



Къ характеристикѣ христологіи Оригена.

Въ исторіи церковно-богословской мысли христологія Оригена представляет собою замѣчательное явленіе, какъ первый и въ высшей степени яркій опытъ научной постановки и раскрытія христологической проблемы,—на почвѣ популярной въ вѣкъ Оригена неоплатонической философіи. Великій александрійскій богословъ, съ глубокой, чисто подвижнической религіозностію соединявшій въ себѣ неутомимую философскую пытливость мысли, считалъ своей священной обязанностію „просвѣщать себѣ свѣтъ вѣдѣнія“ (ср. Осн 10, 12) и, не ограничиваясь передачей общепризнаннаго „правила вѣры“, находилъ необходимымъ дѣлать и самостоятельныя „умозрѣнія“ на почвѣ богооткровеннаго преданія, дабы уразумѣть „единый организмъ (corpus)“ истины, познать богооткровенное ученіе въ связи съ различными запросами своего интеллектуально-научнаго и нравственнаго сознанія, не претендуя, однако, на непогрѣшимость своихъ сужденій, и предоставляя продолжать это дѣло примиренія вѣры съ разумомъ дальнѣйшему поколѣнію работниковъ на поприщѣ богословско-философской науки ¹⁾. И если христологическія умозрѣнія Оригена,—плодъ его личнаго углубленія въ библейское откровеніе Слова Божія,—далеко не во всѣхъ пунк-

¹⁾ De princ. 1, praef. 10. *Migne* s. g. 11, 121 с. Р. п. 11 стр. „Мы указали уже, о чемъ нужно давать ясныя опредѣленія (dogmate manifesto)... (а теперь) болѣе изслѣдуемъ чѣмъ утверждаемъ что-нибудь навѣрное и опредѣленно“. ib. 1, 6, 1. М. 11, 163 с. Р. п. 65. „Если кто можетъ найти что-нибудь лучше и подтвердить свои слова болѣе очевидными доказательствами изъ Священнаго Писанія, то, конечно, нужно лучше принять эти послѣднія, чѣмъ наши доказательства.“ ib. 2, 6, 7. М. 11, 215. Р. п. 135 стр.

тахъ оказались доброкачественными, въ значительной части не вошли въ плоть и кровь общецерковнаго вѣросознанія, то эта же самая благородная свобода научно-богословской мысли Оригена дала ему возможность внести въ церковно-догматическій оборотъ и такія идеи, которыя являлись цѣннымъ вкладомъ въ него, и даже отчасти коррективомъ къ богословскому наслѣдію раннѣйшихъ церковныхъ писателей,—идеи, которыя въ нѣсколько измѣненномъ видѣ перешли къ позднѣйшимъ вселенскимъ авторитетамъ христологии,—авторамъ общецерковной халкидонской формулы (Кириллъ Александрійскій).

Не задаваясь цѣлю представить полную характеристику христологии Оригена, стоящей въ органической связи съ основными предпосылками его всей религіозно-философской системы, мы остановимся лишь на центральномъ ея вопросѣ,—о лицѣ Спасителя, о жизненномъ взаимоотношеніи въ Немъ божеской и человѣческой сущностей,—томъ вопросѣ, который получилъ наиболѣе слабое развитіе даже у выдающихся представителей богословской мысли до-оригеновской эпохи—Иринея и Тертулліана.

То, что было выработано по этому вопросу до Оригена, по преимуществу сводилось къ признанію онтологической подлинности и цѣлостности божеской и человѣческой природы во Христѣ, каковое ученіе и у Иринея и у Тертулліана представлялось прямымъ выводомъ изъ ихъ основныхъ сотеріологическихъ предпосылокъ. Иринео-тертулліановская сотеріология, твердо установившая понятіе о Христѣ, какъ Спасителѣ человѣчества,—новомъ Адамѣ, заглаждающемъ преступленіе ветхаго Адама и сообщающемъ падшему человѣку сѣмя истинной нетлѣнной жизни (божественной субстанціи), необходимо требовала, чтобы Христосъ былъ, съ одной стороны, истиннымъ Богомъ, ибо „если бы человѣкъ не соединился съ Богомъ, онъ не могъ бы сдѣлаться причастнымъ нетлѣнія“¹⁾, а съ другой стороны,—истиннымъ человѣкомъ, ибо „если Онъ не истинно сдѣлался человѣкомъ“ то „и не истинно искупилъ насъ Своею кровію“²⁾. Но, установивъ съ

¹⁾ *Iren. Contra haer.* 3, 18, 7. *Migne s. g.* 7, 937 с. Р. п. 368.

²⁾ 5, 2, 1. *Migne* 7, 1124 с. Р. п. 579 стр. Что воплотившійся Логосъ есть, дѣйствительно, истинный Богъ—это составляетъ предметъ разносторонней аргументаціи Иринея (см. ея характеристику въ нашемъ

непререкаемой ясностію субстанціальную истинность какъ божеской, такъ и человѣческой природы Спасителя, Иринеѣ въ вопросѣ объ ихъ жизненномъ взаимоотношеніи въ единой личности Богочеловѣка рѣшительный перевѣсъ отдаетъ божественной сущности Христа, разсматривая Его человѣческую природу лишь какъ пассивное орудіе Логоса, которымъ Логосъ властно пользуется для достиженія Своихъ спасительныхъ цѣлей,—такъ что человѣческая природа лишь „носить (*homine portante*), принимаетъ и содержитъ Сына Божія“ ¹⁾. У Иринея какъ нѣтъ рѣчи о какомъ либо законѣрномъ, нравственно-свободномъ возрастаніи человѣческой природы Христа ²⁾, такъ нѣтъ и самаго понятія о ней, какъ въ извѣстномъ смыслѣ самоцѣнномъ моментѣ въ личности Спасителя. Въ основѣ такого невниманія Иринея къ человѣческой сторонѣ личности Спасителя лежитъ мистико-реалистическій интересъ его сотеріологій, сосредоточивавшійся на понятіи о Христѣ, какъ новомъ Адамѣ, „обожествующемъ“ ветхое тлѣнное человѣчество ³⁾. Проникаясь по преимуществу этимъ мистическимъ идеаломъ „обоженія“,

изслѣдованіи „Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго. 1908 г. 64—76 стр.). Съ полной опредѣленностію Иринеѣ раскрываетъ и понятіе объ истинномъ человѣчествѣ Спасителя. Какъ „мы состоимъ изъ тѣла, взятаго отъ земли и изъ души, получающей духъ отъ Бога,—симъ и сдѣлалось Слово Божіе, возставляя въ Себѣ Самомъ созданіе Свое“. 3, 22, 1. М. 956. Р. п. 387. Отсюда дѣйствительность, а не призрачность всѣхъ отправленій человѣческой природы Христа. „Если Логосъ ничего не принялъ отъ Маріи, то никогда не вкушалъ бы происходящихъ отъ земли яствъ,.. не взыкалъ бы, постясь 40 дней,.. не плакалъ бы надъ Лазаремъ“ и т. д. *ib.* 3, 22, 2.

¹⁾ *ib.* 3, 16, 3.

²⁾ Cfr. *Dorner. Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. d. Person Christi. Stuttgart. 1845. 494—5 ss.*

³⁾ Мы называемъ этотъ сотеріологическій идеалъ Иринея *мистико-реалистическимъ*, поскольку его центральное понятіе объ обоженіи хотя относится къ области сверхчувственныхъ, мистическихъ отношеній, однако характеръ этого обоженія мыслится въ формѣ не нравственного только, но реальнаго, существеннаго (какъ бы физическаго) соединенія Бога съ тѣломъ и душой человѣка. Ср. *И. В. Поповъ. Религіозный идеалъ св. Аванасія*. 1904 г. 14 стр. (оттискъ изъ *Богосл. Вѣстн.* за 1903—4 г.г.) и „Идея обоженія въ древне-восточной церкви“ (Вопросы философіи и психологій. 1909 г. Мартъ—Апр.) 168 стр. и далѣе.

Ириней хотя рѣшительно отстаиваетъ противъ докетовъ понятіе о подлинной истинности человѣческой природы Христа, однако имѣетъ при этомъ въ виду лишь интересъ т. с. формальной справедливости или законмѣрности (*juste*, по его терминологіи) дѣла обоженія Христомъ человѣчества,—законмѣрности, исчерпывающейсѣ двумя требованіями: 1) чтобы новый Адамъ, замѣститель ветхаго Адама, по своей онтологической природѣ былъ подобенъ согрѣшившему прародителю, т. е. чтобы объектомъ обоженія (не достигнутаго въ ветхомъ Адамѣ) была именно человѣческая природа, и 2) чтобы новый Адамъ и по дѣйствительному употребленію (направленію) этой природы былъ именно тѣмъ идеаломъ (нормой) человѣка, въ противоположную сторону отъ котораго уклонился ветхій Адамъ и его потомки ¹⁾. И эта мистическая идея объ обоженіи человѣческой природы во Христѣ съ такою силой преобладала въ сознаніи Ириней, что почти совершенно заслоняла въ немъ болѣе близкій къ нашему современному религіозно-церковному интересу къ личности Христа, какъ подлинно-страдавшаго въ борьбѣ за добро Человѣка, могущаго посему спострадать нашимъ немощамъ. Насколько Ириней былъ далекъ отъ мысли придавать человѣческому моменту въ личности Христа самоцѣнное религіозно-моральное значеніе,—это ясно сказывается у него почти всюду, гдѣ онъ ведетъ рѣчь объ отношеніи человѣческой природы во Христѣ къ божественному Духу-Логосу: во всѣхъ этихъ мѣстахъ у Ириней на первый планъ выступаетъ образъ всесильнаго Логоса, а плоть (человѣчество) Его является лишь въ качествѣ орудія, при помощи котораго Онъ „законмѣрно“ совершаетъ побѣдоносное пораженіе діавола. Въ каждомъ моментѣ послушанія Христова немощи и страданія лишь допускаются Христомъ, и будучи реально

¹⁾ Если первое требованіе достигается, по Ириней, реальною связью плоти Христа съ плотію Маріи, почему „Слово Божіе было чловѣкъ отъ корня Іессеева и сынъ Авраама (3, 9, 3), то второе требованіе осуществляется всею жизнью Христа, которая была не что иное, какъ сплошной подвигъ „послушанія“ Богу, противоположный „непослушанію“ перваго Адама. Эта идея о Христѣ, какъ совершеннѣйшемъ замѣнѣтѣ непослушнаго Адама и его потомковъ у Ириней развивается въ стройную теорію т. н. „возглавленія“ (*recapitulatio*) въ личности и жизни Христа всѣхъ основныхъ моментовъ жизни какъ Адама, такъ и всего чловѣчества.

