена. Число этихъ обвинительныхъ пунктовъ (κεφάλαια) возрастаетъ до пятнадцати. Говорили, что Оригенъ училъ, а) что не должно молиться Сыну; б) что Онъ не просто благъ; в) что Онъ не знаетъ Отца такъ, какъ Онъ знаетъ Самъ Себя; г) что разумныя существа могутъ вселяться въ тѣла безсловесныхъ; д) что возможно переселеніе душъ; е) что душа Спасителя прежде была душею Адама; ж) что наказанія грѣшниковъ не вѣчны; з) что воскресенія плоти не будетъ; и) что магія не есть зло; і) что отъ положенія звѣздъ зависитъ ходъ событій; к) что Единородный нѣкогда перестанетъ царствовать; л) что ангелы вслѣдствіе паденія, а не для служенія другимъ, явились въ міръ; м) что Отецъ невидимъ и для Сына; н) что херувимы суть понятія (ἐπίνοιαι) Сына [1]) и о) что (Онъ, какъ) образъ Божій, въ отношеніи къ Тому, чей Онъ образъ, въ силу того, что Онъ —образъ, не есть истина. Высокая важность этого тома для нашего вопроса очевидна. Изъ пятнадцати пунктовъ по крайней мѣрѣ пять непосредственно взяты изъ ученія о Троицѣ, и видимо обвиненія составлены умѣлою рукою: такъ они не похожи на тѣ, съ которыми имѣлъ дѣло Памфилъ. Въ каждомъ изъ нихъ замѣтны специфическія черты оригенизма, схваченныя съ такою глубиною, до которой не достигали противооригенисты прежняго періода: здѣсь даже нѣтъ ссылки на то, что Оригенъ называетъ Сына Божія сотвореннымъ или служебнымъ существомъ,—обычнаго обвиненія противъ Оригена, которое теряетъ свою остроту вслѣдствіе несомнѣннаго различія въ смыслѣ этихъ словъ у Оригена и аріанъ. Вопросы о познаніи Сына, о различіи Его благости отъ благости Отца, объ отношеніи Его къ Отцу какъ образа къ истинѣ,—формулированы здѣсь такъ, какъ не ставилъ ихъ ни одинъ против-

---

[1]) Phot. cod. 117 (стр. 139 пр. 2; стр. 152 пр. 3; стр. 228 пр.; стр. 319 пр. 1).

[2]) На чемъ основано это обвиненіе, этого не могъ выяснить даже Гюэ. Orig. l. 2, 2, 5, 37 col. 892.

никъ Оригена въ полемическихъ сочиненіяхъ. Апологетическіе пріемы автора, повидимому, были научнѣе, чѣмъ пріемы Памфила: Фотій говоритъ, что его защита большею частію состоитъ не въ опроверженіи обвиненій, а въ подтвержденіи ихъ [1]), что̀ вѣроятно значитъ, что онъ не держался пріема Памфила — противъ обвиненія выставлять цитаты изъ Оригена съ противоположнымъ содержаніемъ, ни мало не выясняя, что̀ подало поводъ къ самому обвиненію,— а приводилъ и самыя мѣста, на которыхъ оно основано. Защита его, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторымъ пунктахъ, была весьма успѣшна. Общій взглядъ его на Оригена тотъ, что въ ученіи о Троицѣ онъ совершенно православенъ и лишь въ борьбѣ съ савелліанами былъ недостаточно остороженъ въ выраженіяхъ, а въ нѣкоторыхъ другихъ догматическихъ пунктахъ его сочиненія повреждены еретиками.—Фотій ставитъ выше сомнѣнія православіе самого апологета въ ученіи о Троицѣ, но онъ соглашался съ Оригеномъ въ вопросѣ о предсуществованіи душъ и пытался доказывать это воззрѣніе, равно какъ и переселеніе душъ, библейскими и святоотеческими свидѣтельствами [2]). Такимъ образомъ и этотъ оригенистъ не раздѣлялъ ошибочныхъ мнѣній Оригена о св. Троицѣ, но сочувственно относился къ его антропологіи.

Осужденіе оригенизма при императорѣ Юстиніанѣ, какъ историческій фактъ, крайне темно и не разъяснено въ своихъ подробностяхъ [3]). Признано только, что оно имѣло мѣсто не на вселенскомъ

---

[1]) Phot. cod. 117. ἡ δὲ ὑπὲρ αὐτοῦ ἀπολογία οὐκ ἔστι λύσις τῶν ἐπικλημάτων, ὡς ἐπὶ πλεῖστον, ἀλλὰ συνηγορία τῆς κατηγορίας.

[2]) Этимъ приблизительно опредѣляется terminus ad quem появленія апологіи: невѣроятно, чтобы этого свободнаго мнѣнія держался авторъ, жившій послѣ Юстиніана.

[3]) Документы, относящіеся къ этой исторіи, слѣдующіе: а) посланіе Юстиніана къ Минѣ, съ 9 анаѳематизмами противъ Оригена (Migne, s. gr. t. 86 col. 945—990); б) посланіе Юстиніана къ собору съ предложеніемъ — осудить палестинскихъ монаховъ оригенистовъ и съ изложеніемъ ихъ ученія (ib. col. 991 — 994); в) составленные на основаніи этого посланія 15 анаѳематизмовъ, неправильно приписываемые пятому вселенскому собору (Mansi, t. 9 p. 396—399); г) libellus бывшаго оригениста, епископа скиѳопольскаго Ѳеодора, данный императору ок. 553 г. съ 12 анаѳематизмами противъ Оригена, изъ которыхъ 9 буквально выписаны изъ посланія къ Минѣ, а 3 представляютъ лишь нѣкоторое сходство съ анаѳематизмами собора. Осужденіе Оригена уже Евагрій

пятомъ соборѣ 553 г., а на мѣстномъ (σύνοδος ἐνδημοῦσα) константинопольскомъ 544 г. Въ дошедшихъ до насъ памятникахъ осужденіе оригенизма дано въ двухъ формахъ: одинъ типъ представляютъ девять анаѳематизмовъ, формулированныхъ Юстиніаномъ въ его посланіи противъ Оригена, адресованномъ патріарху константинопольскому Минѣ и разосланномъ для подписи всѣмъ другимъ патріархамъ и епископамъ; нѣсколько другимъ характеромъ отличаются пятнадцать анаѳематизмовъ противъ оригенистовъ, приписываемые пятому вселенскому собору, но не принадлежащіе ему.

Въ анаѳематизмахъ соборныхъ имя Оригена не упоминается, и всѣ они направлены на его послѣдователей, палестинскихъ монаховъ [1]). Воззрѣнія, осужденныя соборомъ, представляютъ крайній выводъ изъ антропологіи и эсхатологіи Оригена и имѣютъ видъ одного законченнаго цѣлаго: предсуществованіе душъ и общее возстановленіе (ἀποκατάστασις),—таковы крайнія точки этого круга воззрѣній. Первоначально, — думали оригенисты, — была энада безплотныхъ умовъ, неразличающихся между собою ни существомъ ни энергіею, ни по своему единенію съ Богомъ Словомъ. Но пресытившись божественнымъ созерцаніемъ, эта монада обратилась къ худшему: произошло ея распаденіе на отдѣльные индивидуумы со всѣмъ

(h. e. 4, 38) приписываетъ пятому вселенскому собору; но уже Валезій (nota ad h. l.) доказываетъ, что оно произнесено ранѣе на помѣстномъ соборѣ. Cfr. Mansi, t. 9 p. 121 sq. Schaff, KG. S. 998. Изъ жизнеописанія св. Саввы, составленнаго Кирилломъ скиѳопольскимъ, видно, что православными монахами представлено было нѣсколько пунктовъ, извлеченныхъ изъ сочиненій Оригена, съ просьбою къ императору объ ихъ осужденіи (Mansi, t. 9 p. 703—708), которое и послѣдовало на соборѣ при Минѣ. Съ этимъ согласно и свидѣтельство Либерата (breviar. c. 23 l. c. ap. Mansi p. 657). Такимъ образомъ посланіе къ Минѣ было составлено на основаніи этой записки палестинскихъ монаховъ. Но Кириллъ скиѳопольскій говоритъ, что послѣ этого въ Константинополь являлась депутація съ аввою Конономъ во главѣ и представила императору записку, въ которой обличалось нечестіе оригенистовъ. Императоръ повелѣлъ разсмотрѣть ее на пятомъ вселенскомъ соборѣ. Свидѣтельство Евагрія (h. e. 4, 38) вполнѣ согласно съ этими данными. Затѣмъ и до настоящаго времени сохранилось посланіе императора къ собору и соборные анаѳематизмы противъ оригенистовъ. Такимъ образомъ оказывается, что они принадлежатъ собору, не тождественному ни съ пятымъ вселенскимъ 553 г. ни съ помѣстнымъ 544 г.

