

Библейско-богословская коллекция
Богословские исследования

Снегирев В.А., проф.

**НАЧАЛО ХРИСТИАНСКОЙ
НАУКИ И УЧЕНИЕ О ЛИЦЕ
ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА
У ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ
АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ
ШКОЛЫ.
ОРИГЕН. ЕГО УЧЕНИКИ
И ПРОТИВНИКИ**

Учение о Лице Господа Иисуса Христа
в трех первых веках христианства.
Казань, 1870. С. 261-296

© Сканирование и создание электронного варианта:
издательство «Аксион эстин» (www.axion.org.ru), 2009



Аксион эстин
Санкт-Петербург
2009

У Ч Е Н І Е
О ЛИЦѢ
ГОСПОДА ИСУСА ХРИСТА

ВЪ ТРЕХЪ ПЕРВЫХЪ ВѢКАХЪ ХРИСТИАНСТВА

СОЧИНЕНІЕ

ВОСПИТАННИКА КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

Веніамина Снегирева

НА СТЕПЕНЬ

МАГИСТРА БОГОСЛОВІЯ.

КАЗАНЬ.
ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФІИ.
1870.

б) Оригенъ.

Великій ученикъ и преемникъ Климента Оригенъ († 254) находился въ самомъ средоточіи догматическаго движенія третьяго вѣка и стоитъ неизмѣримо выше своего учителя во всѣхъ отношеніяхъ. Онъ осуществилъ то, къ чему доселѣ только стремились сначала отцы-апологеты, а потомъ алекс. дидаскалы, — выполнилъ планъ, только начертанный и обоснованный теоретически Климентомъ: онъ дѣйствительно построилъ христіанское вѣроученіе въ научную, стройную, логически-развивающуюся изъ одного общаго начала систему, которая въ существенныхъ своихъ чертахъ осталась неизмѣнною доселѣ, которая могла на самомъ дѣлѣ, а не въ теоріи и на словахъ только, стать средоточіемъ и основою всего человѣческаго знанія, и сразу должна была поставить христіанское міросозерцаніе выше всѣхъ другихъ. „Апостолы, говоритъ Оригенъ оправдывая свое великое предпріятіе, предложили съ полною ясностію не всѣ истины, а только самыя необходимыя. Во многихъ догматахъ они предоставили пріисканіе доказательствъ и точнѣйшее опредѣленіе людямъ научно-образованнымъ, которые, на основаніи даннаго вѣроученія, должны построить научную систему“⁽¹⁾. Способъ построенія этой системы у Оригена совершенно правильный и естественный⁽²⁾. Основы для нея, основныхъ, существенныхъ истинъ (*ἀρχαί*)⁽³⁾ онъ ищетъ въ св. Писаніи, которое подвергаетъ потому самой тщательной научной обработкѣ⁽⁴⁾; „но онъ не останавливается, говоритъ Дорнеръ⁽⁵⁾, на этомъ общемъ, обнимающемъ матеріальную и формальную стороны христіанства—принципѣ. Онъ видитъ, что, если

⁽¹⁾ De princ. praef. 3—9. 47—49.

⁽²⁾ Redepenning. Origenes. II, 274—275 SS.

⁽³⁾ Отсюда самое названіе его системы *περὶ ἀρχῶν*.

⁽⁴⁾ Извѣстны труды его для возстановленія текста Писанія, канона и многочисленныя толкованія.

⁽⁵⁾ Entwicklungsgesch. d. Leh. v. Pers. Christ. Origenes. 638 S.

этого и достаточно для отличія христіанскаго отъ нехристіанскаго, то недостаточно для устраненія разногласій внутри самой Церкви. Потому онъ ищетъ яснаго руководства для отличія еретическаго отъ истиннаго и находитъ его въ томъ, что называетъ *ecclesiastica praedicatione*, *ecclesiastica et apostolica traditio* ⁽¹⁾, бывшее непрерывно общимъ достояніемъ Церкви и содержащее въ себѣ *elementa ac fundamenta fidei* ⁽²⁾. Находя далѣе, что и при этомъ пособіи и руководствѣ все-таки нѣкоторыя истины христіанскаго вѣроученія недостаточно выясняются и опредѣляются, что иное здѣсь *non satis manifesta praedicatione distinguitur* ⁽³⁾, иное *non satis clare exposuit ecclesiastica praedicatione* ⁽⁴⁾, объ иномъ *non evidens in ecclesiastica praedicatione sermo profertur* ⁽⁵⁾, что такимъ образомъ полной, законченной, въ себѣ замкнутой и органически развивающейся системы христіанскихъ истинъ построить нельзя, Оригенъ позволилъ себѣ пополнить эти пробѣлы по собственному усмотрѣнію изъ другихъ источниковъ, главнымъ образомъ изъ неоплатоническо-филоновской философіи. Въ такомъ введеніи въ христіанскую догматику частныхъ мнѣній, собственно говоря, нѣтъ ничего предосудительнаго: ими доселѣ пополняются нѣкоторыя пробѣлы въ вѣроученіи. Надобно замѣтить при этомъ, что Оригенъ въ высшей степени ясно понимаетъ значеніе своихъ мнѣній, никакъ не равняетъ ихъ съ догматами и не дѣлаетъ ни-коимъ образомъ обязательными. „Это говорится нами съ большимъ страхомъ и осторожностію, замѣчаетъ онъ высказывая подобное мнѣніе, мы только разсуждаемъ и изслѣдуемъ, а не утверждаемъ, какъ несомнѣнное и опредѣленное (*pro certo ac definito*)“ ⁽⁶⁾. „Пусть не думаютъ, что мы выдаемъ это за догматы, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ,—это

⁽¹⁾ De princ. praef. 10 n.

⁽²⁾ De princ. praef. 2: *servetur ecclesiastica praedicatione, 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.* Cp. ibid. 10.

⁽³⁾ Ibid. 5.

⁽⁴⁾ Ibid. 6.

⁽⁵⁾ Ibid. 7.

⁽⁶⁾ De princ. L. I. c. 6. 4.

только изслѣдованія и разсужденія“ (¹). „Если кто придумаетъ что-нибудь лучшее, говорится въ заключеніе трактата о душѣ Господа, и подтвердить болѣе очевидными мѣстами изъ Писанія, то пусть будетъ принято это мнѣніе преимущественно предъ моимъ“ (²). Но нѣкоторыя изъ заимствованій Оригена слишкомъ чужды христіанству, противны его основамъ и при всей своей изолированности въ системѣ должны были невыгодно отразиться на всю совокупность христіанскихъ истинъ: логически проведенныя они приводили къ ереси (³). Ошибки его, какъ ошибки гения, были все-таки такъ сильно и хорошо обоснованы, что дѣйствовали на многихъ обаятельно и въ этомъ смыслѣ вполнѣ справедливо извѣстное замѣчаніе Кассіодора объ Оригенѣ: *ubi bene—nemo melius; ubi male—nemo rejus* (⁴). Вслѣдствіе этого многіе самого его хотѣли поставить въ разрядъ еретиковъ; другіе безгранично благоговѣли предъ нимъ; немногіе были къ нему справедливы и оцѣнили по достоинству его заслугу Церкви и христіанской истинѣ (⁵). — Основную идею своей системы, изложенной въ знаменитомъ твореніи *περί ἀρχῶν*, Оригенъ изображаетъ такимъ образомъ: „элементами и основами системы должно быть то, что содержится въ церковномъ ученіи. За тѣмъ мы можемъ образовывать изъ всѣхъ этихъ ученій правильное цѣлое, выводя изъ

(¹) Ibid. II, 8: a nobis tamen non putantur velut dogmata esse prolata, sed tractandi more ac requirendi esse discussa. Cp. II, 6: suspiciones potius nostras quam manifestas aliquas affirmationes in medium proferentes.

(²) Ibid. II, 6. Его ученикъ Григорій чудотворецъ тоже свидѣлствуетъ, что „онъ, выразивъ свое мнѣніе, прибавлялъ, что не выдаетъ его за рѣшительное“. Apol. praefatio. Св. Аванасій тоже говоритъ, что у Оригена лужно строго отличать то, что онъ говоритъ *ᾠδεῖς ἀρίστων* отъ того, что говорить *ὡς γινώσκων*. De decretis Nicaenae synodi. 27.

(³) Мнѣніе Реденпингера о системѣ Оригена, что ihre Mängel fließen allein aus dem manigfach getrübtен und beengten philosophischen und allgemeinen Wissen, wie es damals war—совершенно невѣрно и не оправдываетъ Оригена. Если въ христіанскомъ вѣроученіи и имѣютъ мѣсто измѣнчивые выводы науки, то ихъ вѣроятность всегда можно оцѣнить по началамъ христіанства: можетъ быть принято только то, что не прогнѣваетъ и не можетъ противорѣчить ни одной изъ основанныхъ истинъ вѣры.