переживаемы, какъ извѣстные психофизическіе акты, тѣмъ не менѣе не затрагиваютъ Его сущности, каковою является лишь безстрастный Логосъ. Особенно характернымъ въ этомъ отношеніи является комментарий Иринея къ евангельскому повѣствованію объ искушеніяхъ Христа въ пустынь. Въ изображеніи этой борьбы Христа съ діаволомъ вниманіе Иринея привлекаетъ личность Христа, именно какъ „могущественнаго Слова“, какъ „Господа, родившагося отъ жены“, который, будучи „и истиннымъ человѣкомъ“, „разумно“, „справедливо“, а не „насиліемъ“, „сокрушилъ нашего врага и усовершилъ человѣка по образу и подобию Божію“ ¹⁾. Въ представленіи Иринея искушенія Христа были съ формальной стороны вполне дѣйствительными („справедливыми“), поскольку Искушаемый былъ подлиннымъ человѣкомъ (по психо-физической структурѣ), — однако въ сущности эти искушенія были для Искушаемаго не столько мучительнымъ подвигомъ, сколько разсчитаннымъ, тактическимъ, если можно такъ выразиться, маневромъ, чтобы сокрушить врага. „Постясь 40 дней, Христосъ взалкалъ“, но, — характерно замѣчаетъ Иринея, — взалкалъ для того, „чтобы противникъ могъ вступить въ борьбу“. Безграничное превосходство Искушаемаго, какъ „могущественнаго Слова“, надъ искусителемъ Иринея отмѣчаетъ уже въ первомъ искушеніи. Искушенія не только реально не приражаются къ Искушаемому, но Онъ заботится лишь о томъ, чтобы искуситель не пересталъ искушать Его, познавъ въ Немъ Бога. „Когда діаволь искушалъ и говорилъ: если ты Сынъ Божій, то скажи, чтобы камни сіи сдѣлались хлѣбами, — то Господь отразилъ его заповѣдію закона, говоря: написано: не хлѣбомъ однимъ будетъ жить человѣкъ (Мѡ. 4, 3—4). На слова: если Ты Сынъ Божій, (Господь) промолчалъ, но Онъ ослѣпилъ врага признаніемъ Себя человѣкомъ“ ²⁾. Такой же, не приражающійся душѣ Искушаемаго, характеръ имѣли, по Иринею, и слѣдующія два искушенія. Человѣческая природа для Искушаемаго была въ сущности, съ одной стороны, лишь формой для воспріятія нападеній искусителя, а съ другой стороны, даже обольстительной приманкой для него ³⁾. „Побѣдивъ—

¹⁾ 5, 1, 1; 5, 21, 2; *Migne* 7, 1121, 1180 с.с. Р. п. 577, 635.

²⁾ 5, 21, 2. М. 7, 1180 с. Р. п. 635.

³⁾ ib. 5, 5, 21—22.

такимъ образомъ,—отступника, Христосъ окончательно прогналъ отъ Себя его, какъ законно (*juste*) побѣжденнаго, и бывшее въ Адамѣ преступленіе заповѣди Божіей было уничтожено посредствомъ заповѣди закона, которую соблюлъ Сынъ Человѣческій, не преступивъ заповѣди Божіей“ ¹⁾. Вообще Ириней, какъ справедливо замѣчаетъ Дункеръ, „вопреки своему оппозиціонному отношенію къ докетизму настолько возвышаетъ въ Христѣ божество на счетъ Его человѣческой природы, что самъ, конечно, невольно и безсознательно, приблизился, лишь другимъ путемъ, къ докетическимъ взглядамъ. Именно, слѣдя весьма распространенному воззрѣнію, освященному при томъ въ высшей степени почтенными авторитетами, онъ въ сущности ограничилъ человѣчество Христа лишь человѣческимъ тѣломъ, такъ что, по характеру его воззрѣній, въ лицѣ Богочеловѣка мѣсто разумной души занялъ Логосъ“ ²⁾.

Нельзя сказать, что понятіе о человѣческой природѣ Христа нашло себѣ вполнѣ надежнаго защитника и въ лицѣ Тертулліана, при всей страстности его полемики противъ гностическаго докетизма. Полемизируя противъ неизвѣстнаго еще Ириней ученія гностиковъ о „превращеніи“ небесной субстанціи Логоса, въ соединеніи съ плотію образовавшей „какую-то третью сущность“ ³⁾,—Тертулліанъ съ особенною рѣшительностію отстаиваетъ мысль не только объ онтологической истинности плоти Христовой, но и объ ея самостоятельности (въ извѣстномъ смыслѣ—равноцѣнности) наряду съ божественной природой Христа. Однако доказывая, что Христосъ былъ какъ истиннымъ Богомъ, по рожденію отъ Отца, такъ и истиннымъ человѣкомъ, по рожденію отъ Ма-

¹⁾ 5, 21, 2. М. 7, 1180 с. Р. п. 638 стр.

²⁾ *Duncker*. Die Christologie d. hl. Irenäus. 1843. Göttingen. 206 s. Нѣтъ надобности пояснять, что этотъ своеобразный докетизмъ Ириней, являющийся лишь безсознательнымъ отзвукомъ его общей мистико-реалистической концепціи ученія о Христѣ, парализуется ясно выраженнымъ ученіемъ о полномъ и истинномъ составѣ Его человѣческой природы.

³⁾ Si sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus, una jam erit substantia Jesus ex duabus ex carne et spiritu mixtura quaedam, ut electrum ex auro et argento. Adv. Prax. 27 с. *Migne* s. l. 2, 191 с. Cfr. *Harnack*. Lehrbuch d. Dogmengeschichte 1, 556 s.

тери ¹⁾, и поэтому въ Своей земной жизнедѣтельности раздѣльно и самостоятельно проявлялъ функціи обѣихъ Своихъ субстанцій ²⁾,—Тертуллианъ тѣмъ не менѣе не даетъ никакихъ разъясненій, въ какомъ же реальномъ отношеніи во Христѣ Его божественное „я“ въ тѣхъ или другихъ актахъ Его жизни стояло къ Его ограниченному человѣческому „я“. Знаменитая христологическая формула Тертуллиана: una persona и duae substantiae, поэтому, вызываетъ не безосновательный упрекъ въ юридическомъ, а не философскомъ характерѣ. По замѣчанію Гарнака, въ основѣ этой терминологіи, опередившей востокъ на два вѣка, лежало не философское умозрѣніе, а юридическій методъ мышленія: Христосъ мыслился, какъ юридическое лицо (persona), обладающее двойнымъ имуществомъ (Vermögen), унаслѣдованнымъ отъ Отца и Матери ³⁾. Въ представленіи Тертуллиана о тѣхъ или другихъ актахъ богочеловѣческой жизни какъ бы безсознательно выступаетъ на сцену понятіе о третьей сущности во Христѣ,—о какой-то persona (что Гарнакъ остроумно называетъ „юридической фикціей“), возвышающейся надъ божеской и человѣческой субстанціями, и приводящей въ дѣйствіе то одну, то другую субстанцію по своему усмотрѣнію ⁴⁾. Понятіе о дѣйстви-

¹⁾ Sic homo cum Deo, dum caro hominis cum spiritu Dei. Caro sine semine ex homine, spiritus cum semine ex Deo. De carne Chrsiti 18 c. *Migne* 2, 783 s. Настойчиво утверждая, что Христосъ имѣлъ carnem sanguine suffusam, ossibus structam, nervis intextam, venis implexam, quae nasci et mori novit (ib. 5 c. M. 2, 761 c.), Тертуллианъ подчеркиваетъ, что понятіе о подлинной человѣческой природѣ даже и въ прославленіи на небѣ Христѣ является необходимымъ основаніемъ для нашей вѣры въ наше собственное прославленіе на небесахъ. Securi estote caro et sanguis; usurpatis et coelum et regnum Dei in Christo. Aut si negent vos in Christo, hegnet et in caelo Christum, qui vobis coelum negaverunt. De resurr. carnis 51 c. M. 2, 869 c.

²⁾ Videmus duplicem statum non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Iesum. Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est, virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit. Adv. Prax. 27 c. M. 2, 191—2 c.

³⁾ *Harnack*. Op. cit. 2, 175 s.

⁴⁾ Отмѣченный дефектъ христологіи Тертуллиана, впрочемъ, сглаживается принеевскимъ, сохранившимся и у Тертуллиана, ученіемъ о Христѣ, какъ „духовномъ“ Адамѣ,—ученіемъ, которое разсматривало человѣческую природу во Христѣ лишь какъ акциденціальный органъ демонстративнаго дѣйствія Логоса.

тельномъ жизненномъ взаимоотношеніи (quomodo) божеской и человѣческой природѣ во Христѣ, такимъ образомъ, и у Тертулліана не получило надлежащей постановки и разъясненія.