[1]) Cfr. anath. 9. ὁ παρ' αὐτοῖς λεγόμενος νοῦς, ὃν ἀσεβοῦντες λέγουσι κυρίως Χριστόν.

ихъ разнообразіемъ: явились херувимы и серафимы и всѣ чины ангеловъ; явились солнце, луна и звѣзды, эти разумныя существа высшаго порядка. Но и этимъ не кончилось распаденіе: въ нѣкоторыхъ духовныхъ существахъ огонь божественной любви охладѣлъ (ἀποψυγέντα) до такой степени, что они стали душами (ψυχαί), для которыхъ нужны тѣла болѣе грубыя; явились люди. Но и это не послѣдняя граница нравственнаго паденія; люди превращались въ демоновъ. Но въ это всеобщее паденіе не былъ вовлеченъ одинъ чистый духъ: изъ цѣлой энады только онъ одинъ сохранилъ неизмѣнно первоначальную божественную любовь и не пресытился божественнымъ созерцаніемъ; только онъ одинъ и остался умомъ. Онъ называется Христомъ и царемъ и своею творческою силою упорядочилъ уже существовавшіе элементы матеріальнаго міра. Этотъ умъ, пребывая во образѣ Божіемъ и прежде всѣхъ вѣковъ соединенный съ Богомъ Словомъ, есть Христосъ въ собственномъ смыслѣ и Богъ въ несобственномъ — вслѣдствіе своего единства съ Богомъ Словомъ, который есть Христосъ въ несобственномъ смыслѣ по Своему единству съ умомъ. Этотъ умъ - Христосъ, по своему милосердію къ человѣческому роду, въ послѣдніе дни истощилъ себя и сталъ всѣмъ для всѣхъ: онъ облекался въ различныя тѣла, носилъ различныя имена; для херувимовъ онъ становился херувимомъ, для ангеловъ ангеломъ, для людей человѣкомъ [1]). Слѣдствіемъ этого искупительнаго истощанія ума будетъ всеобщее возстановленіе. Христосъ по воскресеніи имѣлъ эѳирное и сфероидальное тѣло: таковы же будутъ и у всѣхъ тѣла. Но процессъ одухотворенія идетъ еще выше: Христосъ первый отложилъ свое матеріальное тѣло; точно также нѣкогда и всѣ отложатъ свои тѣла. Послѣдній судъ будетъ разрушеніемъ матеріальной природы; тѣла обратятся въ ничто, и всѣ станутъ чистыми духами. Но тогда всѣ, — небесныя силы, люди, самые духи злобы, — соединятся съ Богомъ Словомъ такъ же непреложно, какъ былъ соединенъ съ Нимъ умъ - Христосъ; тогда кончится раздѣленіе индивидуумовъ по именамъ и числамъ: все сольется въ нераздѣльномъ и безразличномъ единствѣ энады, въ

[1]) Ср. стр. 248 пр. 3.

единствѣ сущности, бытія, силы, вѣдѣнія. Но тогда наступитъ конецъ и царству Христову, потому что всѣ, какъ Христосъ, будутъ одесную Бога. Такимъ образомъ послѣдняя цѣль міробытія—возстановленіе того порядка, какой существовалъ въ началѣ.— Таково ученіе, осужденное отцами собора: это—искаженіе антропологіи, христологіи и эсхатологіи Оригена примѣсью какого-то полупантеистическаго элемента.

Иной характеръ имѣютъ анаѳематизмы Юстиніана. Они направлены противъ этихъ отдѣловъ ученія Оригена въ чистомъ видѣ: объ энадѣ съ отсутствіемъ всякаго признака индивидуальности нѣтъ и рѣчи; воплощается Самъ Богъ Слово, вселяясь вмѣстѣ съ человѣческою душею въ человѣческое тѣло, образовавшееся во утробѣ св. Дѣвы; возстановленіе предполагается послѣ временнаго наказанія грѣшниковъ. Сверхъ того провозглашается анаѳема мнѣнію Оригена, что сила Божія небезпредѣльна и Богъ сотворилъ столько существъ, сколько было достаточно для Его промышленія. Наконецъ анаѳема направлена прямо противъ Оригена и его нечестивыхъ догматовъ.

И все посланіе въ цѣломъ весьма замѣчательно. Взглядъ императора на Оригена самый мрачный: по его мнѣнію, воспитанный на языческихъ басняхъ, Оригенъ сознательно пытался вводить эти заблужденія въ христіанскую церковь, прикрывая ихъ для обольщенія неопытныхъ толкованіями св. писанія; онъ злонамѣренно пропагандировалъ мнѣнія языческія, манихейскія и аріанскія. „Кто, прежде всего, осмѣлился произнести хулы на св. Троицу, — сказать, что Отецъ больше Сына, Сынъ больше Св. Духа, Св. Духъ больше прочихъ духовъ; что ни Сынъ не можетъ видѣть Отца, ни Св. Духъ Сына; что Самъ Сынъ и Св. Духъ—твари; что въ отношеніи къ Отцу Сынъ то же, что мы въ отношеніи къ Сыну?... Онъ измыслилъ различныя степени во св. Троицѣ, желая чрезъ это ввести многобожіе; онъ высказалъ чудовищную мысль (τερατευόμενος), что и самая сила Божія ограниченна (περιγραπτή)“. Затѣмъ императоръ переходитъ къ изложенію антропологіи Оригена съ ея христологическими и эсхатологическими слѣдствіями и опровергаетъ эти воззрѣнія подробно, противопоставляя имъ свидѣтельства св. отцевъ.

Въ заключеніе, въ качествѣ немногихъ образцовъ многихъ и безмѣрныхъ богохульствъ (ἀμέτρων βλασφημιῶν) Оригена, приложены двадцать четыре цитата изъ книгъ „о началахъ“, и шесть изъ нихъ относятся къ ученію о св. Троицѣ. Наконецъ слѣдуютъ анаѳематизмы, изъ которыхъ ни одинъ не направленъ противъ воззрѣній Оригена изъ области этого догмата.

Смыслъ втораго и завершительнаго фазиса противооригенистическаго движенія, его чисто богословская сторона, тѣ же, что и въ концѣ IV в. Нужно было осудить антропологію Оригена съ соприкосновенными съ нею пунктами его богословія, потому что только этою стороною его системы тогда и интересовались [1]), и невозможно доказать, чтобы хотя одинъ оригенистъ того времени въ ученіи о св. Троицѣ въ тѣсномъ смыслѣ держался какихъ либо неправославныхъ взглядовъ: и оригенисты и ихъ противники въ этомъ отношеніи были одинаково вѣрными послѣдователями никейскаго собора. Собственно говоря, Юстиніанъ не имѣлъ нужды затрогивать эту сторону ученія Оригена: сама по себѣ она представляла для него такъ мало интереса, что онъ счелъ излишнимъ даже требовать анаѳемы противъ нея. И если эти мнѣнія онъ ввелъ въ кругъ своей полемики то именно потому, что они должны были дѣйствовать самымъ импонирующимъ образомъ: подробно опровергать ихъ не было нужды; достаточно было оставить ихъ безъ разъясненій, и своею внѣшностію, аріанскими оттѣнками своего содержанія, они произведутъ впечатлѣніе, гармонирующее съ мрачнымъ колоритомъ общаго воззрѣнія императора на Оригена.