(⁴) См. Freppel, Origene, t. I. 17 p.

(⁵) Ibid. 16—21 pp.

нихъ истину посредствомъ логическихъ приѣмовъ такимъ образомъ, чтобы они связывались между собою какъ члены одного и того же тѣла“⁽¹⁾. Хотя всѣ, нужные для построения системы христіанскихъ истинъ, матеріалы приобрѣтаются путемъ изслѣдованія источниковъ, разсмотрѣнія частныхъ, но систематическое построеніе должно начинать съ высшаго и постепенно низходить къ низшему, къ частностямъ, справедливо думаетъ Оригенъ⁽²⁾ и потому ставить во главѣ системы ученіе о Богѣ и его свойствахъ. Отсюда за тѣмъ логически развивается ученіе о твореніи міра, духовъ и ихъ паденіи—ученіе правда вполнѣ ошибочное, но тѣмъ не менѣе въ высшей степени глубокомысленное и стройное. Все это составляетъ первую часть или книгу. Во второй книгѣ описывается явленіе нами обитаемаго міра, явленіе въ немъ Сына Божія во плоти, искупленіе и спасеніе человѣка, свобода котораго получила благодатную помощь. За тѣмъ въ третьей книгѣ говорится объ этой свободѣ; въ четвертой же говорится объ основахъ самой системы—объ откровенномъ словѣ Божіемъ и пр.⁽³⁾ Ученіе о лицѣ Іисуса Христа занимаетъ сравнительно весьма незначительную часть системы⁽⁴⁾; но тѣмъ не менѣе составляетъ средоточіе ея и во всѣхъ своихъ частяхъ стоитъ съ нею въ самой тѣсной органической связи. Къ сожалѣнію для изложенія этого ученія нельзя пользоваться сжатымъ и систематическимъ представленіемъ его въ *περί ἀρχῶν*, потому что первая и вторая книги дошли до насъ только въ латинскомъ переводѣ Руфина, жаркаго и фанатическаго поклонника Оригена⁽⁵⁾, а переводъ этотъ есть скорѣе произвольная передѣлка подлинника и заключаетъ мысли не принадлежавшія самому писателю⁽⁶⁾. Но этотъ недостатокъ совершенно восполняется изъ другихъ многочисленныхъ твореній Оригена⁽⁷⁾.

⁽¹⁾ De princ. praef. 10.

⁽²⁾ Cont. Cels. VII, 728 p. In Johan. X, 178.

⁽³⁾ Ср. Redepenning, Origenes. II, 275—276 SS.

⁽⁴⁾ 2-я глава первой книги и шестая второй.

⁽⁵⁾ Вслѣдствіе своего благоговѣнія предъ геніемъ Оригена, Руфинъ поссорился съ другомъ своимъ Іеронимомъ и эта ссора развилась въ непримиримую вражду, которая вызвала весьма соблазнительную полемику. См. Freppel, Origene. I. 308 sqq.

⁽⁶⁾ См. Praefatio переводчика къ III книгѣ *περί ἀρχῶν*

⁽⁷⁾ Особенно въ комментаріи на евангеліе Іоанна, написанномъ противъ монархіанъ.

Если у всѣхъ христіанскихъ писателей ученіе о лицѣ Иисуса Христа стоитъ въ самой тѣсной связи съ ученіемъ о Богѣ вообще и обосновывается въ самомъ понятіи о Существовѣ высочайшемъ, то у Оригена, по самому приему его въ изложеніи истины христіанской, эта сторона дѣла выступаетъ съ особенною ясностію. Всѣ главные достоинства и недостатки его ученія о лицѣ Сына очевиднѣйшимъ образомъ, съ неотразимою логикою вытекаютъ изъ его понятія о Богѣ, Его существѣ, свойствахъ и отношеніи къ міру. Понятіе это болѣе свободно отъ филоновскаго и неоплатоническаго представленія, чѣмъ у Климента; оно составлено болѣе самостоятельно, но тѣмъ не менѣе носитъ слѣды сильнаго вліянія Филона. Первооснова всякаго бытія—*αὐτόθεος, ὁ θεός* ⁽¹⁾, обладающій единственною истиною, производною и неизмѣнною жизнью ⁽²⁾, есть чистѣйшій духъ безъ всякой тѣни тѣлесности ⁽³⁾. Онъ совершенно простъ, не сложенъ ⁽⁴⁾ и есть не только *μῦνας*, но и *ἐνὰς* ⁽⁵⁾. Онъ есть *δαία, ἡγρίας δαία*, или точнѣе, нѣчто возвышающееся надъ самою *δαία* ⁽⁶⁾, собственно говоря, не имѣетъ имени ⁽⁷⁾. Но, несмотря на это возвышеніе надъ всѣмъ, несмотря на эту отвлеченность отъ всего, совершенную абсолютность, Онъ есть Существо мыслящее и самосознающее по самому естеству своему ⁽⁸⁾. Въ своей чистой духовности Онъ есть умный свѣтъ—*intellectualis lux* ⁽⁹⁾, вѣчное знаніе обо всемъ и о самомъ Себѣ ⁽¹⁰⁾. Какъ абсолютно простое и недѣлимое—Богъ по тому самому уже выше пространства, времени и всякаго измѣненія во времени ⁽¹¹⁾: Онъ пребываетъ внѣ усло-

⁽¹⁾ Tom. in Joan. II, 50.

⁽²⁾ Ibid. II, 71.

⁽³⁾ De princ. I, 6, 96 p. 97, Cp. In Joan. tom. XIII, 230, 233. De orat. 234. De princ. c. 1. In Joan. tom. XX, 331. Cont. Cels. I, 340.

⁽⁴⁾ Ibid.

⁽⁵⁾ In Joan. t. XX, c. 1. De orat. 246. Cont. Cels. VI, 681.

⁽⁶⁾ Ibid.

⁽⁷⁾ Cont. Cels. VI, 682, 681.

⁽⁸⁾ У Филона и неоплатониковъ напротивъ Онъ является познающимъ и сознающимъ только въ Словѣ-Сынѣ.

⁽⁹⁾ De princ. IV, 381.

⁽¹⁰⁾ Ibid. 379, 381.

⁽¹¹⁾ Hom in Jerem. XIX, 262 p. ср. 248, 247. In Matth. t. XVII,

вій времени, въ вѣчномъ божественномъ „днесь“ (¹); въ пространствѣ, въ мірѣ тѣлесномъ обитаетъ Онъ не пространственно (²), но какъ художникъ въ своемъ произведеніи— посредствомъ знанія своего произведенія и посредствомъ неизглаголанной силы (³). Но при этомъ Онъ не безмѣренъ и безграниченъ, въ противномъ случаѣ Онъ не могъ бы обнять самъ Себя и былъ бы безсознательнъ (⁴). Также точно не безграничны Его всемогущество, знаніе и хотѣніе (⁵). Но для этого ограниченія единственное основаніе въ Немъ самомъ: Онъ самъ Себя ограничиваетъ (⁶). — Строго проведенное понятіе о неизмѣняемости Бога приводитъ Оригена къ мысли о бытіи тварей—міра отъ вѣчности (⁷).

Развивающееся изъ понятія о Богѣ, ученіе Оригена о Словѣ-Сынѣ тоже носитъ замѣтные слѣды филионизма и неоплатонизма. Уже логическая необходимость—признать бытіе втораго Лица Божественнаго, философско-умозрительный выводъ понятія Бога-Слова изъ понятія о Божествѣ обосновывается точно также, какъ у Филона и Платона понятіе о безличномъ Λόγος. Абсолютное единство и неизмѣнность Божества—*τὸ ἐπὶ πᾶσι θεῶν* не можетъ заключать въ себѣ непосредственно основы множественности измѣняемыхъ вещей (⁸). Такою основой долженъ быть не *αὐτοθεός, ὁ θεός*, но *ἕτερος τις, θεὸς ἀπὸ τοῦ θεῶν* (Deus de Deo) (⁹). Такимъ является божественный разумъ—Λόγος. Вѣчный разумъ божественный есть самъ въ себѣ нѣчто совершенно простое (¹⁰),

(¹) Hom. in Exod. VI, 151.

(²) De orat. p. 234.

(³) Ibid. 233.

(⁴) In Math. XIII, 569.

(⁵) De princ. III, 6. Tom. XIII in Math. 569. Cont. Cels. III, 439.

Опроверженіе превосходное этого заблужденія можно найти у Фрепеля, Origenes t. I.

(⁶) Redepenning, Origenes. II, 291.