Въ первый разъ указанная проблема опредѣленную формулировку получила, какъ мы уже отмѣтили, у Оригена,—и именно подъ значительнымъ вліяніемъ современной научной неоплатонической философіи. Неоплатоническій характеръ въ содержаніи христологическихъ умозрѣній Оригена—выше всякаго сомнѣнія. Тѣ основныя идеи—предсуществованіе человѣческихъ душъ и депотенцирующее вліяніе матеріи на духъ,—при помощи которыхъ Оригенъ разъясняетъ вопросъ о жизненномъ единеніи божеской и человѣческой природѣ во Христѣ,—несомнѣнно неоплатоническаго характера ¹⁾. Но есть основанія думать, что и самый внутренній т. с. нравственно-психологическій мотивъ, побудившій Оригена къ тщательной постановкѣ этого вопроса, и въ частности къ обоснованію не только онтологической истинности, но и нравственно-свободнаго развитія человѣческой природы во Христѣ, былъ навѣянъ на александрійскаго богослова внѣцерковнымъ научно-философскимъ вліяніемъ. Такимъ мотивомъ для Оригена могло служить понятіе о Христѣ, какъ идеалѣ истиннаго „гностика“,—образцѣ религіозно-нравственнаго усовершенія для всѣхъ людей, обязанныхъ шествовать по стопамъ Его. Въ то время, какъ мистико-реалистическая христологія Принея раскрывала идеаль почти физическаго „обоженія“ человѣка во Христѣ,—идеаль, въ которомъ собственно моральный элементъ хотя мыслился необходимымъ условіемъ, но во всякомъ случаѣ являлся не

¹⁾ По воззрѣнію Плотина, душа человѣка представляетъ собою бытіе, имѣющее непосредственную связь съ Божественнымъ Умомъ, „первымъ свѣтомъ“ и до своей жизни въ тѣлѣ уже предсуществовавшее въ мысленномъ мірѣ, въ общеніи съ міровою душою. *Ennead.* I, 1, 8; 6, 6, 18. Ed. *Dubner's.* Parisiis. 1854. 4 p. 474 p. Что касается тѣла, то оно хотя и является послушнымъ органомъ души (ib. 4, 3, 21. 213 p.), но вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ инородное съ ней бытіе, которое своею косностію мѣшаетъ ея жизнедѣятельности, подобно тому, какъ въ многолюдномъ собраніи крики и шумъ худшихъ членовъ препятствуютъ мудрецу высказаться по предмету вопроса. (ib. 4, 4, 17. 232 p.) Ср. наше цит. сочин. 127—8 стр.

главнымъ моментомъ ¹⁾),—Оригенъ вмѣстѣ съ неоплатониками, высшій идеалъ жизни „гностика“ (мыслившійся также въ формѣ „обоженія“) полагалъ въ особаго рода интеллектуальной и нравственной аскезѣ (*θεωρία, καθάρσις*),—въ подавленіи матеріально-чувственного начала, въ устремленіи духа („ума“) ввысь, въ умопостигаемый міръ вѣчнаго божественнаго бытія ²⁾. Отсюда, если у Иринея и сродныхъ съ нимъ богослововъ въ самомъ образѣ Христа на первый планъ выдвигалась Его мистическая супранатуральная (а не нравственно-человѣческая) сторона, то въ сотериологическомъ идеалѣ Оригена, наоборотъ, на первый планъ въ личности Христа выступалъ Его образъ, какъ совершеннѣйшаго Учителя словомъ и дѣломъ) людей,—который въ Своей личной жизни показалъ людямъ образецъ борьбы духа съ плотію,—назидательный примѣръ восхожденія человѣческой души къ духовному совершенству. Съ точки зрѣнія такой „гностической“ сотериології Оригенъ имѣлъ прямой интересъ съ болѣею тщательностію, чѣмъ Иринея, выяснять жизненное подобіе человѣческой природы Христа съ нашей природою ³⁾. Впрочемъ, должно оговориться, что отмѣченный сейчасъ философскій или нравственно-практическій мотивъ ученія Оригена о жизненномъ *quomodo* божеской и человѣческой природѣ во Христѣ является во всякомъ случаѣ скрытою

¹⁾ Ср. И. В. Поповъ. Религіозный идеалъ св. Афанасія. 60 стр.

²⁾ *Κατοικητήριον Θεοῦ τοῦς θεωρητικούς*. Selecta in Ps. 75, 2 Migne 12, 1536 c. Mens et sensus ad perfectum veniens, intuebitur rationabiles intelligibilesque substantias facie ad faciem. Cibus mentis intelligendus est theoria et intellectus Dei. De princ. 2, II. M. II, 247—8 c. Usus vel necessitas vel delectamentum carnis provocans hominem abstrahit et abdmittit a divinis et spiritalibus rebus. ib. 3, 4, 4. M. II, 324 c. Cfr. *Plotini* Enn. 1, 6, 6: *πάσα ἐρετή καθάρσις καὶ ἡ φρόνησις αὐτή*. 3, 6, 5: *ἡ καθάρσις... τὸ τὸ χωρίζον πρὸς τὸν Θεόν*. etc. Ср. наше цит. сочиненіе. 127—134 стр. Въ противоположность мистико-реалистическому понятію объ обоженіи у Иринея, этотъ идеалъ единенія съ Богомъ путемъ философско-аскетическаго „созерцанія“ можно назвать идеалистическою формою обоженія. Ср. И. В. Поповъ Идея обоженія... Вопр. Философії и Псих. 1909 г. 183 стр. и дал.

³⁾ По взгляду Оригена, мистико-историческая или собственно библейско-домостроительная сторона въ ученіи о Христѣ, имѣетъ значеніе лишь для „несовершенныхъ“, простыхъ вѣрующихъ, а для гностиковъ, *καθάρσις καὶ μηκέτι ἀμαρτάνουσιν... ἐλέμφθη Θεὸς λόγος... καθὸ διδάσκαλος Θεῶν μετεπίστων*. С Cels. 3, 62 c. M. II, 1001 c. Cfr. 6, 68. M. II, 1401 c.

подпочвою и пружиною его христологическихъ умозрѣній, которыя вообще представляютъ собою въ высшей степени своеобразную смѣсь строго-церковныхъ мыслей съ чисто философскими идеями¹⁾.

Исходнымъ пунктомъ христологическихъ умозрѣній у Оригена, какъ и у другихъ богослововъ, является несомнѣнный историческій фактъ тѣснаго взаимоотношенія во Христѣ божескихъ и человѣческихъ дѣйствій, — въ виду какового факта „человѣческая мысль, пораженная изумленіемъ, недоумѣваетъ, куда склониться, чего держаться, къ чему обратиться; чтобы съ одной стороны, не помыслить чего нибудь недостойнаго и неприличнаго о той божественной и неизреченной сущности, и съ другой стороны, дѣянія (Его какъ человѣка) не счесть ложными призрачными образами“²⁾. Но чтобы избѣжать Сциллы евіонизма и Харибды докетизма, Оригенъ, въ отличіе отъ другихъ церковныхъ писателей, прибѣгаетъ къ очень смѣлымъ предпосылкамъ въ духѣ неоплатонической антропологии, и даетъ вопросу о взаимоотношеніи божеской и человѣческой природъ во Христѣ новое и въ высшей степени оригинальное освѣщеніе. Непосредственно послѣ цитованныхъ сейчасъ соображеній Оригена о смыслѣ и трудности христологической проблемы мы читаемъ такое ученіе его о человѣческой душѣ Христа. Сотворенная Богомъ вмѣстѣ съ прочими духовными сущностями еще до созданія матеріальнаго міра, эта душа, „о которой Иисусъ сказалъ, что *никтоже возметъ душу Мою отъ Мене* (Іоан. 10, 18)“, не только устояла въ добрѣ въ эпоху всеобщаго паденія человѣческихъ душъ, но „отъ самаго начала творенія и въ послѣдующее время неотдѣлимо и неразлучно пребывала въ Немъ (=Единородномъ), какъ въ премудрости и

1) Научно-философская, „гностическая“ тенденція Оригена—представить личность и дѣятельность Христа, какъ именно Логоса-Учителя, открывающаго людямъ познаніе (*γνῶσις*) истины, мѣстами, какъ мы увидимъ ниже, вноситъ въ христологию Оригена даже нѣкоторый докетическій элементъ, который хотя и не разрушаетъ его ученія о подлинной человѣческой природѣ Христа, однако вноситъ въ него значительный диссонансъ.

2) De princ. 2, 6, 6. *Migne* 11, 210—11 с.с. Р. п. 123—129. То обстоятельство, что Оригенъ погрѣшалъ въ вопросѣ объ истинно-божеской природѣ Логоса не имѣетъ существеннаго вліянія на характеръ его собственно христологическихъ воззрѣній.

Словѣ Божіемъ, какъ въ истинѣ и вѣчномъ свѣтѣ, и всѣмъ, существомъ своимъ воспринимая всего (Сына Божія), и входя въ свѣтъ и сіяніе Его, сдѣлалась по преимуществу однимъ духомъ съ Нимъ, какъ и апостолъ общаетъ тѣмъ, которые должны подражать ей: *прилѣпляясь Господеву единъ духъ есть съ Господемъ* (1 Кор. 6, 17)¹⁾. Если это домірное единеніе Логоса съ возлюбившей Его душой отличалось акциденціально - благодатнымъ характеромъ, то восхотѣвъ спасти міръ, Логосъ при Своемъ воплощеніи соединился съ ней уже субстанціально, такъ что „Слово Божіе въ большей степени составляетъ одно съ душою во плоти, чѣмъ мужъ съ женою“,—смѣшивается съ нею на подобіе огня съ желѣзомъ въ раскаленномъ металлѣ. Отсюда, „эта душа съ принятою плотію, по справедливости называется Сыномъ Божіимъ, силою Божіею, Христомъ и Божіею премудростію,—и наоборотъ Сынъ Божій, чрезъ котораго все сотворено, называется Іисусомъ Христомъ и сыномъ человѣческимъ“²⁾.