Такимъ образомъ тѣневая сторона ученія Оригена о св. Тро-

---

[1]) Такъ Кириллъ скиѳопольскій прямо говоритъ, что на пятомъ вселенскомъ соборѣ преданы анаѳемѣ нечестивыя ученія о предсуществованіи душъ и о воскресеніи (Origen. l. 2, 4, 2, 14 col. 1711). Евтихій, патріархъ константинопольскій, нѣкогда самъ раздѣлялъ мнѣніе оригенистовъ о воскресеніи (Mansi, t. 9 p. 647. Huet. Orig. l. supra cit. n. 16 col. 1175). Св. Варсануфія (ок. 540 г.) одинъ братъ спрашиваетъ относительно ученія Оригена о предсуществованіи душъ и всеобщемъ возстановленіи (Migne, s. gr. t. 86 col. 892). Леонтій византійскій (ок. 600 г.) заблужденіями Оригена считаетъ его субординаціонизмъ (de sect. act. 10 n. 4. Migne, t. 86 col. 1264. ὑπόβασιν ἔλεγε τοῦ Υἱοῦ), ученіе о предсуществованіи душъ и о всеобщемъ возстановленіи, и о послѣднихъ двухъ пунктахъ говоритъ подробнѣе, нежели о первомъ.

ищѣ въ періодъ догматическихъ споровъ объ оригенизмѣ никогда не составляла религіознаго убѣжденія самихъ оригенистовъ, никогда не была разсматриваема ихъ противниками хотя бы съ нѣкоторымъ признакомъ безпристрастія, но всегда была сильнымъ оружіемъ въ рукахъ ихъ въ борьбѣ ихъ съ другими отдѣлами богословія Оригена.

Обзоръ исторіи оригенизма обыкновенно кончаютъ вопросомъ: былъ ли Оригенъ осужденъ на пятомъ вселенскомъ соборѣ? Фактъ тотъ, что одиннадцатый анаѳематизмъ этого собора читается такъ: „Если кто не анаѳематствуетъ Арія, Евномія, Македонія, Аполлинарія, Несторія, Евтихія и Оригена, съ нечестивыми ихъ сочиненіями, и всѣхъ прочихъ еретиковъ, осужденныхъ и преданныхъ анаѳемѣ святою, соборною и апостольскою церковію и вышеупомянутыми святыми четырьмя соборами, и всѣхъ подобно выше названнымъ еретикамъ мыслившихъ или мыслящихъ и до конца пребывшихъ въ собственномъ нечестіи: таковой да будетъ анаѳема“ [1]). Относительно этого анаѳематизма основательно замѣчаютъ, что имя Оригена здѣсь совершенно не на мѣстѣ—послѣ Евтихія; что вѣроятно здѣсь стояло имя Діоскора; что ни одинъ изъ четырехъ вселенскихъ соборовъ Оригена анаѳемѣ не предавалъ; что и пятый соборъ вопросомъ о немъ не задавался; что папа Григорій въ томъ посланіи, въ которомъ онъ признаетъ пятый соборъ, не произноситъ анаѳемы на Оригена [2]). Все это располагаетъ думать, что въ текстъ анаѳематизма вкралась ошибка. Но съ канонической стороны это не ведетъ къ важнымъ послѣдствіямъ: шестой и седьмой вселенскіе соборы несомнѣнно предаютъ анаѳемѣ и Оригена [3]).

Вопросъ о смыслѣ ученія Оригена о св. Троицѣ съ почвы богословскихъ споровъ перешелъ на научную. Наряду съ неблагопріятными сужденіями объ Оригенѣ высказывались и болѣе умѣренныя: насчитываютъ до двадцати пяти именъ болѣе или менѣе замѣ-

---

[1]) Mansi, t. 9 p. 384.

[2]) Halloix, Orig. def. p. 377. 373. Schaff, K. G. S. 1046.

[3]) См. дѣяніе 18 шестаго и дѣяніе 7 седьмаго вселенскаго собора.

чательныхъ богослововъ VII—XVII вв., которые были болѣе или менѣе благосклоннаго мнѣнія объ Оригенѣ [1]). Значеніе этихъ отзывовъ невысоко: въ то время, когда сочиненія Оригена не были изданы съ большею или меньшею полнотою, трудно было составить вполнѣ основательное сужденіе о немъ.

Больше значенія имѣютъ научные труды объ Оригенѣ, явившіеся около половины XVII в. Импульсъ къ разслѣдованію вопроса объ Оригенѣ дали два сочиненія: это были „annales ecclesiastici“ кардинала Цезаря Баронія (Romae. 1588 sq.) и „de theologicis dogmatibus“ іезуита Діонисія Петавія (Paris. 1644—1650). Оба эти католическіе ученые отзываются объ Оригенѣ крайне неблагопріятно; его ученіе представляется имъ совершеннымъ аріанствомъ. На защиту ученія и нравственнаго характера Оригена выступилъ литтихскій іезуитъ Петръ Галлоа (P. Halloix (Halloxius) leodiensis), издавшій въ 1648 г. свое сочиненіе „Origenes defensus“, „Защищенный Оригенъ, или жизнь, добродѣтели и ученіе Оригена адамантоваго, пресвитера, любителя Іисуса“.

Этотъ трудъ имѣетъ свое значеніе для выясненія нравственнаго характера Оригена и судьбы его ученія; но, какъ опытъ защиты ученія Оригена о св. Троицѣ, онъ не имѣетъ никакой цѣны: авторъ могъ пользоваться сочиненіями Оригена только въ латинскихъ переводахъ, и различная степень ихъ достовѣрности ускользнула отъ его вниманія. Въ своей защитѣ Оригена въ данномъ отношеніи онъ ограничивается тѣмъ, что выписываетъ шестнадцать мѣстъ изъ бесѣдъ его въ переводахъ Руфина или Іеронима съ содержаніемъ, противоположнымъ тѣмъ воззрѣніямъ, которыя приписывалъ Оригену Петавій [2]). Никакой попытки выяснить, въ какое же отношеніе должны стать эти цитаты къ тѣмъ, на которыхъ обосновалъ свое сужденіе Петавій, и почему тѣ мѣста, а не эти послѣднія, должны быть положены въ основу для оцѣнки ученія Оригена,—Галлоа не дѣлаетъ, и однако считаетъ свое положеніе настолько твердымъ, что неблагопріятные отзывы Юстиніана

---

[1]) Huet. Orig. l. 2, 4, 3, 18—21 col. 1177—1182.

[2]) Нѣкоторыя изъ этихъ мѣстъ см. на стр. 175. 176. 178.

объ ученіи Оригена о св. Троицѣ, основанные на буквѣ текста книгъ „о началахъ“, безъ всякихъ разсужденій называетъ лживыми (mendacia).