(⁷) *ὅτι ἀπὸ δινατὸν λέγειν μὴ εἶναι ὕναρχον καὶ συναίδιον τῷ θεῷ πᾶν*. У Redepenn. Origenes 293 p. II, Abth. Ср. De princ. III, 308 p. Тѣмъ не менѣ Оригенъ признаетъ первичность (Priorität) Бога по отношенію къ матеріи и вообще къ тварямъ и въ этомъ смыслѣ говорить, что матерія невѣчна. De princ. 1 c. Hom. in Genes. I, 53.

(⁸) Redepenning, Origenes. II, 293 S.

(⁹) Möhler, Patrologie. I, 535. Tom. in Joan. I, 24: *ὁ θεὸς μὲν ἐν πάντῃ ἐν ἐξῇ καὶ ἀπλῶν: ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλὰ πολλὰ γένηται*, именно *πολλὰ ἀγαθὰ*. Ibid. I, 41.

(¹⁰) Redepenning, Orig. 296. S. II Abth.

мыслящее начало—*νοερον* ⁽¹⁾, иначе премудрость Божія—*σοφία*. Она-то и есть первоначальная основа—*ἀρχή* всякаго бытія ⁽²⁾, какъ *σύσσις τῆς περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων*, иначе—*ὁ Λόγος* ⁽³⁾. Это *ὁ Λόγος*, раскрываясь въ многоразличіи мыслей (идей), является, какъ *Λόγος* (безъ члена), какъ множественное и есть нѣчто второе отъ премудрости ⁽⁴⁾ для нашего мышленія, но въ тоже время совершенно тождественное съ нею, Сынъ Божій (*ὁ υἱὸς τῆ θεῆς* ⁽⁵⁾). Этимъ различіемъ *σοφία* и *λόγος*, разума, какъ силы самой въ себѣ, служащей началомъ и основой мышленія, и разума, какъ совокупности мыслей, разума проявляющагося въ мышленіи, Оригенъ замѣняетъ *λογος ενδιαθετος* и *λογος προφοριος* прежнихъ учителей и такимъ образомъ сглаживаетъ нѣсколько рѣзкое различіе этихъ двухъ моментовъ бытія Сына въ Богѣ, что логически требовалось его отвлеченнымъ понятіемъ о Божествѣ. Т. о. Слово есть первоначало (*λόγος σπερματικός, λόγος σπέρματος*) ⁽⁶⁾ всѣхъ существъ всего разумнаго въ мірѣ (*λόγοι σπερματικοί*) ⁽⁷⁾ и всѣ существа относятся къ Нему, какъ части къ цѣлому, какъ виды къ роду ⁽⁸⁾; Оно есть всеобщій разумъ, основа и внутренняя связь всѣхъ вещей ⁽⁹⁾, единство всѣхъ идей ⁽¹⁰⁾,

⁽¹⁾ Redepenning, Orig. 296 S. II Abth.

⁽²⁾ Cont. Cels. IV, 567. Tom. in Joan I, 30. De princ. I, 108 p. In Joan. T. I. 16—22 со. См. Freppel, Origene. 255. t. I.

⁽³⁾ Redepenning, о. с. 296 Abth. II, Anm. 2.

⁽⁴⁾ In. Joan. T. II, 50 p.

⁽⁵⁾ Ibid. T. VI, 137: *τῆ υἱὸς τῆ θεῆς, τῆ λόγος δι' ἣ τὰ πάντα γέγονεν, ὑπερσηστός διώδωτος, κατὰ τὸν ὑποκειμένον τῇ αὐτῇ ὄντος τῇ σοφία* De princ. IV. 369 p. quae quidem quamvis in tellectu multa esse dicantur, re tamen et substantia unum sunt, in quibus plenitudo est divinitatis.

⁽⁶⁾ In Joan. Tom. XX, 408, 310, 313 pp.

⁽⁷⁾ *Λόγος σπερματικός* соответствуетъ, по представленію Стоиковъ, у которыхъ заимствованъ этотъ терминъ, аристотелевской—*ἐντελεχία*. См. Ritter, Geesh. d. chr. Phil. I, 550 S. — Tom. in Joan. I, 30. De princ. I, 108 p.

⁽⁸⁾ C. Cels. V, 594 p. *οἱ περὶ ἐκάστου λόγοι ὄντες ὡς ἐν ὅλῳ μέρη ἢ ὡς ἐν γένει εἶδη τῶ ἐν ἀρχῇ λόγῳ, πρὸς τὸν θεόν, θεῶ λόγος.*

⁽⁹⁾ In Joan. T. VI, 137 p.

⁽¹⁰⁾ Ibid. T. II, 71: *σύστημα θεωρημάτων, ἐν αὐτῷ*. Ibid. T. II, 54: *ἡ ἀρχετυπος ἐκῶν πλειωνῶν ἐκόνων*. Cp. ibid. VI, 107 p. Cont. Cels. V, 608, 595: *ὁ τῶν πάντων λόγος.*

идея идей (¹). Все это представлѣніе Сына-Слова, во многихъ отношеніяхъ буквально заимствованное у Платона и Филона, совершенно сходное также съ неоплатоническимъ, не имѣетъ, при внѣшнемъ,—внутренняго родства съ ученіемъ о Слово́ у этихъ философовъ. Оригенъ ясно сознаетъ и выставляетъ это на видъ (²). Истинное Слово—Сынъ Божій не есть отвлеченный прототипъ всего сущаго, не имѣющій самостоятельнаго бытія, не имѣющій жизни и творческой силы, какъ платоновское, филоновское и неоплатоническое *Λόγος*; напротивъ Онъ, по мысли Оригена, есть иной, чѣмъ Отецъ не въ нашемъ только представленіи, но въ дѣйствительности. Онъ есть живой носитель идей (³), уполнавожденъ и личность (⁴); творческая сила (⁵), непосредственный дѣйствительный Творецъ, совершающій твореніе по волѣ Отца (⁶). Онъ есть существенное и живое, полное откровеніе Отца (⁷), живой посредникъ между Богомъ, міромъ и человѣкомъ (⁸). Возвышаясь такимъ образомъ надъ философскимъ представлѣніемъ о *Λόγος*, Оригенъ не придаетъ этому термину того исключительнаго и особеннаго значенія, какое онъ имѣлъ до того времени. Наименованіе Сына Слово́мъ есть для него только одно изъ многихъ, обозначаетъ только одну сторону существа Сына и притомъ не самую существенную (⁹). Наименованіе это даже не употреблено самимъ Господомъ, а явилось уже у Іоанна (¹⁰). „Справедливо

(¹) C. Cels VI, 680.

(²) De princ. II, 175 p.

(³) In Joan. T. II, 59: ὁ γὰρ ἐν τῇ ἐννοίᾳ, λόγος ἐστίν, ἢ θεός, ὅδε ἐν τῇ, θεός, ἢ ὁ λόγος. In Joan. T. I, 39- De princ. I, 109: animal vivens.

(⁴) In Joan. T. I, 47.... τὸν λόγον ἰδιαν περιγραφὴν ἔχοντα... ἐν ἀρχῇ τῇ σοφίᾳ ὑπόστασιν ἔχων.

(⁵) Ibid. T. II, 64 p.

(⁶) Cont. Cels. 678 p.—τὸν μὲν προσεχῶς δημιουργὸν εἶναι υἱὸν... τῷ θεῷ λόγον αὐτότερον τῷ κόσμῳ etc. Ср. In Joan. T. I, 20.

(⁷) Cont. Cels. VI, 128 p. Hom. in Jer. XVI, 229, De princ. I, 114.

(⁸) C. Cels. III, 169. De princ. II, 193: omnium creaturarum et Dei medium, id est, mediator.

(⁹) In Joan. T. I, 16—22.

(¹⁰) Ibid. 23. См. Freppel, Origene. t. I. 257 p.