Нетрудно видѣть, какой шагъ впередъ по сравненію съ раннѣйшими христологами былъ сдѣланъ Оригеномъ уже черезъ это допущеніе предсуществующей, свободно-усовершенствующейся въ добрѣ души Христа. Будучи тождественна съ прочими человѣческими душами и по своему домірному происхожденію, и изначальной онтологической природѣ³⁾, душа Христа у Оригена является не просто „закономѣрнымъ“ (но въ сущности пассивнымъ) органомъ дѣятельности Логоса на землѣ (какъ у Иринея),—а именно личностію, имѣющей свою т. с. многовѣковую исторію,—своего качественного превосходства предъ прочими душами достигающей путемъ свободного нравственнаго подвига⁴⁾. Но Оригенъ не ограничивается ссылкой на домірное прошлое души Христа,

1) De princ. 2, 6. 3. M. 11, 211 с. P. п. 129—130.

2) De princ. ib M. 211—212 с. P. п. 130 стр.

3) *Σῶμα θεοῦ καὶ ψυχὴ ἀνθρώπου ἀλλάζει ὁ ἁγιώτατος θεὸς λόγος*. C. Cels. 4, 15. M. 11, 1048 с. Anima Christi ex genere et ex substantia fuerit humanarum omnium animarum. In Levit. 12, 5. *Migne* 12, 542 с.

4) Помимо этого интереса Оригенъ своимъ ученіемъ о предсуществующей душѣ Христа обосновываетъ и ученіе объ ея безгрѣшности несмотря на воплощеніе. Anima Christi non de semine David generata sit. Dicit enim (Scriptura) quia quod factum est ex semine David secundum carnem est (Rom. 1. 3). In ep. ad. rom. 1, 5. M. 14, 550 с.

чтобы подчеркнуть нравственно-свободный, индивидуальный характеръ человѣческой природы Христа: онъ заботливо отмѣчаетъ такой же ея характеръ и во время земной жизни Логоса, такъ что самая исторія искупительнаго земнаго подвига Логоса тѣсно переплетается съ исторіей земнаго подвига человѣческой души Христа и даже по преимуществу является подвигомъ этой послѣдней. Вспомогательнымъ матеріаломъ для такого рода воззрѣнія на земную жизнь Логоса для Оригена послужила опять таки неоплатоническая философія, съ ея взглядомъ на матерію (плоть), какъ отрицательное, обезсиливашее духъ начало. Исходя изъ понятія о плоти, какъ радикально противоположномъ Богу (духу) принципѣ, Оригенъ не только самый актъ субстанціального соединенія Логоса съ душой ради спасенія міра обуславливаетъ невозможностію для Логоса открыться людямъ непосредственно во плоти ¹⁾,—но и рѣшительно утверждаетъ, что плотъ, какъ косное начало, не могла не оказать депонцирующаго дѣйствія и на самую душу Христа. Отвѣчая на возраженіе Цельса противъ возможности боговоплощенія, поскольку боговоплощеніе, по взгляду Цельса, необходимо предполагаетъ измѣняемость Божескаго существа, Оригенъ замѣчаетъ, что не Логось подвергся измѣненію въ актѣ

¹⁾ „Божественный природѣ невозможно было соединиться (misceri) съ тѣломъ безъ посредника“. Поэтому „Богъ рождается человѣкомъ, потому что для этой средней субстанціи не было противоестественно принять тѣло, и съ другой стороны этой душѣ, какъ субстанціи разумной, не было противоестественно воспринять Бога, въ котораго какъ мы уже сказали выше, она всецѣло вошла“. De princ. 2, 6. 3. М. 11. 211 с. Р. п. 130 стр. Взглядъ Оригена на отрицательное, обезсиливашее духъ значеніе матеріи (плоти) характерно-выражается въ слѣдующемъ его замѣчаніи. „Я думаю, что та суета, которой покорилась тварь—не что иное, какъ тѣла: ибо хотя тѣло святыхъ и эфирно, но все же матеріально. Вотъ почему мнѣ кажется и Соломонъ всякую тѣлесную природу называетъ какъ бы тягостною въ нѣкоторомъ родѣ и задерживающею сплу духовъ; онъ говоритъ: суета суетствій и всяческая суета“. ib. 1, 7, 5: М. 11, 174 с. Р. п. 78—79 стр. Отсюда, Оригенъ учитъ, что Христось, принявъ плотъ, сдѣлался „нечистымъ“ а поэтому имѣлъ нужду въ законномъ очищеніи. Christus. qui sordidis vestimentis fuerat indutus et terrenum corpus assumpserat... purgatione indiguit, et immundus fuit aut aliqua sorde pollutus.. Omnis anima, quae humano corpore fuerit induta, habet sordes suas. In Luc. 14 hom. М. 13, 1834—5 с.

воплощенія, а Его человѣческая душа, и при томъ не по своей субстанціи (ибо субстанціи вообще неизмѣняемы), а лишь по характеру (несовершенству) проявленія своихъ силъ, въ зависимости отъ задерживающаго вліянія дебелой плоти ¹⁾).

Отсюда Оригенъ развиваетъ довольно любопытное ученіе объ уничтоженіи (*κέρως*) Логоса (Филип. 2, 6—7),—ученіе еще въ первый разъ съ такою подробностію раскрываемое въ патристической письменности. Не допуская мысли о какомъ либо измѣненіи въ природѣ самого Логоса, Оригенъ уничтоженіе Слова понимаетъ въ смыслѣ самаго соизволенія Его—воплотиться и явиться среди людей въ качествѣ ихъ Спасителя ²⁾. Но съ тѣмъ болѣею рѣшительностію Оригенъ говоритъ о дѣйствительномъ уничтоженіи души Христа во время ея жизни во плоти, и всю исторію земного уничтоженія Логоса рассматриваетъ, какъ постепенный процессъ возрастанія именно души Христовой въ борьбѣ съ плотію до возвращенія въ свое домірное, чисто духовное, богоподобное состояніе. Правда, въ одномъ мѣстѣ Оригенъ примѣненіе извѣстныхъ апостольскихъ словъ объ уничтоженіи Сущаго во Образѣ

1) *Εἰ δ' ἐκ τῆς Ἰησοῦ ψυχῆς λαμβάνει τις τὴν μεταβολήν, αὐτῆς εἰς σῶμα ἐλθούσης, πενσόμεθα πῶς λέγει μεταβολήν; εἰ μὲν γὰρ τῆς οὐσίας, οὐ δίδεται οὐ μόνον ἐπ' ἐκείνης ἀλλ' οὐδὲ περὶ ἄλλον λογικῆς ψυχῆς. εἰ δὲ ὅτι πάσχει τι ἐπὶ σώματος ἀναγεγομένῃ αὐτῇ καὶ ἐπὶ τοῦ τόπου εἰς ὃν ἐλήλυθε καὶ τι ἄτοπον ἔκρινται τῷ Λόγῳ; C. Cels. 4, 18. M. 11. 1049 c. Cfr in Ioh 20, 17. M. 14, 616: ἡ μὲν τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ ἐν τῇ αὐτῆς τευχάνουσα τελειότητι ἐν θεῷ καὶ πληρώματι ἦν καὶ ἐκείθεν ἐξεληλυθυῖα τῷ ἀπεστάλθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς, ἀνέλαβε τὸ ἐκ τῆς Μαρίας σῶμα.*

2) „Премудрость Божія, которая есть однородный Сынъ Божій, во всѣхъ отношеніяхъ несокрушима и неизмѣнна“. De princ. 1, 2, 10. M. 11. 143 c. P. n. Отсюда, хотя Логось и „вселенъ въ малѣйшую форму человѣческаго тѣла“ (ib. 1, 2, 8), однако не такъ, чтобы *omne Verbum Dei et sapientia ejus.. intra corporis ejus coercita et conscripta brevitate* (Апасерф. 30). Равнымъ образомъ будучи на землѣ, Логось, какъ и на небѣ, „отображалъ въ Себѣ неизмѣримое и невидимое величіе Отца, вслѣдствіе сродства съ дѣлами и силою Его“ (de princ. 1, 2, 8). Но самое явленіе Сына Божія на землѣ во плоти, по Оригену, есть Его „уничженіе“, поскольку этимъ самымъ актомъ Онъ „уничжилъ Себя въ Своемъ равенствѣ Отцу“ и сдѣлался „отпечатлѣннымъ образомъ сущности Его, дабы мы... имѣли возможность видѣть славу чуднаго свѣта присущую величію Божества“ (ib. M. 11, 18 c. P. n. 32 стр.).

Божіемъ къ человѣческой душѣ Христа выставляетъ не какъ свое личное убѣжденіе, а какъ мнѣніе „нѣкоторыхъ“¹⁾,—однако анализъ тѣхъ мѣстъ въ сочиненіяхъ Оригена, гдѣ онъ затрогиваетъ вопросъ объ уничтоженіи Логоса, показываетъ, что самъ онъ въ сущности говоритъ объ ограниченіи души Христа, вынужденной проявлять свою дѣятельность въ условіяхъ тѣлесно-земной жизни, какъ бы препобѣждая косную оболочку плоти. То обстоятельство, что въ этихъ мѣстахъ у Оригена душа Христа часто называется просто Логосомъ не должно смущать насъ, въ виду уже отмѣченнаго нами ученія Оригена о т. н. общеніи естествъ въ личности Спасителя²⁾.