Въ 1679 г. вышли въ свѣтъ „Origeniana“ Петра Даніеля Гюэ, епископа авраншскаго (P. D. Huetius abrincensis), знаменитаго издателя греческаго текста экзегетическихъ сочиненій Оригена. Въ этой замѣчательной монографіи подробно обслѣдованы жизнь Оригена, его ученіе и судьба его и его сочиненія. Въ отдѣлѣ, посвященномъ ученію Оригена о Троицѣ, Гюэ касается только спорныхъ пунктовъ и, не вдаваясь въ широкія обобщенія, съ глубокою эрудиціею собираетъ какъ изъ сочиненій Оригена, такъ и изъ другихъ писателей, все, что̀ могло разъяснить буквальный смыслъ даннаго̀ мѣста. Взглядъ Гюэ на ученіе Оригена—умѣренный: не оправдывая его на всѣхъ пунктахъ, признавая, что, по его воззрѣнію въ различіи Ипостасей св. Троицы содержится и нѣкоторое различіе существа Ихъ, что онъ представлялъ Сына меньшимъ Отца не въ смыслѣ только одной зависимости отъ Него, но и въ смыслѣ ограниченія благости и вѣдѣнія Сына, онъ доказываетъ, что эти взгляды Оригена не имѣютъ аріанскаго смысла, что онъ напр. не считаетъ Сына сотвореннымъ, что нѣкоторыя субординатическія представленія общи у Оригена съ другими писателями.

Это умѣренное сужденіе не удовлетворило послѣдующихъ ученыхъ, и они примкнули къ точкѣ зрѣнія Галлоа. Георгій Булль (Bullus), англиканскій священникъ и впослѣдствіи епископъ сэнтъ-дэвидскій, въ своей „защитѣ никейской вѣры“ (Defensio fidei nicaenae. Oxf. 1865) доказываетъ, что Оригенъ мыслитъ о св. Троицѣ вполнѣ согласно съ ученіемъ отцевъ никейскаго собора. Пріемы Булля научнѣе, чѣмъ у Галлоа; онъ уже не считаетъ возможнымъ основывать сужденіе на латинскихъ переводахъ, а избираетъ въ качествѣ нормы воззрѣній Оригена его книги противъ Цельса, какъ такое сочиненіе, которое свободно отъ подозрѣнія въ какой либо преднамѣренной порчѣ. Вслѣдствіе такого выбора значительная часть мѣстъ, набрасывающихъ тѣнь на ученіе Оригена, не вошла въ обзоръ Булля. Онъ коснулся нѣкоторыхъ замѣчаній Гюэ, но

другія оставилъ безъ разсмотрѣнія. Такъ напр. онъ ничего не говоритъ по вопросу о вѣдѣніи Сына. Въ разсматриваемыхъ имъ мѣстахъ онъ всякою чертою, которая показываетъ, что воззрѣніе Оригена было возвышенно, пользуется какъ доказательствомъ, что онъ признавалъ Сына совершенно равнымъ Отцу, а тамъ, гдѣ обнаруживается субординаціонизмъ Оригена, Булль видитъ только зависимость Сына отъ Отца по ипостаси.—Наконецъ въ сочиненіи „о божествѣ Христа“ (De divinitate Christi) бенедиктинца Пруденція Марана (въ первой половинѣ XVIII в.) апологетическая тенденція доходитъ до своего крайняго предѣла. Въ своихъ замѣчаніяхъ противъ Гюэ Маранъ разбираетъ подробное каждое спорное мѣсто и защищаетъ Оригена на всѣхъ пунктахъ.

Разсмотримъ нѣкоторыя изслѣдованія объ ученіи Оригена, появившіяся въ настоящемъ столѣтіи.

Неандеръ. Общая исторія христіанской религіи и церкви (August Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Hamburg. 1828). Въ сжатомъ очеркѣ Неандера сгруппированы лишь важнѣйшіе моменты ученія Оригена о Словѣ. Субординатическое различіе между Отцемъ и Сыномъ въ системѣ Оригена Неандеръ принимаетъ какъ данное, унаслѣдованное отъ неоплатонической философіи и усиленное подъ вліяніемъ монархіанства. Изслѣдованіемъ исходнаго пункта этого субординаціонизма Неандеръ не задается. Сынъ есть посредникъ между абсолютнымъ Богомъ и обожествляемыми существами. Въ необходимости объективнаго бытія истины дана и логическая необходимость бытія Слова. Оно рождается вѣчно и не во времени, потому что Богъ выше времени, не изъ существа Отца, но по Его волѣ. Это представленіе усвоено Оригеномъ для избѣжанія эманатизма. Неоплатоническая стихія системы Оригена, безконечное превосходство сущаго (ὄν) надъ умомъ (νοῦς),—предрѣшила его отношеніе къ ученію о единосущіи Отца и Сына: для противоположности монархіанамъ достаточно ипостаснаго различія между Отцемъ и Сыномъ при единствѣ Ихъ существа, и Оригену небезъизвѣстно такое рѣшеніе этого вопроса [1]), но вся внутренняя связь его системы, представленіе о несравни-

[1]) Неандеръ ссылается на in Joh. t. 10, 21 (см. стр. 262 пр. 1).

мости абсолютнаго Бога ни съ кѣмъ другимъ, приводитъ Оригена къ мысли, что Отецъ и Сынъ различны и по существу Своему, и мнѣніе, что молиться должно только Отцу, есть лишь практическій выводъ изъ нея.

Томазіусъ. Оригенъ. Къ исторіи догматовъ. (G. Thomasius, Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte. Nürnberg. 1837). Томазіусъ далъ самое подробное сравненіе ученія Оригена съ неоплатоническою философіею, и это не осталось безслѣднымъ для его изложенія. Весьма важный моментъ въ различіи Отца и Сына, безусловная простота и единство перваго и идеальная множественность втораго, полагается Томазіусомъ въ основу отношенія между Ними: бытіе Сына необходимо предполагается самымъ единствомъ Отца, который, какъ Богъ живый, мыслимъ только какъ открывающійся; такимъ образомъ въ Сынѣ раскрывается вся полнота божества Отца: Онъ—Богъ только чрезъ Сына [1]). Столь же тѣсно соотношеніе между Отцемъ и Сыномъ и по другому Ихъ опредѣленію: Богъ есть чистѣйшій духъ, и Его жизнь есть чистое мышленіе, а Сынъ есть Его ипостасная Премудрость, система Его представленій. Такимъ образомъ отношеніе между Отцемъ и Сыномъ существенное, и Оригенъ признаетъ Ихъ единосущными, и если онъ отрицаетъ рожденіе Сына изъ существа Отца, то лишь для того, чтобы отклонить всякое чувственное представленіе. Съ этою цѣлію вводится уподобленіе рожденія Сына происхожденію воли отъ ума, притомъ такъ, что Сынъ мыслится какъ сама объективирующаяся воля Отца, и это сравненіе дополняется существеннымъ отношеніемъ сіянія въ свѣту. Если Оригенъ и допускаетъ, что рожденіе, какъ и твореніе, есть актъ всемогущей воли Отца, то лишь въ томъ смыслѣ, что Богъ раждаетъ Сына не вслѣдствіе физической, принудительной необходимости. Въ рожденіи Сына данъ признакъ и Его полнаго единства съ Отцемъ и Его подчиненія Отцу. Сынъ есть Богъ отъ Бога, Онъ истинно божественнаго существа, и Его зависимость отъ Отца есть единственный пунктъ сближенія Его съ сотворенными существами и вмѣстѣ единственный моментъ превосходства надъ Нимъ Отца.

[1]) S. 110. Denn Vater ist Gott nur durch den Sohn.