противиться тѣмъ, говорить Оригенъ, кои; оставляя всѣ другія наименованія..., держатся этого, которое одно кажется для нихъ показывающимъ, что есть Сынъ Божій. У нихъ всегда на устахъ слова Господа: *отрыну сердце мое слово благо*; какъ будто Отецъ произвелъ Сына на подобіе слова, составленнаго изъ слоговъ. Послѣ тщательныхъ разспросовъ легко замѣтить, что они отрицаютъ въ Сынѣ всякое личное бытіе (*ὑπόστασις*) и не даютъ никакого объясненія относительно Его естества“ (*ἁσία*) ⁽¹⁾. „Но слово Отца, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, не есть только свойство Его (акциденція), преходящій звукъ: оно субстанціонально—*ὑπόστασις* и Его естество (*ἁσία*) есть естество Отца. Тождественное со Отцемъ по естеству, Слово тѣмъ не менѣе отлично отъ Него (*ἡχωρισμένος*), потому что Оно имѣетъ свою особенность—*ἰδίαν περιγραφὴν*, Оно существуетъ самостоятельно и есть лице, вностасть“—(*ὑπόστασις*) ⁽²⁾. Понятіе о Словѣ какъ вносташи Оригенъ справедливо считаетъ основнымъ и существеннымъ понятіемъ, съ которымъ стоитъ и падаетъ самая существенная сторона христіанства ⁽³⁾. Онъ смотритъ на патрипассіанство какъ на нелѣпость, уничижающую не только Христа, но и Бога ⁽⁴⁾; видитъ въ немъ ложный, богопротивный догматъ, не менѣе вредный, чѣмъ отрицаніе божества Сына ⁽⁵⁾. Онъ всѣми силами старается утвердить истину, что единъ Богъ Отецъ, изъ котораго все, и единъ Господь Иисусъ Христосъ, черезъ котораго все и который есть Богъ надъ всѣмъ, что божество Отца не уничтожаетъ божества Сына и божество Сына не исключаетъ божества Отца ⁽⁶⁾, что нельзя отрицать ни вносташи Сына ни Его божества ⁽⁷⁾. Но въ подробностяхъ раскрытія этой несомнѣн-

⁽¹⁾ Ibid.

⁽²⁾ In Joan. T. I. 23, 42.—*ἕτερος τις ἀριθμῶ*. In Joan. T. X. 21.

⁽³⁾ Redepenning, Origenes. II, 300 S.

⁽⁴⁾ In Matth. T. XVII, 789 p.

⁽⁵⁾ In Joan. T. II, 50.

⁽⁶⁾ Com. in Ep. ad Rom. VII, 612.

⁽⁷⁾ In Joan. II, 1 с. нельзя отрицать ни *ἰδιότης καὶ ἁσία κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσα ἑτέρα τῇ πατρὶς* ни *θεότης* Сына. Una enim voluntas est et una substantia, sed duae sunt personarum proprietates. Illum enim Patrem, qui non sit Filius, et hunc Filium dicimus, qui non sit Pater. Hom. in Lev. XIII, 256 p.

ной истины Оригенъ далеко уклоняется отъ церковнаго ученія и, несмотря на всѣ тонкости своихъ умозрѣній и соображеній, впадаетъ въ противорѣчiе, которое, только въ другой формѣ, является отчасти у Ипполита и Тертуллиана, и достигаетъ у Оригена самыхъ крайнихъ предѣловъ. Сынъ является у него и единосущнымъ (*ὁμοούσιος*) ⁽¹⁾ Отцу и имѣющимъ другое естество ⁽²⁾, совершенно равнымъ Отцу и стоящимъ неизмѣримо ниже Его ⁽³⁾.

Прежде всего, признавая особенную, отличную отъ Отца вѣчностъ Сына, Оригенъ признаетъ бытiе этой вѣчности въ Богѣ безначальнымъ: Богъ отъ вѣчности имѣетъ Сына, не было времени, когда бы не было Сына ⁽⁴⁾. „По отношенiю къ людямъ, говоритъ онъ, Слово *γίνεται*, но относительно Бога—Оно *ἔστιν* *γίνεται*, какъ-бы прежде того Его не было въ Богѣ. Но послѣку Оно было всегда съ Отцемъ, то говорится: и Слово было у Бога. Оно не произошло въ Богѣ; выраженiе *было* (*ἦν*) показываетъ, что Оно существовало въ началѣ, когда было у Бога, что Оно никогда не отдѣлялось отъ начала, что Оно никогда не оставляло Отца. Слово не перешло отъ небытiя въ началѣ—къ бытiю въ началѣ, отъ небытiя въ Богѣ—къ бытiю въ Богѣ; но прежде всѣхъ временъ и прежде вѣковъ Слово было въ началѣ ⁽⁵⁾ и Слово было въ Богѣ“ ⁽⁶⁾..... „Богъ не начиналъ быть Отцемъ подобно тому, какъ люди, коимъ природа ихъ препятствуетъ сдѣлаться отцемъ прежде извѣстнаго времени. Если Богъ всегда совершенъ, если у Него всегда есть возможность быть Отцемъ, если для Него есть совершенство быть Отцемъ такого Сына, то что Ему препятствовало совершить это дѣйствiе и лишать Себя совершенства? Почему Ему не сдѣлаться Отцемъ, какъ только Онъ могъ“ ⁽⁷⁾? Не начинаясь, актъ происхожденiя Сына никогда и не оканчивается,—онъ совершается въ вѣчномъ и неизмѣнномъ „днесь“ въ всякихъ условiй времени.

⁽¹⁾ Tom. II in Joan.

⁽²⁾ *ἕτερος καὶ ὁσίαν καὶ ὑποκειμενον ἐστὶν ὁ υἱὸς τῷ πατρὶ*. De orat 222. T. I in Joan. 50.

⁽³⁾ Redepen. o. c. II, 299 S.

⁽⁴⁾ De princ. I, 2, 3, 4 Cont. Cels. VIII, 12. In Joan. T. I. 32.

⁽⁵⁾ Подъ началомъ Оригенъ разумѣетъ пренудность. In Joan. T. I. 16—22.

⁽⁶⁾ Ibid. II, 1.

⁽⁷⁾ In Genes. T. I.

„Днесъ, когда раждается Сынъ, говорить Оригенъ, простирается на все продолженіе вѣчности...“⁽¹⁾. „Сынъ есть сіяніе славы Отчей, но сіяніе славы не раждается одинъ разъ, чтобы потомъ перестать раждаться. Оно раждается, пока продолжается свѣтъ, который его производитъ. Нашъ Господь есть Премудрость Божія, а Премудрость есть сіяніе свѣта вѣчнаго. Потому вѣчное сіяніе—Господь говорить о Себѣ: *прежде всѣхъ холмовъ, раждаетъ Мя, а не роди Мя*. Сынъ постоянно раждается отъ Отца“⁽²⁾. Рожденіе это совершается вполнѣ непостижимымъ для насъ образомъ⁽³⁾, и во всякомъ случаѣ безъ всякаго раздѣленія и уменьшенія въ Богѣ⁽⁴⁾; подобно тому, какъ воля происходитъ отъ ума, — такъ происходитъ Сынъ отъ Отца⁽⁵⁾, и происходитъ по волѣ Отца⁽⁶⁾. Вслѣдствіе всего этого Сынъ есть одного естества со Отцемъ, есть Его естественный Сынъ⁽⁷⁾, Богъ у Бога⁽⁸⁾, едино съ Богомъ—Отцемъ⁽⁹⁾, есть *θεοῦ τε φύσις, ἡνωμένη τῇ ἀγεννητῷ τῷ πατρὶς φύσει* (10), не рядомъ съ Богомъ, но въ Богѣ⁽¹¹⁾. Въ частности Сынъ знаетъ все, что знаетъ Отецъ, потому что Сынъ есть истина, а истина есть нераздѣльное цѣлое⁽¹²⁾; точно также и по отношенію къ волѣ—Сынъ есть не только исполнитель божественной воли, но та же воля, которая

(1) In Joan. T. I. 23.

(2) In Jerēm. Hom. IX, 184 p. Est aeterna et sempiterna generatio, sicut splendor generatur a luce. C. Cels. I, 3. Cp. ibid. IV, 369 p. Hom. in Luc. XXVIII, 965: divinitas Ejus non subiacet exordio.

(3) De princip. I, 110 p.

(4) Ibid. I, 110. IV, 368. In Joan. T. XX. 334 p.

(5) De prin. I, 112: 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.

(6) De princ. 80 p. *ὁτος δε ὁ υἱος ἐκ θελήματος τῷ πατρὶς γεννηθείς.*

(7) In Joan. T. V. p. 99: solus natura et non adoptione Filius est etc.

(8) Tom. in Joan. I, 47 p. Ibid. II T. p. 49.

(9) *αχώριστος ἐστὶ τῷ υἱῷ ὁ πατήρ.* In Matth. XIII, 19.

(10) In Joan. T. II, c. 19, 1.

(11) Cont. Cels. VI, c. 12.

(12) In Joan. T. II, 55 p.