Уничтоженіе Логоса, понимаемое въ такомъ смыслѣ, по Оригену, заключается прежде всего уже въ самомъ воспріятіи нашего тѣла, съ его потребностями и немощами,—и при томъ настолько подлинномъ воспріятіи, что Логосъ, снизойдя до этого акта, уже не являлся произвольнымъ господиномъ надъ чувствительностію Своей плоти³⁾. Подчинивъ Себя, такимъ образомъ, самымъ законамъ тѣлеснаго существованія, Логосъ долженъ былъ и съ закономѣрною постепенностію пройти стадіи человѣческаго психо-физическаго развитія. Изъясняя въ мессіанскомъ смыслѣ слова пророка Іереміи: *се не вѣмъ глаголати, яко отрокъ азъ есмь* (Іер. 1, 6), Оригенъ пишетъ: „Иисусъ, не будучи мужемъ, поскольку уничтожилъ (*ἐξέσβεσεν*) Себя, преуспѣвалъ (*προέκοπτεν*): но никто не преуспѣваетъ, будучи совершеннымъ, а преуспѣваетъ имѣющій нужду въ преуспѣваніи. Итакъ, Онъ преуспѣвалъ въ возрастѣ, преуспѣвалъ въ мудрости, преуспѣвалъ въ благодати. Ибо если Онъ, снизойдя къ намъ, уничтожилъ

¹⁾ Quidam volunt de ipsa anima dictum videri, cum primum de Maria corpus assumpsit, etiam illud, quod apostolus dicit: Phil. 2, 6..., cum eam siné dubio in formam Dei melioribus exemplis et institutionibus repararet, atque in eam plenitudinem unde se exinaniverat revocaret. De princ. 4, 32. M. 11, 406 c.

²⁾ См. стр. 380 Cfr. C. Cels, 6, 47: οὐκ εἰς αὐτὸν ἢ πνεῦμα τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τὴν πίστεως χρίσεως πρωτότονον θεὸν λόγον. M. 11. 1373 c.

³⁾ ὡς περ βούληθεῖς ἀνείληφε οὐ πέντη ἄλλης φύσεως παρὰ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, οὕτω συνανείληφε τῷ σώματι καὶ τὰ ἀλγεῖνά αὐτοῦ καὶ τὰ ἀναρά, ὡς πρὸς τὸ μὴ παθεῖν χρεὼς οὐκ ἦν, ἐπὶ τοῖς διατεθεῖσιν ὅντος προσάγειν αὐτῷ καὶ τὰ ἀναρά καὶ τὰ ἀλγεῖνά. C. Celc. 2, 23. M. 11, 842 c.

Себя, и уничиживъ опять воспріялъ то, изъ чего (*ἐξ ὧν*) уничижилъ Себя, то почему неприлично Ему и преуспѣвать въ мудрости, возрастѣ и благодати у Бога и у людей, и по чему—неистинно сказанное: *прежде неже разумѣти отрочати благое или злое* (Ис. 7, 16)?¹⁾ „Иисусъ,—пишетъ Оригенъ въ другомъ мѣстѣ,—возрасталъ премудростію, представляясь возрасть отъ возраста премудрѣ (*sapientior per singulas videbatur aetates*). Ужели Онъ не былъ мудръ, ибо становится мудрѣ? Или,—поскольку Онъ уничижилъ Себя, принявъ зракъ раба,—Онъ воспринималъ то, что утратилъ (*id quod amiserat, resumebat*), и исполнялся силами, которыя Самъ оставилъ, незадолго передъ тѣмъ, какъ воспринять плоть? Итакъ, Онъ преуспѣвалъ не только мудростію, а и возрастомъ. Возрастъ же въ Писаніи понимается въ двоякомъ смыслѣ: 1) какъ физическій ростъ, зависящій не отъ насъ, а отъ законовъ природы, и 2) какъ возрастаніе души, вложенной въ насъ, въ силу чего мы, если хотимъ, ежедневно возрастаемъ и приходимъ къ совершенству“²⁾. Правда, возрастаніе человѣческой природы Логоса, какъ именно Логоса, отличалось необыкновенно успѣшнымъ характеромъ, по сравненію съ прочими людьми: уже прежде 12 лѣтъ Иисусъ „исполнялся премудростію“ (Лук. 2, 40)³⁾,—но это преуспѣяніе

¹⁾ In Jerem. 1, 7. M. 14, 264 с. Предусматривая возраженіе, не является ли эта мысль о „неумѣніи говорить“ и дѣйствительномъ „преуспѣяніи“ Христа оскорбительною для „Единороднаго и Первороденнаго всея твари“, Оригенъ съ особенною настойчивостію подчеркиваетъ фактъ именно уничиженія Логоса на землѣ, и указываетъ на необходимость различать состояніе Логоса на небѣ по Божеству и на землѣ по человѣчеству. Какъ „Богъ Слово, сущее у Отца, Логосъ выше и ангельскихъ языковъ“, но, снизойдя къ людямъ, въ условія ихъ жизни, Онъ долженъ былъ „учиться (*μαθήσκειν*) говорить“ подобно тому, какъ взрослый человѣкъ, разговаривая съ младенцами, долженъ приспосабливаться къ ихъ языку. „Такимъ же образомъ и Логосъ, будучи въ великолѣпнѣ славы Божіей, не говоритъ по человѣчески и не знаетъ говорить на языкѣ нисшихъ; когда же является въ человѣческой плоти, говоритъ въ началѣ: *не вѣмъ глаголати, яко отрокъ азъ емь*,—отрокъ по плотскому бытію, будучи старцемъ (*πρεσβύτερος*), какъ перворожденный всея твари“. ib. 8 п. M. 13, 265 с.

²⁾ In. Luc. 20 hom. M. 13, 1853 с.

³⁾ Hoc hominum natura non recipit, ut, ante duodecim annos sapientia compleatur. Non ambigimus ergo divinum aliquid in carne Jesu apparuisse. Humiliaverat enim se, formam servi accipiens et eadem virtute, qua se

Христа въ благодати и премудрости не прекращалось и въ послѣдующее время. Такъ, замѣчаніе евангелиста Луки, что Христосъ послѣ искушеній отъ діавола въ пустынь возвратился „въ силѣ Духа (Лк. 4, 14)“, по Оригену, указываетъ на новыя дары благодати, полученные Христомъ въ награду за его мужество въ борьбѣ съ искушителемъ ¹⁾. Въ комментаріи на евангельское повѣствованіе объ искушеніяхъ Христа въ пустынь Оригенъ, въ противоположность Иринею, съ заботливостію отмѣчаетъ ихъ характеръ, какъ нравственно-свободнаго, человѣческаго подвига. Сорокадневнымъ постомъ Христосъ умерщвлялъ въ Себѣ чувство плоти (*mortificabat sensum carnis jugi continuoque jejunió*) ²⁾, и послѣ этого, подобно атлету, закалившемуся въ подвигѣ, добровольно подпускаетъ къ Себѣ искушителя (*quasi athleta ad tentatiómen sponte proficiens*), какъ бы говоря діаволу: „веди, куда хочешь, искушай, какъ угодно (*ut placet*),—добровольно отдаюсь искушеніямъ, выдержу всѣ натиски,... ты найдешь Меня сильнымъ во всемъ“ ³⁾. Отсюда, искушенія Христа, какъ именно человѣка (*homo, quem Filius Dei dignatus est assumere*) ⁴⁾, имѣютъ для насъ смыслъ поучительнаго примѣра, дабы и мы во имя Его побѣды побѣждали свои искушенія ⁵⁾. Подобнымъ образомъ человѣческій характеръ подчеркивается Оригеномъ и въ исторіи геѳсиманскихъ страданій Христа. Изъясняя слова Спасителя: *прискорбна есть душа Моя до смерти* (Мѡ. 26, 38), какъ выраженіе естественнаго аффекта Его человѣческой души ⁶⁾, Оригенъ лишь отмѣчаетъ, что

humiliaverat, crescit. Apparuerat infirmus: quia infirmum corpus assumpserat et ob id iterum confortatur. Evacuaverat se filius Dei: et propterea rursum completur sapientia, et gratia Dei erat super eum. In. Luc. 19. M. 13, 1849 c.

¹⁾ *Virtus addita est, quia conculcaverat draconem et tentatorem cominus vicerat. ib. 32 hom. M. 13, 1882 c.*

²⁾ *ib. 29 hom. M. 13, 1854 c.*

³⁾ *ib. 31 hom. M. 13, 1879 c.*

⁴⁾ *ib. 29 hom. M. 13, 1876 c.*

⁵⁾ *Omni tentatione, qua tentandi erant homines, primus secundum assumptionem carnis tentatus est Dominus. Tentatur autem ob id, ut nos quoque illo vincente vincamus. ib. M. 13, 1875 c.*

⁶⁾ Ср. *De princ.* 2, 8, 4: „Когда Спаситель хочетъ указать какое-нибудь страданіе или смущеніе Свое, то указываетъ это подъ именемъ души (=а не духа). Сн. Іоан. 12, 27. Мѡ. 26, 38. М. 11, 225 с. Р. п. 148 стр.