Разность между изложеніемъ Неандера и Томазіуса видна съ перваго взгляда: у перваго слабо раскрыто именно единство Отца и Сына, и подчиненіе Сына представляется какъ существенное и вмѣстѣ какъ основная мысль системы Оригена; по Томазіусу, напротивъ, въ ней преобладаютъ элементы, устанавливающіе единство Отца и Сына, и субординаціонизмъ, который впрочемъ имѣетъ въ ней лишь второстепенное значеніе, является только ипостаснымъ. Но Томазіусъ самъ признается, что его изложеніе нѣсколько односторонне, что изъ него устранены тѣ данныя, которыя не согласны съ основною стихіею системы Оригена, какъ напр. его мнѣнія, что только Отецъ благъ просто и въ собственномъ смыслѣ; что Онъ есть первосвѣтъ, который выше истиннаго свѣта; что Онъ выше самой истины; что Его самосознаніе чище и превосходнѣе познанія о Немъ Сына. „Всѣ попытки защитниковъ Оригена—устранить очевидное разногласіе этихъ мѣстъ съ другими его воззрѣніями являются изысканными и натянутыми (gezwungen). Мы должны, такимъ образомъ, признать тотъ фактъ, что Оригенъ здѣсь противорѣчитъ самому себѣ, и это противорѣчіе имѣетъ свое основаніе въ недостаточности его воззрѣнія на отношеніе между Отцемъ и Сыномъ: представляя перваго исключительно какъ абсолютное, для себя (für sich) сущее, втораго какъ производное, перваго какъ первообразъ, втораго какъ отображеніе, Оригенъ легко могъ дойти до того, что сталъ признавать Сына меньшимъ во всѣхъ отношеніяхъ“ [1]). Въ этихъ словахъ Томазіусъ даетъ средство для правильной оцѣнки того направленія, которому онъ слѣдовалъ въ изложеніи доктрины Оригена: очевидно не можетъ имѣть высокой логической цѣнности тотъ синтезъ, для выполненія котораго необходимо устранить такъ много подробностей. Съ другой стороны, эти слова интересны какъ авторитетное признаніе, до какой степени непокоренъ тотъ матеріалъ, изъ котораго слагается ученіе Оригена, если для его упорядоченія приходится переносить вопросъ съ логической почвы на психологическую.

Бауръ. Христіанское ученіе о Троицѣ и вочеловѣченіи въ его

[1]) S. 283. 284. in jeder Beziehung als geringer.

историческомъ развитіи. (Ferd. Christ. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen. 1841 Bd. I). По мнѣнію Баура, ученіе Оригена о Троицѣ полно неразрѣшимыхъ противорѣчій, не ограничивающихъ, но уничтожающихъ другъ друга. Съ одной стороны, къ Сыну прилагаются такія абсолютныя опредѣленія, какъ Αὐτολόγος, Αὐτοσοφία, которыя мыслимы въ Немъ лишь подъ условіемъ Его ипостаснаго тождества съ Отцемъ; съ другой стороны, главною задачею Оригена было удержать ипостасное различіе между Ними, которое, по его воззрѣнію, можетъ быть дано только вмѣстѣ съ подчиненіемъ Сына Отцу. Отсюда беретъ свое начало тотъ порядокъ мыслей, который завершается положеніемъ, что Отецъ выше премудрости, которое лишаетъ понятія Αὐτολόγος, Αὐτοσοφία, ихъ абсолютнаго смысла. Далѣе, обосновывая бытіе Сына въ существѣ Отца, Оригенъ дѣлаетъ тотъ выводъ, что Сынъ рожденъ отъ вѣчности; но выясняя образъ происхожденія Его отъ Отца, для устраненія эманатическихъ представленій Оригенъ обращается къ идеѣ о рожденіи по волѣ Отца, но наряду съ этимъ представленіемъ допускаетъ и несвободное отъ эманатизма сравненіе акта рожденія съ происхожденіемъ сіянія отъ свѣта и даже самую волю разсматриваетъ какъ эманацію изъ существа Отца. Здѣсь, повидимому, высказана глубокая мысль, что имманентное отношеніе Отца и Сына основывается на томъ, что Богъ различаетъ Себя какъ хотящаго отъ Самого Себя. Но такъ какъ нѣтъ твердыхъ основаній для того, чтобы утверждать, что такое представленіе о волѣ для Оригена значитъ больше, чѣмъ простое сравненіе: то въ идеѣ рожденія по волѣ со всею ясностію выступаетъ тотъ оттѣнокъ, что воля есть причина бытія Сына. А въ такомъ случаѣ непонятно, почему рожденіе Сына должно быть вѣчнымъ. Такимъ образомъ и этотъ единственный цѣнный пунктъ въ богословіи Оригена не имѣетъ вполнѣ твердыхъ основаній.

Придти къ такому заключенію можно не иначе, какъ устранивъ всякое соотношеніе между разсматриваемыми воззрѣніями Оригена. Въ дѣйствительности ни одна изъ выставленныхъ Бауромъ противоположностей не имѣетъ того остраго характера, который

имъ приписывается. Такъ опредѣленіе Сына какъ Αὐτολόγος, придавая Ему значеніе источника, вмѣстѣ съ тѣмъ обозначаетъ Его какъ особую ипостась, потому что, по Оригену, Самъ Отецъ выше Слова и потому не есть Слово. Выраженіе: Сынъ родился по волѣ Отца—столь рѣдко встрѣчается у Оригена, что не можетъ поколебать органически слившагося со всею его системою ученія о вѣчности Слова, и притомъ чрезъ посредство представленія о происхожденіи воли отъ ума ставится въ слишкомъ тѣсную связь съ отношеніемъ сіянія къ свѣту, чтобы можно было думать, что подъ этими формами скрываются мысли столь различнаго порядка. Всѣ симпатіи Баура направлены впрочемъ на другой, только предполагаемый пунктъ ученія Оригена, самое слабое мѣсто въ цѣлой системѣ и вмѣстѣ, по мнѣнію Баура, самое глубокое воззрѣніе. Онъ полагаетъ, что Оригенъ не можетъ съ логическою послѣдовательностью выдержать различія между Сыномъ и міромъ, что послѣдній долженъ стать на мѣсто перваго; а при томъ высокомъ значеніи, какое приписывалъ конечному Оригенъ, полагавшій, что и Самъ Богъ небезграниченъ—иначе Онъ былъ бы не познаваемъ для Самого Себя — имманентное отношеніе абсолютнаго Бога къ конечному міру становится необходимымъ условіемъ божественнаго самосознанія. Этотъ гегельянскій комментарій на ученіе Оригена не имѣетъ въ немъ сколько нибудь твердаго пункта опоры. Мысль о развитіи самосознанія чрезъ различеніе себя отъ противоположнаго чужда эпохѣ Оригена; притомъ же, если Богъ, по Оригену, конкретенъ, то нѣтъ никакой нужды, чтобы этимъ отличнымъ отъ Него объектомъ былъ конечный, ограниченный міръ: для выясненія божественнаго самосознанія даже съ этой точки зрѣнія достаточно одушевленной ипостасной Премудрости, Сына.

Мейеръ. Ученіе о Троицѣ въ его историческомъ развитіи (Georg August Meier. Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwickelung. Hamburg und Gotha. 1844. Bd. I). Смыслъ ученія Оригена о Троицѣ, по Мейеру, заключается въ упорядоченіи и отчасти въ устраненіи инородныхъ элементовъ, которыхъ еще много въ его системѣ. Онъ сдѣлалъ попытку идти въ развитіи своей системы отъ даннаго въ христіанскомъ сознаніи. Вѣрующій