въ Отцѣ, есть всемогущая и святая воля въ Сынѣ (¹). Онъ есть наконецъ ἀληθινὸς θεὸς (²), ὁ ἐπὶ πᾶσι θεὸς, ἀρχῇθεν θεὸς (³), ὁ ἀρτοδύναμις (⁴), αὐτοσοφία, αὐτοαλήθεια (⁵), αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοβασίλεια (⁶) и т. п. „Кратко, говорить Дорнеръ, въ Сынѣ, по Оригену, Отецъ имѣетъ свой абсолютный образъ“. „Я думаю, говорить онъ, никто такъ не обнимаетъ всего величія Отца въ образѣ, какъ Сынъ. Онъ не только участникъ мудрости, истины, разума, но самъ истина, мудрость и разумъ“. Такимъ образомъ, заключаетъ Дорнеръ, Оригенъ приписываетъ Сыну божество не въ переносномъ, а въ собственномъ смыслѣ (⁷). Но устанавливая вѣстасное различіе— Сына отъ Отца, Его ἰδιότης, Оригенъ приписываетъ Сыну свойства, ставящія Его ниже Отца, низводящія Его повидимому въ область тварнаго (⁸) и создаетъ „оригинальную“, какъ выражается Дорнеръ, форму субординаціонизма (⁹).

Сынъ имѣетъ дѣйствительное θεότης, мыслить Оригенъ, Онъ есть θεὸς ἕτερος только τὴν ἰδιότητα, но не есть верховный Богъ, не есть ὁ θεὸς, а только θεὸς (безъ члена) (¹⁰). И θεὸς Онъ не первоначально и безусловно: источникъ Его божества есть Отецъ (¹¹): Отецъ только есть αὐτόθεος, μέγιστος ἐπὶ πᾶσι θεὸς (¹²). Потому-то Оригенъ говоритъ, что Сынъ ниже Отца—ἐλάττω παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱός (¹³), что Онъ есть

(¹) Dorner, Entwickl.-gesch. d. Lehr. etc. T. I, 650 p.

(²) In Lib. I Reg. Hom. II.

(³) Cont. Cels. VIII, 72. III, 41.

(⁴) In Joan. T. II, 58.

(⁵) C. Cels. III, 41.

(⁶) In Matth. XIV, 7.

(⁷) Dorner, op. cit. 650 S. T. I. Cp. Redepenning, Origenes. II, 303 S. Freppel, Origene. t. I. 274 p. Последний даже удивляется, comment l'orthodoxie d'Origene sur la consubstantialité du Verbe a pu être mise en question. Möhler, Patrologie. T. I. 535—537 SS. Huber, Philos. d. Kirchvât. 162.

(⁸) Сынъ называется ἀρχὴ δημιουργμάτων T. I. in Joan 19. προεβύτατος πάντων τῶν δημιουργμάτων c. Cels. V, 606. Однажды даже называется πτισμα. Redep. o. c. II, 309 Ann. 1.

(⁹) O. cit. T. I. 654 S.

(¹⁰) In Joan. Tom. II c. 2, 51.

(¹¹) In Joan. II T. 3, 648. Cont. Cels. VIII, 44.

(¹²) Ibid.

(¹³) Fragm. de princ. L. I, 8 p. b.

δεύτερος θεός, высочайшій послѣ Отца (¹), и Отецъ есть Господь надъ Нимъ, правда не какъ надъ рабомъ, но, во взаимной любви, какъ надъ слугою (²). Онъ имѣетъ другое, чѣмъ Отецъ, естество (ουσία) (³): Ему не принадлежитъ абсолютное безсмертіе (⁴), Онъ не есть абсолютное неизмѣнное благо (⁵) и т. п. Всѣ эти положенія, очевидно, имѣютъ цѣлю сдѣлать логически-невозможнымъ сліяніе впостаси Сына съ впостасію Отца и ясно опредѣлить то, что составляетъ ἰδίαν ὁσίαν περιγραφὴν Сына. Дѣйствительно все это вѣ высшей степени ясно и рѣзко, хотя невѣрно, обрисовываетъ и очерчиваетъ личность Сына и даетъ ей полную самостоятельность, которая дополняется еще ученіемъ Оригена объ особомъ самосознаніи Сына, отличномъ отъ самосознанія Отца. Понятіе, какое имѣетъ о Себѣ Отецъ, учитъ Оригенъ, выше, чѣмъ то, какое имѣетъ о Себѣ Сынъ (⁶). Этимъ онъ хочетъ только сказать, что Отецъ имѣетъ одно самосознаніе, зная Себя какъ Отца и послѣднее начало всего, а Сынъ другое—зная Себя именно какъ Сына; но съ тѣмъ вмѣстѣ онъ признаетъ, что, вслѣдствіе этого, знаніе Сына вообще несовершенно, такъ сказать, не вполне Божественное знаніе. Отсюда онъ логически приходитъ къ заключенію, что вообще Сынъ несовершеннѣе Отца, что слова Спасителя: *Отецъ мой болѣе Мене есть*, нужно принимать безъ всякаго ограниченія—*ἐν πάσιν ἀληθές* (⁷). Правда Оригенъ старается смягчить такой рѣзкій выводъ. Познаніе Сына объ Отцѣ и Себѣ по объему равно познанію Отца о Себѣ и Сынѣ (⁸) и различается только образомъ, способомъ. Познаніе Отца есть съ тѣмъ вмѣстѣ Его самоопредѣленіе, сила все опредѣляющая и все проникающая, опредѣляющая и услов-

(¹) Cont. Cels. V, 608 p. Ibid. VII, 735: ἄξιός τῆς δευτερεύουσας μετὰ τὸν Θεὸν τῶν ὄλων.... τιμῆς.

(²) De orat 224.

(³) In Joan. T. II, 50: ἰδιότης ἐτέρα παρὰ τὴν τῷ πατρὶς καὶ τὴν ὁσίαν τυγχάνουσαν ἐτέραν τῷ πατρὶς. Ср. De orat. 222.

(⁴) In Joan. T. II, 71.

(⁵) Εἰκὼν ἀγαθότητος τῷ Θεῷ ἐστὶν... καὶ τάχα καὶ υἱὸς ἀγαθός. Fragm. L. I. De princ. 1 с.

(⁶) In Joann. Tom. XXXII, 449 p.

(⁷) Fragm. de princ. L. IV, 6, p. 81.

(⁸) In Joann. T. I, 30.

ливающая самого Сына. Знаніе Сына правда имѣетъ такое же значеніе по отношенію къ міру, но по отношенію къ Отцу оно есть чистое, отвлеченное созерцаніе, ни къ чему не опредѣляющее Отца ⁽¹⁾. Но и это не измѣняетъ сущности дѣла. Все, что есть въ Сынѣ,—Его жизнь, Его истинность и благодать, Его сознаніе, Его бытіе, истекаютъ не изъ Него самого, а непосредственно отъ Отца ⁽²⁾; но относительно всего другаго, всей твари Сынъ есть источникъ всякаго бытія: *вся Тьмъ быша и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть*. Сынъ также возвышается надъ всѣмъ тварнымъ, какъ Отецъ возвышается надъ Нимъ въ своей полной отрѣшенности и абсолютности. Но и здѣсь Его область ограничивается. Царство Отца, по мнѣнію Оригена, обширнѣе, чѣмъ царство Сына. Первое обнимаетъ все сущее разумное и неразумное, послѣднее—только міръ разумныхъ существъ ⁽³⁾, вслѣдствіе этого власть Сына ограниченнѣе власти Отца и имѣетъ нѣсколько степеней. Неразумнымъ и чувственнымъ Сынъ управляетъ какъ пастырь, тѣми существами, кои обладаютъ разумомъ,—какъ Христосъ, черезъ свое явленіе на землѣ возвышающій ихъ къ невидимому, въ небесную область; тѣми наконецъ, которые возвысились къ познанію безтѣлеснаго, Онъ управляетъ какъ Царь и Единородный, по своему божеству ⁽⁴⁾. И здѣсь—въ этой послѣдней—собственной Его области Сынъ подвергается ограниченіямъ и является низшимъ Отца. Царствіе Его должно кончиться; только Богъ (ὁ Θεός) будетъ всѣческая и во всѣхъ ⁽⁵⁾ тогда, когда Сынъ, покоривши все Себѣ, самъ покорится Отцу. Это не значитъ, впрочемъ, что бы теперь Онъ былъ внѣ области Отца, не былъ Ему покоренъ. Самъ по Себѣ Онъ всегда находится въ неизмѣнномъ отношеніи къ Отцу: Онъ не покоренъ Ему въ той мѣрѣ, въ какой должныствующіе быть искупленными и со-

⁽¹⁾ De princ. IV, 378. Подробности смотри у Реденнинга op. cit. 285—286 SS., II.

⁽²⁾ In Joan. T. II, 64 p.

⁽³⁾ De princ. Fragm. L. I, 8, p. 6. 1, 127. 131. Tom. in Joan. I, 14.

⁽⁴⁾ In Joan. T. I, 33 p.

⁽⁵⁾ Ibid. I, 41.