въ силу нравственной своей высоты, душа Христа никогда не доходила до бурного возмущающаго духъ (грѣховнаго, съ точки зрѣнія оригено-неоплатонической этики) состоянія,—что Христосъ лишь „началь“ скорбѣть и тужить, но скорбь Его души не имѣла характера страсти и обуславливалась временнымъ союзомъ ея съ плотію ¹⁾. Процессъ духовнаго возрастанія человѣческой природы Христа, по Оригену, вполне завершился лишь послѣ Его воскресенія и вознесенія на небо, когда „Сынъ Человѣческій“ сталъ едино

¹⁾ Воспринявъ „истинную природу человѣческаго тѣла“, Христосъ „могъ спострадать немощамъ нашимъ. Посему видя предстоящую Ему борьбу противъ столькихъ царей земныхъ и князей, собравшихся на Него вкупѣ, какъ никогда еще,—Онъ началъ скорбѣть и тужить.. И обрати вниманіе,—не сказалъ евангелистъ: „скорбѣлъ и тужилъ“, но „началь скорбѣть и тужить“. Ибо большое различіе между „скорбѣлъ“ и „начать скорбѣть“. Онъ не скорбѣлъ самою страстію скорби, но оказался, по человѣческой природѣ, лишь въ самомъ началѣ (in ipso principio) скорби и страха“. In Matth. 90 п. М. 13, 1741 с. Христосъ какъ бы такъ говорилъ: „скорбь началась во Мнѣ, дабы Мнѣ не быть вовсе безъ чувства скорби,—скорбь (впрочемъ) во Мнѣ не всегда, но лишь до времени смерти, такъ что когда Я буду мертвъ для грѣха (mortuus fuerit peccato),—умру и для всякой скорби“. ib. М. 13, 1742 с. Во имя этой невозмутимости (въ силу безгрѣшности) души Христа. Оригенъ слова Его: *Отче, аще возможно есть...* (Мѡ. 26, 39) объясняетъ даже какъ выраженіе Его беззавѣтной любви къ человѣчеству. „Какъ Сынъ любви Божіей“, Христосъ „по предвѣднію“ зналъ, что Его крестная смерть, хотя явится спасеніемъ для многихъ, но въ то же время и причиной гибели нѣкоторыхъ. Отсюда Онъ молилъ: „если возможно, чтобы, безъ Моего страданія пришли всѣ тѣ блага, которыя имѣютъ придти черезъ него,—то пусть минуетъ Меня чаша сія, чтобы и міръ спасся и іудеи не погибли въ страданіи Моемъ. Такова—Моя воля, но такъ какъ Твоя воля гораздо возвышеннѣе Моей, какъ (воля) нерожденнаго Бога, какъ Отца всяческихъ, то посему Я болѣе хочу осуществленія Твоей воли, чѣмъ Моей“. ib. М. 13, 1743—4 с. Въ виду настойчиваго повторенія Оригеномъ,—какъ непосредственно передъ, такъ и послѣ цитованныхъ словъ,—мысли, что та воля, которая выразилась въ мольбѣ: *Отче, аще возможно* и л. non est secundum substantiam divinam et impassibilem, sed secundum naturam humanam ejus et infirmam,—можно утверждать, что слова Оригена „какъ Сынъ любви Божіей“ и „по предвѣднію“ обозначаютъ Логоса въ Его ипостасномъ соединеніи съ человѣческой природой. Впрочемъ В. В. Болотовъ находитъ возможныхъ въ цитованномъ комментарий Оригена видѣть доказательство его ученія объ онтологическомъ неравенствѣ (субординаціонизмѣ) Сына Божія съ Отцемъ („Ученіе Оригена о Св. Троицѣ. СПб. 1879).

съ Логосомъ въ Его божественной славѣ,—когда вся чело-
вѣческая сущность Христа обратилась въ божественную
субстанцію ¹⁾.—Такимъ образомъ, представивъ quomodo ipo-
стаснаго единенія „безстрастнаго“ Логоса съ чело-вѣческой
природой въ формѣ нравственно-свободнаго развитія души

¹⁾ „Нынѣ прославілся Сынъ чело-вѣческой (Іоан. 13, 31). И Богъ, я по-
лагаю, превознесъ именно Его (Сына чело-вѣческаго), бывшаго послуш-
нымъ даже до смерти, смерти же крестныя. Ибо Логосъ, будучи вначалѣ
Богомъ у Бога, не пріемлетъ этого превознесенія. Превознесеніе же Сына
чело-вѣческаго, оказанное Ему за прославление Бога Своєю смертію, со-
стояло въ томъ, что Онъ уже пересталъ быть отличнымъ отъ Логоса,
но сдѣлался одно и тоже съ Нимъ (*μικτέρι ἑτέρων αὐτὸν εἶναι τοῦ λόγου,
ἀλλὰ τὸν αὐτὸν αὐτῷ*)“ In Ioh 32, 17 п. М. 14, 813 с. *Εἰ καὶ ἦν ἄθρολος,
ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστὶν ὠ-θρολος*. In Ierem. 15, 6. М. 13, 436 с. *Τὸ δὲ θνη-
τὸν αὐτοῦ σῶμα καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ τῇ πρὸς ἑαυτὸν οὐ μόνον ζωο-
ντὴ ἀλλὰ καὶ ἐνὸς καὶ ἑναρκέως, τὰ μέγιστα φαινὲν προσεληφέναι καὶ τῆς
ἑαυτοῦ θεότητος ζωογονητότα εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι*. С. Cels. 3, 41.
М. 11, 973 с.

Съ точки зрѣнія этого понятія о возвышеніи чело-вѣческой природы
Христа въ божественное достоинство Оригенъ между прочимъ даетъ
любопытное разъясненіе относительно вѣдѣнія Христа до и послѣ
Его воскресенія. Христосъ — пишетъ онъ,—хотя „преусиѣвая пре-
усиѣвалъ предъ (super) всѣми знаніемъ и мудростію, однако (не зная)
о (Своемъ второмъ) пришествіи, поскольку (это знаніе) было уже
(слишкомъ) совершеннымъ (jam quod erat perfectum), прежде чѣмъ не
исполнилъ собственнаго домо-строительства“. Поэтому, на вопросъ уче-
никовъ о времени этого пришествія, Христосъ отвѣтилъ, что о днѣ и
часѣ томъ не знаетъ никто, ни даже самъ Сынъ, только Отецъ (Мт.
24, 36). „Послѣ же исполненія (Своего) домо-строительства, послѣ того,
какъ Богъ Его превознесе и дарова Ему имя, еже наче всякаго имени
(Филпп. 2, 9), Онъ уже вовсе не сказалъ такъ. Ибо послѣ сего и
Сынъ, воспріявъ, позналъ вѣдѣніе Отца,—(въ частности) также и о
днѣ и часѣ кончины, такъ что уже не только Отецъ знаетъ о немъ,
но и Сынъ“. Доказательство, что вѣдѣніе Христа по воскресеніи воз-
высилось на ступень равно-божескаго вѣдѣнія Оригенъ усматриваетъ
въ отвѣтѣ Спасителя на слова апостоловъ при вознесеніи: *Господине,
аще въ мѣсто сіе устроиши царствіе Израилево* (Дѣян. 1, 6). Словами:
*нѣсть вамъ разумѣти времена и мѣта, яже Отецъ положи во Своей
власти*, Христосъ, сдѣлавшійся участникомъ Отчаго вѣдѣнія, по Ори-
гену, преподавалъ апостоламъ опредѣленное наставленіе о характерѣ
времени кончины міра,—именно, что этотъ день положенъ Отцемъ въ
въ Своей власти, т. е. что Отецъ „хотя опредѣлилъ произвести кон-
чину міра, однако не установилъ ни дня ни часа (этого акта), каковыя
день и часъ положилъ во Своей власти, чтобы, если пожелаешь, отла-
дить ихъ, а если (пожелаешь) ускорить, ускорить, при обѣмъ невѣ-
дѣніи (этого срока)“. In Matth. XXIII, 55 п. М. 13, 1686—7 с. с.

Христовой, начавшагося одновременно и въ одинаковыхъ условіяхъ съ прочими человѣческими душами, достигшаго кульминаціонной точки во время ея земныхъ испытаній и завершившагося боголѣпнымъ прославленіемъ ея послѣ смерти,—Оригенъ въ частности со значительнымъ успѣхомъ выполнилъ и ту задачу—представить рационально-убѣдительно, догматико-метафизическое основаніе для обязанности человѣка слѣдовать по стопамъ Христа,—которая предносилась сознанію и раннѣйшихъ богослововъ, но была слишкомъ затѣнена супранатуральными мистическими элементами ихъ христологіи ¹⁾.

¹⁾ Уже Иринеи, отстаивая противъ докетовъ истинность страданій Христовыхъ, возражалъ: „если Сынъ не истинно пострадать,... Онъ оказывается обманывающимъ насъ, увѣщевая терпѣть удары и подставлять другую щеку, тогда какъ Самъ Онъ не претерпѣлъ этого дѣйствительно“. С. haeg. 3, 18. 6. М. 7, 936 с. Р. п. 367. Но самъ Иринеи, какъ мы видѣли, не отдавать должнаго вниманія къ полной нравственно-свободной активности человѣческой природы Христа. Особенно яркую оппозицію церковная христологія, не удѣлявшая полного вниманія къ истинной человѣческой личности Христа, встрѣтила въ лицѣ знаменитаго рационалиста 3-го вѣка—Павла Самосатскаго, который, въ противовѣсъ церковной христологіи, устанавливалъ взглядъ на Христа лишь только какъ на „обожествленнаго человѣка“ (*ἐνθεος ἀνθρώπος*), замѣчая, что Христосъ „подвигомъ и трудами содѣлался святымъ и праведнымъ,—родившись человѣкомъ, содѣлался Богомъ, будучи обожествленъ за преуспѣяніе“ а не будучи Богомъ по природѣ, ибо въ такомъ случаѣ Его подвигъ „не имѣлъ бы похвалы“, такъ какъ „похваляется“ лишь то, что осуществлено путемъ нравственнаго подвига—любви. Сfr. *Harnack*, 1, 591—3 ss.