сознаетъ себя существующимъ, разумнымъ и освящаемымъ въ церкви: Оригенъ, слѣдуя въ данномъ случаѣ методу западныхъ христіанскихъ мыслителей, ищетъ объективнаго основанія для этого факта религіознаго сознанія въ бытіи трехъ ипостасей, Отца, Сына и Св. Духа. Различіе между Ними Оригенъ выдерживаетъ твердо, хотя и въ субординаціонистическомъ смыслѣ, и раскрываетъ ученіе о трехъ сферахъ специфической дѣятельности каждаго изъ Лицъ. Но не вполнѣ освободившись отъ остатковъ языческой философіи, Оригенъ не могъ достигнуть результата совершенно удовлетворительнаго: самый исходный пунктъ воззрѣнія Оригенъ понимаетъ не въ чисто христіанскомъ смыслѣ, такъ что Сынъ является не столько Богомъ Спасителемъ, сколько посредникомъ въ сообщеніи истины. Еще сильнѣе эти инородные элементы заявляютъ себя тѣмъ, что отклоняютъ мысль Оригена на путь, проложенный философіею, которая отправлялась отъ абстрактнаго къ частному. Вслѣдствіе этого въ ученіи Оригена о Троицѣ можно наблюдать два метода воззрѣнія: въ одномъ случаѣ мысль отправляется отъ понятія о Богѣ въ Самомъ Себѣ, въ другомъ отъ понятія отношенія Его къ міру. Въ первомъ случаѣ Богъ есть Сущее, Сынъ—Логосъ. Но и бытіе и мышленіе — предикаты одного божественнаго существа, и потому лишь съ усиліемъ Оригенъ удерживаетъ ипостасное различіе Сына. При этой точкѣ зрѣнія Сынъ мыслится какъ Слово, Премудрость, жизнь,—неотъемлемыя опредѣленія существа Отца,—и потому рожденіе Сына вѣчно и непрерывно. Во второмъ случаѣ ипостасное различіе является во всей силѣ: Богъ—не единичное свойство божественной природы, но вся полнота ея, и Сынъ—посредникъ между Богомъ и міромъ. Различіе Сына отъ Отца дано тѣмъ полнѣе, что въ противоположность эманатическимъ представленіямъ Оригенъ отрицаетъ рожденіе изъ существа и замѣняетъ его понятіемъ объ исхожденіи воли отъ ума.—Въ этомъ освѣщеніи ученія Оригена много произвольнаго. Невозможно доказать, что указанный фактъ христіанскаго сознанія былъ точкою отправленія Оригена въ его ученіи о Троицѣ. Столь же трудно допустить, чтобы существовало столь значительное различіе между двумя методами воззрѣнія, указанными Мейеромъ. Напротивъ, мысли того и дру-

гаго порядка стоятъ во взаимодѣйствіи между собою: даже разграниченіе между Троицею имманентною и Троицею откровенія у Оригена не проводится отчетливо, и въ Премудрости уже весьма ясно данъ моментъ отношенія къ міру, равно какъ ипостасное различіе между Отцемъ и Сыномъ Оригенъ выясняетъ преимущественно на понятіяхъ Премудрости и Слова.

Дорнеръ. Исторія развитія ученія о Лицѣ Христа. (Isaak A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Stuttgart. 1845. Bd. I). Оригену предстояли двѣ задачи: выразить въ своемъ ученіи истинное божество Христа и удержать во всей силѣ Его ипостасное отличіе отъ Отца. Повидимому, и та и другая сторона развита у Оригена до послѣднихъ предѣловъ: Сынъ имѣетъ все, что̀ есть въ Отцѣ, и однако же субординаціонизмъ является настолько сильнымъ, что единство Божества сохраняется лишь потому, что высочайшій Богъ—не Сынъ, а только одинъ Отецъ. Дорнеръ доказываетъ, что между этими двумя противоположностями есть посредство, вполнѣ ихъ соглашающее: оно—въ самомъ понятіи Оригена о Богѣ. Богъ есть абсолютно единое, монада, безусловно простое, безпредикатное единство, и вмѣстѣ Богъ живый и дѣятельный; слѣдовательно это единство во всей полнотѣ должно раскрыться въ Сынѣ. Самое естественное представленіе этого откровенія — рожденіе Сына изъ существа Отца. Но для того, чтобы при этомъ удержать идею личнаго различія между Отцемъ и Сыномъ, казалось необходимымъ мыслить Его какъ portio ex summa. При томъ понятіи о Богѣ, которое сложилось у Оригена, это воззрѣніе было для него невозможно: Богъ есть абсолютно единое; никакія количественныя отношенія въ Немъ немыслимы. Повидимому, Оригенъ могъ ставить Сына только въ порядкѣ тварей. Однако онъ указалъ такой образъ, который вполнѣ разрѣшалъ это затрудненіе: въ области физическаго причастіе возможно только чрезъ уменьшеніе даннаго предмета; не то бываетъ въ области духовнаго: наука можетъ быть усвояема многими со всею полнотою; предметъ духовный можетъ воспроизводиться нѣсколько разъ, но оставаться всецѣло тѣмъ же самымъ. Такимъ образомъ и въ Сынѣ раскрывается вся полнота божества, и Отецъ

пребываетъ всецѣло Самому Себѣ равнымъ. Можно, поэтому, сказать, что все, что имѣетъ Отецъ, есть и въ Сынѣ. Такое представленіе о рожденіи Сына Оригенъ предлагаетъ подъ образомъ исхожденія воли отъ ума. Это не есть происхожденіе по волѣ или чрезъ волю: воля, хотѣніе, какъ единичный моментъ божественной жизни, при высочайшей простотѣ существа Отца, непредставима въ Немъ. Воля есть самая полнота божества Отца κατ' ἐνέργειαν, мыслимая въ ея актуальности, и она ипостасно осуществляется въ Сынѣ. Весь этотъ порядокъ представленій выясняетъ отношеніе между Отцемъ и Сыномъ въ смыслѣ единосущія и равенства Ихъ; но въ томъ же самомъ воззрѣніи есть сторона, на которой основывается субординаціонизмъ въ системѣ Оригена. Богъ, по его ученію, не есть простая абстракція, лишенная содержанія, какъ первое начало въ неоплатонической философіи: Онъ есть всесодержательное единство, и нельзя сказать, чтобы оно само объектировалось въ Сынѣ; оно повторяется въ Немъ, но и въ Отцѣ остается всецѣлымъ. Поэтому въ Сынѣ Отецъ сознаетъ не Себя Самого, а созерцаетъ Свой образъ, такъ что самосознаніе Отца и Сына не одно и то же. Въ существѣ Божіемъ есть сторона несообщимая Сыну: это опредѣленіе Бога какъ первоначала, какъ Того, который выше существа и премудрости. Сынъ всецѣло обладаетъ полнотою божества, но божественныя свойства имѣютъ въ Немъ свою опредѣленность: Онъ обладаетъ ими какъ энергія, предполагающая бытіе высшаго принципа, — какъ образъ, но отнюдь не какъ само начало, Отецъ. Такимъ образомъ субординаціонизмъ въ ученіи Оригена имѣетъ вовсе не тотъ смыслъ, что въ Сынѣ дана не вся полнота божества, но только тотъ, что Сынъ не есть первоначало. И если субординаціонизмъ сильно заявляетъ себя въ системѣ Оригена, то Дорнеръ объясняетъ это однимъ важнымъ недостаткомъ въ его понятіи о Богѣ: оно близко къ неоплатоническому представленію „сущаго“ (ὄν); въ немъ преобладаютъ не духовныя свойства, какъ любовь и благость, а физическая категорія абсолютнаго, а въ этомъ признакѣ Оригенъ полагаетъ высочайшее и внутреннѣйшее въ Богѣ. Такимъ образомъ въ Сынѣ вся полнота божества, вся слава, но самое высшее опредѣленіе въ Богѣ несообщимо и Сыну. Поэтому и вопросъ

о единосущіи Отца и Сына у Оригена можетъ имѣть лишь условную постановку: если существо въ Богѣ есть полнота Его свойствъ, то Сынъ единосущенъ Отцу; если же подъ существомъ слѣдуетъ разумѣть это ὄν, то Сынъ инаго существа чѣмъ Отецъ.