ставляющіе тѣло Христа, кои находятся еще внѣ царства Отца (¹). Покореніе ихъ всѣхъ Отцу составляетъ послѣднюю конечную цѣль (²). Къ довершенію всѣхъ ошибокъ Оригена, искажающихъ истинное ученіе объ отношеніи Сына къ Отцу, отношеніе Его къ искупленнымъ у него мыслится только какъ временное, переходное состояніе. Хотя для должствующихъ быть искупленными Сынъ есть Богъ и Отецъ ихъ, предварительная цѣль, которой должны они достигнуть, чтобы придти въ блаженное царство Отца (³), потому что Онъ единственный путь ко Отцу, хотя потому всѣ должны обращать свои молитвы къ Сыну; но у искупленныхъ должно быть иначе: они должны молиться Отцу чрезъ Сына, а не Сыну (⁴). Далѣе посредникъ долженъ быть только ходатаемъ предъ Отцемъ, и Христосъ не можетъ удержать искупленныхъ въ своей власти, иначе они не получили бы непосредственнаго участія въ Высочайшемъ, потому что Сынъ не есть само Высочайшее. Искупленные восходятъ выше Сына ко Отцу (⁵). Правда они не становятся при этомъ выше Сына, но они получаютъ такое же совершенное знаніе о Богѣ, какъ самъ Сынъ, сами становятся въ нѣкоторой мѣрѣ сынами Божиими (⁶).

Съ такою же подробностію, полнотою и систематичностію, какъ ученіе о божественномъ естествѣ Иисуса Христа, раскрывается у Оригена и ученіе о Его человѣчествѣ и прискреннемъ общеніи и единеніи того и другаго въ одномъ лицѣ. И здѣсь онъ не опускаетъ ни одной изъ важнѣйшихъ сторонъ, все старается привести въ ясныя, опредѣленные понятія, поставить въ самую тѣсную логическую связь съ основоположеніями, сплотить въ одно органическое, стройно развивающееся цѣлое. Но и здѣсь онъ вводитъ много чуждыхъ элементовъ, сливаетъ ихъ органически съ христіанскою истиною и глубоко ее искажаетъ. Во главѣ этого ученія, по самому существу своему тѣсно связаннаго съ

(¹) Homil. in Ps. XXXVI, 660 p.

(²) Homil. in Ps. XXXIII, 694 p.

(³) Dorner, Entwickelungsgesch. d. Leh. v. P. Chr. T. I, 653 S.

(⁴) Ibid.

(⁵) Redepenning, Origenes. II, 183—184 SS. Въ этомъ пунктѣ Оригенъ—совершенный неоплатоникъ.

космологією и антропологією, поставлено у Оригена платоновское нѣсколько только измѣненное ученіе о предсуществованіи душъ, ученіе противное самымъ основамъ христіанскаго міросозерцанія. Это ученіе неизбѣжно даетъ языческо-гностическій характеръ христологіи Оригена. Всемогушій и безконечно благіи отъ вѣчности, Богъ черезъ своего Сына отъ вѣчности творить міръ ('); но этотъ міръ первоначально не есть наша видимая вселенная, а міръ чистыхъ духовъ, которые правда родственны съ Богомъ по своей природѣ ('), но никоимъ образомъ не одного съ Нимъ естества, какъ думали гностики (*). Число ихъ безконечно велико, но тѣмъ не менѣе ограничено, и своею совокупностію они составляли первоначально одно нераздѣльное, гармоническое цѣлое. Всѣ они находились первоначально на одной степени совершенства, всѣ одинаково причастны были Слова (*). Всѣ они при этомъ созданы совершенно свободными (*). Это первоначальное равенство духовъ (котораго продолжительности нельзя опредѣлить, такъ какъ оно было внѣ условій времени) было нарушено добровольнымъ паденіемъ ихъ (*), которое состоялось въ охлажденіи ихъ пламенной любви къ Богу ('). При этомъ нѣкоторые изъ духовъ остались непоколебимыми и образовали міръ высшихъ ангеловъ, другіе охладѣли незначительно и составили низшіе порядки ангеловъ (*). Ниже всѣхъ, до самой послѣдней степени пасть сатана и духи превратившіеся въ демоновъ, болѣе или менѣе злыхъ сообразно со степенью ихъ паденія. Срединомъ между этими крайними ступенями занимаетъ духъ человѣческій (*).—Охладѣвшій духъ становится душою и необходимо

облекается въ тѣло болѣе или менѣе тонкое, сообразно со степеню, на которой стоитъ ⁽¹⁾. Такимъ образомъ тѣло, — есть не существенная часть: конечная цѣль человѣка, какъ и всякаго падшаго духа, есть полное освобожденіе отъ тѣлесности ⁽²⁾. Тѣло состоитъ изъ матеріи, которая есть особая, сплошная субстанція—субстратъ всѣхъ физическихъ явленій, и создана Богомъ послѣ міра духовъ, хотя еще до начала времени,—создана въ количествѣ потребномъ для падшихъ духовъ ⁽³⁾. Когда всѣ они возвратятся въ первобытное состояніе—матерія будетъ уничтожена, по крайней мѣрѣ въ теперешнихъ своихъ формахъ ⁽⁴⁾; но такъ какъ духи все-таки останутся свободными, то опять должно наступить паденіе ихъ, опять нужна будетъ матерія и опять явится чувственный міръ ⁽⁵⁾ и т. д. Нынѣ существующій міръ раздѣляется на нѣсколько частей, которыя всѣ матеріальны, но постепенно утончаются и всѣ служатъ обиталищемъ падшихъ духовъ. Въ этомъ мірѣ совершается постоянное движеніе: одни духи возвышаются и переходятъ въ болѣе тонкую область, другіе спускаются ниже, но никакъ не остаются въ одной тѣлесной формѣ: метемпсихозиса, въ смыслѣ переселенія душъ изъ одного земнаго организма въ другой; Оригенъ рѣшительно не допускалъ ⁽⁶⁾. При этомъ, очевидно, является возможность возстановленія духовъ безъ особеннаго акта искупленія и вся эта великолѣпная фантазія Оригена не обосновываетъ логически необходимости боговоплощенія. Эта необходимость принимается на вѣру и нарушаетъ весьма чувствительно логическую цѣльность системы. Ученіе о мірѣ духовъ сливается органически съ послѣдующею частію системы только тѣмъ, что служитъ основою для объясненія лица Богочеловѣка.

Возвращеніе духовъ въ первобытное состояніе вообще не можетъ совершиться безъ Божественной помощи, потому

⁽¹⁾ De princ. I, 133 p. Оригенъ производитъ слово *ψυχή* отъ *ψυχή* или *ψυχάω*. Idid. II, 213 p.

⁽²⁾ De princ. III, 144. Redepenning, Origenes. II, 335.

⁽³⁾ De princ. II, 136.

⁽⁴⁾ Redepenning, Origenes. II, 335.

⁽⁵⁾ De princ. III, 144 p.

⁽⁶⁾ Redepenning, Origenes. II, 344—347.

что безъ Бога ничто не происходитъ въ міръ⁽¹⁾. И люди постоянно пользовались этою помощію⁽²⁾ въ борьбѣ со страстями и злыми духами; но они изнемогли въ этой борьбѣ, для нихъ потребовалась чрезвычайная помощь, видимое откровеніе Божества — въ воплотившемся Сынѣ Божіемъ. Вотъ главное и весьма слабое основаніе боговоплощенія въ системѣ Оригена. — Слово Божіе, какъ абсолютный источникъ жизни тварей, есть вѣчная искупляющая міръ сила⁽³⁾ (такъ развиваетъ Оригенъ ученіе о боговоплощеніи). Черезъ Него всемогущій Богъ, все создавшій для жизни, все возвращаетъ къ истинной, полной, блаженной жизни⁽⁴⁾. Слово есть само эта жизнь, черезъ Него и въ Немъ имѣетъ жизнь все сущее⁽⁵⁾. И въ падшихъ духахъ остатокъ жизни проистекаетъ отъ Него: разумъ въ одаренныхъ разумомъ существахъ есть Его разумъ, изліяніе Его, часть сущаго въ нихъ Слова⁽⁶⁾. Отъ Него проистекаютъ и всѣ приготовительныя средства ко спасенію въ человѣчествѣ—истинное въ языческой философій⁽⁷⁾ и законъ Моисея⁽⁸⁾. Но всего этого не было достаточно, и вотъ послѣ продолжительнаго приготовленія, сдѣлавшаго возможнымъ распространеніе истины по всей землѣ, послѣдовало полное просвѣщеніе духовъ черезъ Христа⁽⁹⁾. Божественное Слово—Сынъ изъ любви къ людямъ принялъ на Себя полное ихъ естество⁽¹⁰⁾. Онъ долженъ былъ явиться видимо, въ образѣ человѣческомъ, дабы въ немъ открыть невидимое величіе Божества, долженъ былъ принять тѣло. Но чистый духъ не обладаетъ тѣломъ; оно принадлежитъ только лишенной чистой духовности душѣ—духу, въ которомъ охладѣла любовь къ божественному. Только душа могла служить посредствомъ въ соединеніи Слова съ плотію, только подобное соединеніе могло сдѣлать Его истин-

(1) De princ. I, 3, 4.