Насколько христологическая позиція Оригена, благодаря идеѣ о предсуществующей и свободно развивающейся въ борьбѣ съ плотію душъ Христа, была выгодна по отношенію къ проблемѣ о полнотѣ человѣческаго начала во Христѣ,—это видно изъ сопоставленія Оригеновской христологіи не только со взглядами Иринея и Тертуліана, но и съ ученіемъ Климента Александрійскаго. Непосредственный учитель Оригена, несомнѣнно оказавшій значительное вліяніе на догматическую систему своего ученика,—подобно послѣднему проникнутый богословско-философской тенденціей указать въ личности и жизни Христа оправданіе нравственно-гностическаго идеала жизни, Климентъ, однако, въ частнѣйшемъ раскрытіи христологическаго вопроса, близко подошелъ къ докетизму. Климентъ не былъ докетомъ въ прямомъ значеніи этого термина. Утверждая, что Логосъ былъ *θεός ἐν ἐνθρώπῳ καὶ ὁ ἄνθρωπος θεός* (Paedag. 3, 1. *Migne* 8, 557 с.). Климентъ прямо утверждалъ, что Господь имѣлъ и душу и тѣло, отличавшіяся подлинной красотой: *οὐ τὸ κάλλος τῆς σαρκός, τὸ παντασχητόν. τὸ δὲ ἀλλ-*

Несмотря на энергическія усилія Оригена отстоять понятие о полномъ, нравственно-свободномъ характерѣ человѣче-

θανόν καὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀναδείξαιτο (ὁ Κλήμενς) ἄλλος τῆς μὲν τὸ ἐν-συχικόν τὸ δὲ ἀθάνατον σαρκὸς (ibidem). Но Климентъ былъ почти докетомъ въ томъ смыслѣ, что не признавалъ собственно функциональной самостоятельности (развитія) человѣческаго начала во Христѣ, и отправленія Его психо-физической природы ставилъ во всецѣлую зависимость отъ ея носителя—Логоса. Болѣе моралистъ-философъ, чѣмъ догматистъ-богословъ, имѣя въ виду высшій идеаль „гностикъ“, который силою самособраннаго, устремленнаго ввысь духа побуждаетъ преходящія движенія души и плоти, Климентъ не могъ допустить, чтобы Христосъ, идеальный прототипъ истиннаго гностика, ипостасный носитель самого Логоса, источника всякаго гноиса, имѣлъ хотя какія бы то ни было собственно душевно-тѣлесныя потребности и движенія. Отсюда Христосъ у Климента—образецъ полного безстрастія. Если всякій вообще гностикъ удовлетворяетъ только самыя необходимыя потребности тѣла, чтобы не допустить лишь полного его разрушенія (*διαλύσεως*. Strom. 6, 9. M. 9, 296 с.),—то тѣло Христа, „содержавшееся святою силою“ самого Логоса, по природѣ не нуждалось въ такой поддержкѣ. Христосъ вкушалъ пищу лишь для того, чтобы увѣрить окружающихъ Его людей въ онтологической т. е. подлинности (не призрачности) Своего тѣла, въ какое заблужденіе впади позднѣйшіе докеты: ἐπὶ μὲν τοῦ Σωτῆρος το σῶμα ἐλαττεῖν ὡς σῶμα τίς ἀναγκαῖος πληρεσίας εἰς διαμονήν, γέλως ἂν εἴη ἔσχατος γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, ἀνέμελλε στερηόμενον ἐχόν· ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς σενόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ἐπεσέλωτο, ὅσπερ ἐμέλει ὑστερον δοκῆσαι τι εἰς αὐτὸν περιπερῶσαι ἐπελεβόν. Strom. 6, 9. M. 9, 292 с. Раздѣляя традиціонное у александрійцевъ безразличное отношеніе къ плоти, Климентъ, допуская реальность вкушенія Христомъ пищи, однако склоняется къ отрицанію процессовъ ея выдѣленія. *Πάντα*—пишеть Климентъ, цитируя письмо Валентина къ Агаѳоподу,—ἐπομένως, ἐγκρατὴς ἦν, θρόνῳτα Ἰησοῦς ἐφορᾶτο ἡσθε καὶ ἐλαττεῖν ἰδίως, οὐκ ἀποδιδόντες τὰ βρώματα. Τὸσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις ὅστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφήν ἐν αὐτῷ ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτοῦ οὐκ εἴχετο. ib. 3. 7. M. 8, 1161 с. Признавая, что Христосъ имѣлъ тѣло, надѣленное пятью чувствами (*αἰσθησέως πεντάδι*. ib. 5, 6. M. 9, 57 с.), Климентъ учитъ, что это тѣло, въ силу его единенія съ Логосомъ, получило свойство безстрастія (Strom. 7, 2: *τὴν σάρκα τὴν ἐσταθὴν φέσει γενομένην ἀταλῶν ὡς ἔξω ἀπαθείας ἐπαίδευσεν*. M. 9, 412 с.), такъ что въ одномъ мѣстѣ прямо выражается: *ἀνέστη μετὰ τὴν γηρίαν Ἰησοῦς μὴ παθὼν* (Paedag. 1, 5. M. 8, 277 с.). Подобнымъ образомъ Климентъ рѣшительно отрицалъ всякую самостоятельность и психическихъ функций Спасителя. Если уже апостолы, какъ истинные гистики, по воскресеніи Христа возвышались надъ великими движеніями гнѣва, страха, радости и т. п. (Strom. 6, 9. M. 9, 292 с. Ср. наше цит. сочиненіе... 131 стр.), то αὐτὸς (Ἰησοῦς) ἀπαπαλῶς ἀπαθὴς ἦν. ὡς ὅν οὐδὲν λυπεῖσθαι οὐδὲν χολοῦσθαι, οὔτε φρογῆ, οὔτε λέναι. ib.

ской природы Спасителя, его христология тѣмъ не менѣе—нечужда и своеобразнаго докетизма, который повидимому совершенно обезцѣниваетъ ее въ исторіи церковно-богословской мысли. Во 1-хъ, усиленно подчеркиваемое Оригеномъ понятіе о безгрѣшности души Христа, объ ея тѣснѣйшемъ единеніи съ Логосомъ, по замѣчанію Баура и Редепеннинга, „отнимаетъ у нея специфическій признакъ именно человѣческой души“: „душа Христа въ дѣйствительности вовсе не душа, въ смыслѣ системы... ибо безгрѣшная душа — не душа, а духъ“¹⁾. Намъ кажется, что эти возраженія въ качествѣ упрека по отношенію къ Оригену могутъ быть выставлены лишь по недоразумѣнію. Дѣло въ томъ, что хотя, съ точки зрѣнія Оригена, безгрѣшная душа не есть уже собственно душа, но духъ,—однако различіе между ними—вовсе не субстанціальное, а лишь акциденціальное, — въ степени горячности ихъ любви къ Богу, такъ что Оригенъ нерѣдко душею (*ψυχή*) называетъ и просто духовную субстанцію, а не только находящуюся въ охлажденномъ состояніи²⁾. Отсюда чтобы оправдать подлинную истинность человѣческой природы Христа, какъ философское и догматическое основаніе съ одной стороны, для правомѣрности искупленія людей Христомъ, а съ другой стороны,—для обязанности человѣка подражать Христу,—Оригену было достаточно показать, что душа Христа—„по субстанціи“ однородна съ прочими человѣческими душами³⁾, и не было надобности настаивать на ея и акциденціальномъ (качественномъ) сходствѣ съ ними. Ученіе Оригена о духовной душѣ Христа вообще можно раз-

1) *Baur*. Die christliche Lehre v. d. Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. Tübingen, 1892. 1, 228 s. *Redepenning*. Origenes. Bonn. 1841. 1, 387 s.

2) „Интеллектуальную (духовную) природу чувствуетъ въ Себѣ Богъ,.. чувствуютъ и ангелы и внутренній человѣкъ, созданный по образу и подобию Божію. Отсюда вытекаетъ, что Богъ и эти существа нѣкоторымъ образомъ—одной сущности“. *De princ.* 4, 36. M. 11, 411 с. P. п. 383 стр. Если „душа названа душею (*ψυχή*) потому, что охлаждала къ ревности праведныхъ (духовъ) и къ участию въ Божественномъ огнѣ“, то путемъ устремленія къ „божественнымъ и духовнымъ вещамъ“ душа человѣка „можетъ возвратиться къ тому, чѣмъ она была въ началѣ“, т. е. „сдѣлается умомъ“. *ib.* 2, 8, 3. M. 11, 223 с. P. п. 146—7 стр. Ср. *Πνεύματα ψυχῶν*, In. Ioh. 13, 3. M. 14, 404 с. *λογιστὴ ψυχῶν*. Ad. mart. 47. M. 11, 629 с. *Cfr. Dörner*... 682 s.

3) См. стр. 389, прим. 3.

сматривать лишь какъ своеобразную концепцію существовавшего въ церкви до и послѣ Оригена понятія о безгрѣшной, чуждой и первороднаго грѣха, природѣ Спасителя, или по крайней мѣрѣ можно ставить въ извѣстную параллель съ нимъ. Конечно, къ этому ученію Оригена, какъ и церковному ученію о сверхъестественномъ непорочномъ зачатіи Спасителя, можно предъявлять упрекъ въ излишне-идеалистическомъ характерѣ, но это обвиненіе будетъ базироваться уже не на почвѣ самой оригеновской системы, но на почвѣ строго-адопціонистической христологіи.

Болѣе значенія, повидимому, имѣетъ второй упрекъ, который предъявляютъ къ христологіи Оригена,—въ докетическомъ характерѣ его ученія о плоти Христовой. По взгляду Оригена, плоть Христа обладала свойствомъ казаться каждому изъ окружавшихъ Его людей въ различномъ видѣ, соотвѣтственно степени его тѣлеснаго и духовнаго зрѣнія ¹⁾. Чтобы понять смыслъ этого своеобразнаго ученія Оригена, довольно подробно развиваемаго имъ въ полемикѣ противъ Цельса, должно принять во вниманіе слѣдующія соображенія. Прежде всего, самъ Оригенъ ставитъ эти измѣненія плоти Христовой въ зависимость отъ Его личной воли, т. е. рассматриваетъ эти акты, какъ акты чудеснаго препобѣжденія Христомъ онтологическихъ условій и качествъ Своего тѣла, которое вообще было тѣло „наше человѣческое“, „земное“, а не „какой либо звѣздной или иной болѣе тонкой и духовной природы“ ²⁾. Что же касается цѣли такихъ измѣ-

¹⁾ *Ὁ Ἰησοῦς εἰς ὅν, πλείονα τῇ ἐπινοίᾳ ἢ καὶ τοῖς βλέπονσιν οὐκ ὁμοίως πάντιν ὁρώμενος.* C. Cels. 2, 64. M. 11, 895 c.