Для выясненія свѣтлой стороны ученія Оригена Дорнеръ сдѣлалъ многое. Въ своей теоріи удвоенія (Verdoppelung) божества, основы для которой есть въ доктринѣ Оригена, хотя тамъ она вовсе не развита съ такою ясностію, Дорнеръ создалъ сильный противовѣсъ безспорно отрицательному отношенію Оригена къ ученію о рожденіи изъ существа. Сверхъ того, выяснивъ моментъ энергіи, актуальности, въ понятіи Оригена о волѣ, Дорнеръ освѣтилъ ученіе о рожденіи отъ воли или рожденіи воли такъ, что это воззрѣніе Оригена перестаетъ быть опорою для строго субординаціонистическаго толкованія его доктрины. Наконецъ отношеніе Отца къ Сыну при различіи Ихъ какъ начала и образа и единствѣ по всецѣлому обладанію божествомъ описывается у Дорнера съ такою полнотою, что многія субординаціонистическія мнѣнія Оригена разрѣшаются чрезъ это, повидимому, въ совершенствѣ. Но предложилъ ли Дорнеръ дѣйствительно новый, неиспытанный методъ для объясненія системы Оригена, для соглашенія ея разнородныхъ элементовъ? Главная его мысль — различіе въ Богѣ между ὄν и Его славою, какъ бы между центромъ и его периферіею. Въ переводѣ на обыкновенную догматическую терминологію, это ὄν, этотъ носитель всѣхъ божественныхъ свойствъ, есть то, что Оригенъ называетъ ὑποκείμενον, нѣчто среднее между ипостасію и сущностію. Слѣдовательно, если, по Дорнеру, субординаціонизмъ Оригена имѣетъ свое основаніе въ томъ, что ὄν въ Богѣ несообщимо: то это значитъ, что субординаціонизмъ Оригена—чисто ипостасный, основанный на томъ, что Богъ не могъ сообщить Сыну Своего личнаго свойства; и дѣйствительно, сознаніе Бога какъ верховнаго начала есть сознаніе Отца какъ ипостаси. А въ такомъ случаѣ Дорнеръ не выходитъ изъ области тѣхъ понятій, въ которыхъ вращаются Томазіусъ и даже такіе апологеты Оригена, какъ Булль и Маранъ; измѣнилась форма, а не самое содержаніе теоріи. Тѣ трудности, которыя не въ состояніи былъ разрѣшить Томазіусъ, не разрѣшены

и Дорнеромъ, т. е. мнѣнія Оригена, ограничивающія совершенства Сына въ сферѣ того, что́ Дорнеръ называетъ славою или полнотою божества, не устранены имъ и большею частію остались даже вовсе незатронутыми.

Редепеннингъ. Оригенъ. Изложеніе его жизни и его ученія (Ernst Rud. Redepenning, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn. 1846. Bd. II). Эта монографія предлагаетъ объясненіе ученія Оригена о св. Троицѣ въ общемъ сходное съ тѣмъ, которое даетъ и Дорнеръ. Основной недостатокъ воззрѣнія Оригена, по Редепеннингу, тотъ, будто онъ слишкомъ рѣшительно представилъ ипостасное различіе между Отцемъ и Сыномъ до Его воплощенія: Они мыслятся у Оригена какъ два индивидуума, и только этимъ и можно объяснить то его воззрѣніе, что Отецъ настолько же выше Сына, насколько Сынъ выше міра. Вслѣдствіе такой опредѣленности Ихъ ипостаснаго различія, Отецъ, какъ абсолютное Лице, Urpersönlichkeit, необходимо возвышается надъ Сыномъ, какъ зависящимъ отъ Него въ личномъ бытіи Своемъ. Въ связь съ этою зависимостью Редепеннингъ ставитъ вопросъ и о единосущіи Сына. Оригенъ не отрицалъ его, но и никогда не признавалъ его въ полномъ значеніи: подъ единосущіемъ онъ разумѣетъ полное участіе Сына во всемъ, что имѣетъ Отецъ, но никакъ не равенство въ формѣ обладанія [1]). Сынъ имѣетъ совершенное общеніе съ Отцемъ во всей полнотѣ божества (Gottesfülle), но не равенство въ божествѣ Своемъ (im Gottsein),—не единосущіе. Такимъ образомъ Сынъ, по Оригену, и единосущенъ и неединосущенъ Отцу. Эти два понятія разсматриваются въ изложеніи Редепеннинга какъ равноправныя. Единосущіе Сына выражается въ томъ, что Онъ раждается вѣчно чрезъ волю Отца, но въ смыслѣ, приближающемся къ рожденію изъ существа, и есть природный Сынъ Отца; но такъ какъ Сынъ есть второй Богъ, такъ какъ Онъ отличенъ отъ Отца и по существу и какъ индивидуумъ, и не обладаетъ ни Его абсолютнымъ безсмертіемъ ни Его абсолютною благостію: то Онъ инаго существа чѣмъ Отецъ. Разсматриваемый съ точки зрѣнія тварей, Сынъ безмѣрно возвышается надъ всѣмъ и

[1]) II, 90. in der Art es zu besitzen.

мыслится въ совершенномъ единствѣ съ Богомъ; но при сравненіи съ Отцемъ Сынъ является глубоко подчиненнымъ Ему.

Въ оцѣнкѣ ученія Оригена Редепеннингъ стоитъ не на церковной точкѣ зрѣнія: онъ желалъ бы, чтобы ипостасное различіе между Отцемъ и Сыномъ было менѣе реально, нежели какъ оно представлено у Оригена; отъ реальнаго различія ипостасей Редепеннингъ заключаетъ къ различію существъ. Съ церковно-догматической точки зрѣнія это выводъ несправедливый; но этотъ логическій скачокъ есть единственное средство—изъ факта различія Отца и Сына какъ двухъ ипостасей объяснить нѣкоторыя воззрѣнія Оригена. Это—такой пріемъ, который ясно примѣнилъ къ толкованію Оригена только Редепеннингъ, но къ которому должны были несознательно прибѣгать всѣ тѣ, которые задавались мыслью объяснить всѣ мнѣнія Оригена изъ понятія различія нерожденнаго и рожденнаго. Сдѣлавъ такой неправильный шагъ, Редепеннингъ можетъ больше выяснить въ Оригенѣ, чѣмъ болѣе послѣдовательный Дорнеръ. Правда, и Редепеннингъ не извлекъ еще всѣхъ возможныхъ для него выводовъ изъ своего положенія—онъ остановился на объясненіи иносущія въ смыслѣ различія между началомъ и тѣмъ, что отъ него зависитъ,—но его мысль, что Отецъ и Сынъ обладаютъ тою же полнотою совершенствъ, но не въ той формѣ, съ различіемъ im Gottsein,—очевидно можетъ имѣть болѣе широкое примѣненіе: въ ней можно обобщить всѣ тѣ частныя воззрѣнія Оригена, изъ которыхъ слѣдуетъ, что въ Отцѣ божественныя свойства болѣе субстанціальны, чѣмъ въ Сынѣ. Ученіе Оригена въ изложеніи Редепеннинга уже не имѣетъ той чистоты, въ какой оно является у Дорнера: послѣдній двойство воззрѣнія Оригена допускаетъ implicite, первый признаетъ его ясно. По Редепеннингу, Оригенъ представлялъ Сына и единосущнымъ и неединосущнымъ Отцу. Но первое Редепеннингъ допускаетъ съ такими ограниченіями, что различіе между единосущіемъ и иносущіемъ оказывается далеко нерѣшительнымъ; а очевидный перевѣсъ понятій, въ которыхъ дано иносущіе, надъ противоположными имъ, равно какъ и то обстоятельство, что единосущіе Сына является во всемъ свѣтѣ лишь при сопоставленіи Его съ сотворенными существами, показываетъ, что эта двойственность

представленія въ изложеніи Редепеннинга не имѣетъ достаточно прочной почвы и едва не разрѣшается въ такое единство, что результаты изслѣдованія Редепеннинга становятся почти въ противоложность съ изложеніемъ Томазіуса.