(2) De orat. 215 p.

(3) De princ. I, 109.

(4) In Joan. T. XX, 340. De princ. III, 324.

(5) In Joan. T. I, 20.

(6) Redepennig. II, 303.

(7) Cont. Cels. VI, 360 p.

(8) Ibid.

(9) Cont. Cels. VI, 692.

(10) Ibid. IV, 511 p.

нымъ и совершеннымъ человѣкомъ, родственнымъ съ людьми по естеству. Истинное человѣчество Христа было для Оригена выше всякаго сомнѣнія и онъ съ силою настаиваетъ на признаніи его ⁽¹⁾. Но здѣсь онъ встрѣтился съ затрудненіемъ, которое самъ себѣ создалъ въ ученіи о духовномъ мірѣ. Душа, съ которою долженъ былъ соединиться Сынъ Божій, чтобы вступить въ общеніе съ тѣломъ, могла быть только безгрѣшною душою, а безгрѣшная, не падшая душа не есть уже душа по смыслу всей системы. Оригенъ придумываетъ весьма замысловатую гипотезу, чтобы избавиться отъ этого затрудненія; но неизбежно впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою, прикрывая его только словомъ: душа ⁽²⁾. Существовала, учить онъ, одна душа, которая постоянно была во внутреннемъ единеніи съ Словомъ, никогда не ослабѣвала въ пламенной любви къ Нему: погружаясь въ Него постоянно, будучи всегда всецѣло преданною Ему, она стала неспособною ко грѣху ⁽³⁾, обожествилась въ Немъ такъ, что изъ двухъ образовалось, черезъ смѣшеніе естествъ, единое ⁽⁴⁾. Какъ раскаленное желѣзо становится пламенемъ и не воспринимаетъ уже холода, такъ душа, всецѣло предавшаяся Слову, во всѣхъ своихъ мысляхъ, чувствованіяхъ, дѣйствіяхъ проникнутая Его истиною, Его разумомъ, Его божествомъ, сдѣлалась едино съ Нимъ ⁽⁵⁾. Объединившись такъ съ Словомъ, душа вмѣстѣ съ Нимъ прониклась желаніемъ спасти человѣка и она-то послужила посредницею при соединеніи Его съ тѣломъ ⁽⁶⁾. «Единеніе

⁽¹⁾ In. Joan. T. X, 162 p. XX, 320. Cont. Cels. IV, 511: *σῶμα θνητὸν καὶ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνέλαβεν ὁ ἀθάνατος Θεὸς λόγος*. Cp. Ibid. III, 466. VII, 706. De princ. II, 195: *utriusque naturae veritas*. Ibid. IV, 372: *suscepit non solum corpus humanum.... sed et animam*. Cp. Homil. in Luc. XIX, 954. Cont. Cels. III, 466 p. и др.

⁽²⁾ Redepenning, Origenes. II, 387. Дорнеръ не видитъ этого затрудненія. Возможность примиренія противорѣчія указана, впрочемъ, и Редепеннингомъ, op. c. II, 388

⁽³⁾ De princ. II, 298. Cont. Cels. III, 488. Hom. in Luc. XIX, 954. In ep. ad Rom. T III, 515.

⁽⁴⁾ Cont. Cels. III, 474. *τῇ πρὸς ἑαυτὸν ὁ μόνον κοινωνία, ἀλλὰ καὶ ἐνώσει καὶ ἀναμείραν..... τῆς ἐκείνης θεότητος κοινωνωγητότα εἰς θεὸν μεταβεβλημένα*. Cp. De princ. II, 196.

⁽⁵⁾ De princ. II, 199.

⁽⁶⁾ In Joan. T. XX, 334. Cp. Cont. Cels. III, 488.

души совершилось внѣ предѣловъ времени, въ Божественномъ днесь. Только съ вступленіемъ Іисуса въ человечество начинается ея выступленіе изъ сознательнаго общенія со Словомъ, во время дѣтства Іисуса, и за тѣмъ она постепенно возвращается къ прежней ясности и полнотѣ бытія» (¹). Душа Христа Спасителя на время, такимъ образомъ, какъ-бы охлаждается, дѣлается способною къ соединенію съ тѣломъ, но за тѣмъ она опять возвращается къ чистой духовности, къ своему сліянію съ Словомъ, и по окончаніи дѣла искупленія все человѣческое неминуемо исчезаетъ въ лицѣ Сына Божія: остается Слово, соединенное съ чистѣйшимъ и совершеннѣйшимъ духомъ (²). Человѣческая природа во всей ея цѣлости не имѣетъ вѣчнаго продолженія, не съдѣлала одесную Бога, не воспринята въ чюстасъ Божества. Въ сущности это чистѣйшій докетизмъ въ самой его внутренней основѣ, и есть необходимое слѣдствіе воззрѣнія Оригена на человѣческую природу, воззрѣнія платоновскаго, чуждаго христіанству (³).

Но, имѣя докетическую основу, докетическо-гностицескій колоритъ, ученіе Оригена о человѣческой природѣ Іисуса Христа, о тѣлѣ Его—въ частностяхъ весьма близко къ истинному—православному ученію, много ближе, чѣмъ ученіе Климента. Климентъ, признававшій соединеніе Слова съ тѣломъ безъ посредства души, утверждалъ полную безстрастность этого тѣла (⁴). Пречистое тѣло Господа, думалъ онъ, непосредственно поддерживалось Божественною силою, не нуждалось въ пищѣ и другихъ условіяхъ тѣлесной жизни: Господь употреблялъ пищу для того, чтобы показать, что Его тѣло есть тѣло дѣйствительное, состоящее изъ дѣйствительной матеріи, а не призрачное (⁵). Тѣло это могло под-

(¹) Redepanning, Orig. II, 389.

(²) In Joann. T. I, c. 4. Hom. in Luc. XX, 956. Comm. ad ep. in Rom. III, 513. Hom. in Jer. XV, 226: *εἰ καὶ ἦν ἀνθρώπος, ἀλλὰ νῦν ἀδικίᾳς ἐξὶν ἀνθρώπος*. Hom. in Luc. XXIX 967. *tunc homo fuit, nunc autem homo esse cessavit*.

(³) По воззрѣнію Платона—человѣкъ есть душа

(⁴) Strom VI, 773.

(⁵) Ibid. c. 1: Пища принятая Спасителемъ впрочемъ не выдѣлялась, по мнѣнію Климента.

вергаться прободенію, ранамъ и раны эти были дѣйствительныя, но боли отъ нихъ не ощущалось, потому что само по себѣ тѣло Спасителя было безжизненно, жило исключительно силою Слова, а Слово не можетъ страдать ⁽¹⁾. Приписывая Спасителю такую или иную душу, по своей природѣ одинаковую съ душою человѣческою, Оригенъ, оставляя Слово безстрастнымъ, могъ допустить ощущеніе страданій и всѣхъ вообще потребностей этою душою. Онъ училъ потому, что Иисусъ Христосъ алкалъ и нуждался въ пищу подобно намъ, жаждалъ, утомлялся отъ пути и т. п. Все это не было призракомъ, и пища служила по естественнымъ законамъ къ поддержанію Его тѣла ⁽²⁾. Онъ нуждался во снѣ и спалъ, могъ ощущать даже смертную скорбь ⁽³⁾. Внѣшній видъ Господа былъ обыкновенный человѣческій видъ и для обыкновенныхъ взоровъ не имѣлъ красоты и доброты, хотя лицо Его проникнуто было благородствомъ ⁽⁴⁾. Но вслѣдствіе сліянія божественнаго и человѣческаго (душевнаго) во Христѣ и тѣло Его получило особенныя свойства: оно могло являться во множествѣ различныхъ формъ ⁽⁵⁾. Непросвѣщенной толпѣ Онъ представлялся носящимъ грубое тѣло, враги могли даже узнать Его только по знаку Іуды; но совершеннѣйшимъ изъ своихъ учениковъ Онъ являлся (на Оаворѣ) облеченнымъ въ свѣтлое тѣло, исполненное небесной красоты, а по воскресеніи постоянно носилъ это тѣло впродолженіе 40 дней и потому являлся не всѣмъ, такъ какъ немногіе только могли видѣть это тѣло ⁽⁶⁾. Оригенъ объясняетъ возможность такой метаморфозы способностію матеріи переходить изъ одного состоянія въ другое ⁽⁷⁾ и увѣряетъ, что тѣло Господа имѣло не только два эти вида—

⁽¹⁾ Strom. II, 470, 471.