²⁾ In Luc. hom. 14. M. 13, 1835 c. *Τὸ μεταμορφούμενον σῶμα ὅσ' ἐβούλετο καὶ τοῖς ἐβούλετο.* C. Cels. 2, 64. M. 11, 897 c. Примѣромъ такого чрезвычайнаго измѣненія плоти Христовой являются преображеніе на Таворѣ, и событіе въ саду Геосиманскомъ, когда толпа, пришедшая съ Иудой, не могла узнать Христа, несмотря на Его слова: *Азъ есмь* (Іоан. 18, 6),—факты, на которые Оригенъ ссылается непосредственно предъ цитованными сейчасъ словами: *τὸ μεταμορφούμενον* etc. Что плоть (матерія) вообще была способна къ такимъ измѣненіямъ, не теряя своей субстанціальной сущности,—это логически вытекаетъ изъ оригеновскаго взгляда на нее, какъ на безкачественное *μή ὄν*,—субстанцію, т. е., по природѣ способную ко всякаго рода метаморфозамъ: *οὐ θαυμαστόν τὴν φύσιν τρεπτεῖν καὶ ἐλλοιωτῆν καὶ εἰς πάντα εἰ βούλεται ὁ δημιουργὸς ἔλκεν μεταβάλλειν.* C. Cels. 6, 77. M. 11, 1413 c.

неній плоти Христа, то Оригенъ даетъ ей объясненіе преимущественно на почвѣ „гностической“ сотериологии. Такъ какъ основная сущность спасенія для всѣхъ вообще тварей, по Оригену, заключается въ познаніи (*γινώσις*) Логоса, соответственно ихъ духовно-познавательной способности, то Христосъ „безконечно-совершеннѣйшимъ, чѣмъ ап. Павелъ, образомъ былъ *всѣмъ* *вся*, чтобы всѣхъ очистить, всѣхъ совершить“ ¹⁾. Такимъ образомъ, Христосъ по Своей любви, „пришедшій къ намъ грѣшнымъ, какъ добрый врачъ“, приспособлялся къ нашему духовно-тѣлесному зрѣнію ²⁾, подобно тому, какъ въ Своемъ ученіи, приспособляясь къ духовнымъ потребностямъ и развитію слушателей, называлъ Себя то хлѣбомъ, то дверію, то истиной и жизнью (Іоан. 6, 36; 10, 9; 14, 6)³⁾. Такъ по Своемъ воскресеніи Онъ являлся лишь немногимъ ближайшимъ ученикамъ, но не являлся народной массѣ, ибо явленіе Его, воскресшаго изъ мертвыхъ, могло поразить ее слѣпотою (*ἀσραβία*), какъ были поражены ею содомляне видѣніемъ ангеловъ ⁴⁾. Приписывая измѣненіямъ тѣла Христова произвольный (чудесный) характеръ (въ сотериологическихъ интересахъ), Оригенъ, такимъ образомъ, собственно не колебалъ онтологическаго тезиса объ его человѣческой истинности. Самое большее, въ чемъ можно упрекнуть Оригена въ данномъ случаѣ,—это въ нѣкоторой невыдержанности общаго характера разсужденій о плоти Христовой — черезъ допущеніе порою излишне чудеснаго элемента (напр. въ комментаріи къ геосиманскимъ событіямъ), нарушающаго идею о законѣрномъ подчиненіи Господа условіямъ тѣлесной жизни.

Историческая судьба христологическихъ возрѣній Оригена была довольно своеобразна. Въ своемъ чистомъ и полномъ видѣ, со специфическими чисто-философскими предпосылками, они если и развивались нѣкоторое время, то лишь въ тѣсномъ кругу непосредственныхъ учениковъ Оригена; за предѣлами же этого круга уже вскорѣ послѣ смерти Оригена началась реакція противъ оригенизма, находившая себѣ рев-

¹⁾ In Ioh. 1, 34. M. 14, 81 с.

²⁾ C. Cels. 2, 67. M. 11, 901 с.

³⁾ ib. 2, 64, M. 11, 896 с.

⁴⁾ C. Cels. 2, 64, 67. M. 11, 897, 901 с.с.

постыныхъ сторонниковъ даже въ самой Александріи ¹⁾. Эта реакція, продолжавшаяся съ различнымъ напряженіемъ въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ, на 5-мъ вселенскомъ соборѣ завершилась открытымъ анафематствованіемъ многихъ специфически-оригеновскихъ положеній. Но работа Оригена въ области христологии вообще не прошла безслѣдно для общецерковнаго сознанія: идея о человѣческой природѣ Христа, какъ нравственно-свободномъ, развивающемся моментѣ Его личности,—та идея, которую Оригенъ усиленно старался обосновать при помощи неоплатоническихъ предпосылокъ—получила навсегда право гражданства сначала въ восточной, а потомъ и въ западной церковной христологии. Въ 4-мъ вѣкѣ мы находимъ подробное раскрытіе этой идеи у „отца православія“—Аѳанасія Великаго, даже въ своихъ частностяхъ являющееся несомнѣннымъ отголоскомъ трудовъ Оригена. Утверждая въ полемикѣ съ аріанами, что апостольскія слова: *смирись и превознесе* (Филип. 2, 7) сказуются о человѣческомъ естествѣ, а не божественной природѣ Логоса ²⁾, Аѳанасій въ духѣ Оригена подробно раскрываетъ процессъ постепеннаго „преусиѣянія“ плоти (или вообще человѣческой природы) Христа, лишь отбросивъ оригеновское (неоплатоническое) понятіе о домірномъ періодѣ этого развитія, но въ сущности удержавъ оригеновское (неоплатоническое) воззрѣніе на „плоть“, какъ косное, „не сущее“ начало, которое, воспринявъ въ себя божество лишь съ теченіемъ времени, какъ будто утончалось подъ вліяніемъ божественной сущности Логоса, ассимилировалось Божеству, сдѣлалось причастнымъ божественнымъ свойствамъ ³⁾. Изъ

1) О Піеріи, напр., изъ сообщеній Фотія извѣстно, что онъ раздѣлялъ оригеновское ученіе о предсуществованіи душъ,—наиболѣе характерную предпосылку оригеновской христологии. Но уже Петръ еп. Александрійскій († 311 г.) писалъ специальное сочиненіе *περί τοῦ μὲν τοῦ λόγου τῆς ψυχῆς* etc.,—въ которомъ оригеновское ученіе о домірномъ твореніи и паденіи душъ называлъ *μύθῳ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας*, *ξένῳ καὶ ἄλλοτρίῳ ὄντι τῶν ἐν Χριστῷ τῶν θεῶν ζῶντων*. Изъ не-александрійскихъ богослововъ въ 3-мъ в. особенно сильно нападали на оригеновское ученіе о предсуществованіи душъ, и о матеріи, какъ отрицательномъ принципѣ—Меѳодій Тирскій.

2) *Orat. 1, 41 n. Migne 26, 96 c. P. n. 2, 230.*

3) „Человѣчество (во Христѣ) преслѣвало премудростію, постепенно возвышаясь надъ естествомъ человѣческимъ, обожаясь, содѣлываясь и

идея о законѣрно „преуспѣвающимъ“ развитіи человѣческой природы Христа, особенно полное выраженіе получившая въ твореніяхъ Кирилла Александрійскаго ¹⁾,—какъ оригеновская традиція, является вообще характерной чертой восточной церковной христологіи, сообщающей ей болѣе глубокий характеръ, по сравненію съ западной христологіей. Отмѣченное различіе съ достаточной наглядностію выступаетъ изъ сопоставленія воззрѣній Аѳанасія Александрійскаго съ воззрѣніями „западнаго Аѳанасія“—Иларія Пиктавійскаго, что является особенно интереснымъ въ виду несомнѣнной общности какъ историческихъ источниковъ (Ириней и Оригенъ—для Аѳанасія; Ириней, Тертуліанъ и лишь отчасти Оригенъ—для Иларія), такъ и полемическихъ (противъ аріанства) задачъ ихъ христологіи.

А. Орловъ.

являясь для всѣхъ органомъ Премудрости для дѣйственности Божества и Его возсіянія“ (Ог. 3, 53 п. Р. п. 2, 435). „Съ преснѣніемъ тѣла преснѣвало во Христѣ для видящихъ и явленіе Божества. А въ какой мѣрѣ открывалось Божество, въ такой болѣе и болѣе для всѣхъ людей возрастала благодать, какъ въ человѣкѣ. Будучи младенцемъ, быть Онъ носимъ; ставъ отрокомъ, остался въ храмѣ и вопрошалъ священниковъ о законѣ; а по мѣрѣ того, какъ постепенно возрастало тѣло и являло Себя въ немъ Слово, исповѣдуютъ уже сперва Петръ, а потомъ и всѣ, что *воистину Божій Онъ Сынъ*“ (Ог. 3, 52. Р. п. 2, 434 стр.). Въ духѣ оригенизма Аѳанасій даетъ разъясненіе и извѣстнымъ евангельскимъ текстамъ о днѣ и часѣ кончины міра. Сперва, „Слово, поелику облеклось въ невѣдущую плоть, то въ ней пребывая, въ отношеніи къ плоти сказало: не знаю“ (Ог. 3, 45. Р. п. 2, 425) о времени кончины міра (Ср. Марк. 13, 22). Но при Своемъ вознесеніи на вопросъ учениковъ: „скоро ли будетъ конецъ и скоро ли прійдетъ, Христосъ (уже) сказалъ имъ яснѣе: *нѣсть ваше разумѣти времена и лѣта, яже Отецъ положи въ Своей власти* (Дѣян. 1, 7). Не сказалъ тогда *ни Сынъ*, какъ говорилъ прежде сего по человечеству, но: *нѣсть ваше разумѣти*; потому что плоть Его была уже воскресшая, отложившая мертвенность и обоженная, и Ему, восходящему на небеса, прилично уже было отвѣчать не по плоти, но научить наконецъ по Божеству“ Ог. 3, 48. Р. п. 2, 429.

¹⁾ Ср. М. М. Тарновъ. Уничтоженіе Господа нашего І. Христа. Москва. 1901 г. 76 стр.