Кунъ. Христіанское ученіе о божественной Троицѣ (J. Kuhn, Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit Tübingen. 1857). Основнымъ представленіемъ въ системѣ Оригена этотъ католическій богословъ считаетъ субординаціонизмъ существенный. Отецъ, Сынъ и Св. Духъ различаются между Собою не только какъ ипостаси, но и какъ различныя существа. Этимъ не отрицается, что Сынъ и Св. Духъ—истинно божественной природы, но полагается только, что Они различаются отъ Отца больше, нежели только ипостасно. Спекулятивнымъ основаніемъ этого субординаціонизма служитъ понятіе о Богѣ Отцѣ, который возвышается надъ всѣмъ существующимъ, надъ всѣми возвышенными опредѣленіями Сына; отсюда слѣдуетъ совершенная несравнимость Его съ Отцемъ. Общее воззрѣніе Куна въ основѣ своей сродно съ тѣмъ, которое высказалъ Дорнеръ: Кунъ далъ лишь иное названіе той специфической опредѣленности, съ какою полнота божества открывается въ Сынѣ и Св. Духѣ, и оправдалъ это названіе рядомъ мѣстъ изъ сочиненій Оригена. Твердость, съ какою проводится общее представленіе у Куна, отличаетъ его отъ Швале (Jos. Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. Münster. 1862), который сопоставляетъ различныя воззрѣнія Оригена безъ всякаго посредства между ними, а объективность взгляда ставитъ Куна высоко надъ апологетически тенденціознымъ изложеніемъ нѣкоторыхъ другихъ католическихъ богослововъ, какъ напр. Мёлера (Moehler, Athanase le Grand et l'église de son temps en lutte avec l'arianisme. Paris. 1840).

Бёрингеръ. Церковь Христова и ея свидѣтели. Оригенъ. (Friedrich Böhringer. Die Kirche Christi und ihre Zeugen. Stuttgart. 1874. Bd. V. Origenes). Бёрингеръ задается цѣлью—реставрировать систему Оригена такъ, какъ она дана въ его сочиненіяхъ съ сохраненіемъ, насколько возможно, даже внѣшнихъ особенностей его изложенія. Такая задача исключаетъ строгое разграниченіе ученія о Троицѣ имманентной и Троицѣ откровенія, а основной

взглядъ Бёрингера на Сына по ученію Оригена устанавливаетъ еще болѣе тѣсную связь между этими догматическими отдѣлами. Бёрингеръ видитъ въ Сынѣ посредника между Богомъ и міромъ и отсюда выясняетъ разнородные элементы ученія Оригена. Современная ему философія не допускала возможности непосредственныхъ отношеній между Богомъ и міромъ, между простымъ и неизмѣняемымъ—и множествомъ измѣняемыхъ предметовъ. Въ посредникѣ предполагали существо истинно божественное, чтобы чрезъ него возможно было дѣйствительное общеніе съ Богомъ,—но, съ другой стороны, божественное не въ абсолютномъ смыслѣ, а въ той мѣрѣ, какая доступна человѣческой воспріемлемости. Такимъ образомъ въ самомъ понятіи о посредникѣ данъ признакъ и его единства и его различія отъ Бога, его координаціи съ Нимъ и субординаціи Ему. Въ системѣ Оригена развита и та и другая сторона понятія о Сынѣ: въ ученіи о вѣчномъ ипостасномъ бытіи Его дано высшее выраженіе Его единства съ Отцемъ, хотя вѣчное бытіе Сына какъ ипостаси выясняется болѣе изъ понятія о Немъ какъ Премудрости, нежели изъ Его отношенія къ Отцу какъ Сына; но въ свою очередь и субординаціонизмъ глубоко укореняется въ системѣ Оригена. Поэтому на нее съ равнымъ правомъ могли впослѣдствіи ссылаться и Арій и Аѳанасій Великій. Самъ Бёрингеръ не высоко ставитъ результаты примѣненія къ ученію о Сынѣ Божіемъ идеи посредника въ смыслѣ той эпохи: понятіе о низшемъ или среднемъ божественномъ внутренно несостоятельно; идея ограниченнаго божества противорѣчитъ понятію о Богѣ. Равнымъ образомъ, по мнѣнію Бёрингера, и самое бытіе Сына въ Его различіи отъ міра не имѣетъ твердыхъ спекулятивныхъ основаній въ системѣ Оригена.—Точка зрѣнія Бёрингера отличается новизною: между тѣмъ какъ другіе писатели пытались объяснить разнородныя слагаемыя въ ученіи Оригена изъ ихъ причины, полагая ее въ фактѣ рожденія Сына, Бёрингеръ освѣщаетъ ихъ съ точки зрѣнія ихъ цѣли, замѣняя, такимъ образомъ, объективное основаніе субъективнымъ. Но имѣетъ ли новый принципъ преимущество предъ общеупотребительнымъ? Онъ шире понятій нерожденности и рожденности, взятыхъ въ строгомъ смыслѣ, и слѣдовательно подъ него можно подвести большее количество дан-

ныхъ; но въ тоже время онъ эластиченъ до неопредѣленности. Насколько и въ чемъ именно должна быть ограничена божественная природа посредника, изъ понятія о немъ это не выясняется. Мало того: въ системѣ Оригена есть одно воззрѣніе, которое можетъ вести къ полному устраненію субординаціонизма изъ этого понятія. Логосъ, оставаясь тѣмъ же самымъ по существу, какъ идеально множественное, можетъ примѣняться къ различнымъ потребностямъ сотворенныхъ существъ. Слѣдовательно Логосъ по существу Своему можетъ быть абсолютно совершеннымъ, какъ и Отецъ, и тѣмъ не менѣе посредствовать между Нимъ и міромъ. Такимъ образомъ представленіе о Словѣ какъ посредникѣ выясняетъ болѣе ту окраску, которую современная Оригену эпоха наложила на его богословіе, нежели логическую связь его содержанія. Послѣ этого нѣтъ твердыхъ основаній для того, чтобы распредѣлять данныя Оригена въ два различные порядка, какъ это сдѣлано Бёрингеромъ.

Въ продолженіе настоящаго столѣтія западная богословская наука испытала различные способы толкованія ученія о Сынѣ Божіемъ въ системѣ Оригена и приходила къ результатамъ далеко не одинаковымъ. Въ этомъ ученіи видятъ то двойственность то единство,—послѣднее то подъ главенствомъ субординаціонистическихъ воззрѣній, то съ направленіемъ въ духѣ никейскаго православія. Принципъ ученія Оригена полагаютъ то въ понятіи объ Отцѣ и Сынѣ какъ ипостасно различныхъ между Собою, то въ понятіи о Сынѣ какъ посредникѣ, то въ возрѣніи, что Отецъ выше всего существующаго, къ сожалѣнію оставленномъ въ тѣни въ самыхъ значительныхъ явленіяхъ богословской литературы. Если и можно въ разнородныхъ представленіяхъ объ Оригенѣ усматривать нѣчто общее, то это — умѣренное сужденіе въ духѣ Гюэ: крайніе взгляды въ духѣ Петавія и Марана не имѣютъ значительныхъ представителей. Такого изслѣдованія, въ которомъ были бы приняты во вниманіе всѣ мнѣнія Оригена объ отношеніи Лицъ св. Троицы, богатая западная богословская литература не пред-

ставляетъ, и причина этого лежитъ не въ произволѣ изслѣдователей, а прежде всего въ самыхъ данныхъ Оригена, которыя, по признанію одного изъ самыхъ тщательныхъ ученыхъ, не поддаются логическому обобщенію.

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Стран.	Строка.	Прим.	Строка.	Напечатано.	Нужно читать:
38	—	1	3	εἰ-	εἴ
				ωλον	δωλον
166	—	2	3	estim ago	est imago
176	—	прим.	14	aliu sus eenim	alius enim
194	—	1	30	experibili	inexperibili
206	—	2	2	стр. пр.	стр. 204 пр. 1.
208	—	1	2	γεγέννητα	γεγέννηται
336	14	—	—	о двухъ	двухъ
353	26	—	—	Оно нъ	но Онъ

Библиотека ООН
Академии Наук СССР