⁽²⁾ Comm. in ep. ad Gal. 690 p.

⁽³⁾ C. Cels. IV, 511.

⁽⁴⁾ Ibid. VI, 689. Еще Августинъ признавалъ, что Христосъ былъ non carne, sed virtute formosus. Но съ Златоуста господствующимъ мнѣніемъ стало противоположное. — Оригенъ замѣчаетъ, что относительно роста Господа Иисуса нельзя сказать ничего опредѣленнаго.

⁽⁵⁾ In Math. T. XVI, 727. Hom. in Genes. I, 55.

⁽⁶⁾ Cont. Gels. II, 434.

⁽⁷⁾ Ibid. VI, 619.

обыкновенный и прославленный, но каждому человѣку являлось сообразно съ его достоинствомъ ⁽¹⁾. При всемъ этомъ тѣло Господа было совершенно такое же, какъ и у другихъ людей, по своей природѣ ⁽²⁾ тѣло смертное. Потому Онъ—дѣйствительно умеръ, дѣйствительно воскресъ, а никоимъ образомъ не призрачно ⁽³⁾. Всѣ указанныя преимущества тѣла Спасителя, преимущества впрочемъ не превышающія естественныхъ свойствъ матеріи, объясняются, кромѣ связи Его съ божествомъ, еще дѣвственнымъ рожденіемъ. Пречистое тѣло Господа зачалось безъ всякаго участія мужа ⁽⁴⁾ и не было съ самаго начала узами души. Оттого духовное развитіе Его шло не такъ, какъ у другихъ людей: сорока дней отъ рожденія Спаситель обладалъ уже всею полнотою мудрости ⁽⁵⁾. Съ самаго начала Онъ, какъ и послѣ, всегда зналъ самыя сокровенныя помыслы людей и вопрошалъ не потому, чтобы не зналъ, а потому, что, сдѣлавшись человѣкомъ, хотѣлъ во всемъ являться человѣкомъ ⁽⁶⁾. На Немъ почилъ вся полнота даровъ Св. Духа ⁽⁷⁾, вслѣдствіе чего Онъ имѣлъ силу выдержать сорокадневное искушеніе такое, о какомъ мы и помыслить не можемъ, подвергся всѣмъ человѣческимъ страданіямъ, претерпѣлъ наконецъ крестъ и смерть ⁽⁸⁾. Со времени крещенія, въ мѣсяцъ январь ⁽⁹⁾, начинается время Его общественнаго служенія ⁽¹⁰⁾. За тѣмъ слѣдуютъ страданія, во время которыхъ въ Его душу проникли страхъ и туга, потому что Ему предстояла борьба не съ плотію и

⁽¹⁾ Serm. in Matth. 906.

⁽²⁾ Cont. Cels. I, 384.

⁽³⁾ Ibid II, 403. 403. I, 383: *ομοιαν ανθρωπινον και θανάτω ανθρωπινω δεκτικόν*... Hom. in Luc. XIV, 946 — прямо отрицается гностическій докетизмъ.

⁽⁴⁾ Hom. in Luc. XIV, 948. Потому Онъ называетъ себя червемъ (Ис. XXII), такъ какъ червь рождается не черезъ зачатіе, замѣчаетъ по этому поводу Оригенъ.

⁽⁵⁾ Hom. in Luc. XVII, 953.

⁽⁶⁾ In Matth. T. X, 457.

⁽⁷⁾ Hom. in Luc. XXIX. 966. Hom. in Num. VI, 287.

⁽⁸⁾ Hom. in Luc. I с. Hom. in Ezec. I, 357.

⁽⁹⁾ Hom. in Ezec. с. I.

⁽¹⁰⁾ Hom. in Luc. XXII, 970 p.

кровию, а со всѣми силами тьмы ⁽¹⁾. Но и во время молитвы о чашѣ Его не оставило мужество: Онъ тогда проникнутъ былъ желаніемъ еще большихъ страданій ⁽²⁾. Такимъ образомъ во всей силѣ обнаружилась истинность и дѣйствительность Его человѣческаго, какъ и божественнаго естества ⁽³⁾.

Явленіе Сына Божія во плоти—на землѣ предвѣщаетъ близкое заключеніе одного изъ періодовъ въ бытіи вселенной или точнѣе міра духовъ и скорое возвращеніе всего въ первобытное состояніе: уничтоженіе матеріи или видимыхъ чувственныхъ міровъ и водвореніе первобытной гармоніи въ міръ духовномъ. За тѣмъ должно послѣдовать новое паденіе, образованіе новаго міроваго періода (*αἰών, saeculum*), подобно тому, какъ это было и до того періода, въ которомъ живемъ мы ⁽⁴⁾. Понятное дѣло, что при такомъ возвращеніи искупительная дѣятельность Слова есть вообще вѣчная дѣятельность и не должна въ каждомъ періодѣ ограничиваться одною землею, однимъ, хотя и центральнымъ ⁽⁵⁾, изъ міровъ, населенныхъ падшими духами. Сынъ—Слово—Искупитель проходитъ всякій разъ черезъ всѣ существующіе міры, черезъ всѣ небесныя сферы и всюду проповѣдуетъ свое вѣчное Евангеліе ⁽⁶⁾. И какъ людямъ являлся Онъ въ ихъ образѣ и притомъ сообразно съ способностію каждаго къ воспріятію, такъ различнымъ классамъ высшихъ падшихъ духовъ или ангеловъ, является въ свойственной имъ тѣлесной формѣ, дѣлается ангеломъ для ангеловъ, какъ сдѣлался человѣкомъ для людей ⁽⁷⁾. И тамъ, какъ на землѣ, Онъ приноситъ своего рода искупительную жертву. Проникая въ эти небесныя, эти высшія сферы, Господь сходитъ и въ низшія области—въ адъ, въ царство самыхъ низшихъ, глубже всѣхъ падшихъ духовъ или демоновъ, не обладающихъ

(1) Serm. in Matth. 902.

(2) Ibid. Cp. De Martyr. 291.

(3) Serm. in Matth. I. c.

(4) Loc. cit. см. выше. Cp. De Orat. 251.

(5) Redepennung, Origenes. II, 339—242 SS.

(6) De Orat. I, 465. Redepenn. o. c. II, 400, 403 SS.

(7) In. Joan. T. I. 35: *σαφῶς γέγονεν ἀνθρώποις ἀνθρώπος, καὶ ἄγγελοις — ἄγγελος*. Hom. in Genes VIII, 83: sicut inter nos homines habitu repertus est ut homo, ita et inter angelos habitu repertus est ut angelus.

уже вовсе тѣломъ ⁽¹⁾, и здѣсь полагаетъ начало спасенія. Но здѣсь Онъ является не въ зракѣ раба, но какъ Господь и побѣдитель ⁽²⁾ и совершаетъ то, что и въ преисподнихъ всяко колѣно покланяется Ему ⁽³⁾. Такъ, Онъ есть вѣчный Искушитель и все для всѣхъ тварей: Онъ алфа и омега, начало, середина и конецъ всего сущаго. Надобно замѣтить, что Оригенъ мыслить искупительную дѣятельность Сына Божія не постепеннымъ переходомъ изъ одной сферы въ другую, а единовременнымъ, все объемлющимъ актомъ ⁽⁴⁾. Божество Его не можетъ быть ограничено пространствомъ и временемъ. Пребывая всегда со Отцемъ, Сынъ является присущимъ и всей твари ⁽⁵⁾.

При такомъ характерѣ искупительной дѣятельности Сына Божія, Его крестная смерть, повидимому, должна потерять истинное свое значеніе—великой искупительной жертвы. На самомъ дѣлѣ у Оригена нѣтъ этого. Явившись во плоти грѣха, Христосъ вознесъ на крестъ и поднялъ всю неизмѣримую тяжесть человѣческихъ грѣховъ ⁽⁶⁾, пострадалъ за все человечество и тѣмъ далъ выкупъ, принесъ очистительную жертву правдѣ Божіей ⁽⁷⁾ и смертію своею умертвилъ смерть. И этой искупительной жервы было достаточно для всѣхъ міровъ ⁽⁸⁾.

Негрудно видѣть, что главные положенія ученія Оригена о лицѣ Иисуса Христа заимствованы имъ цѣликомъ изъ церковнаго ученія и онъ вполнѣ осуществилъ свое намѣреніе—пользоваться ими *ut elementa ac fundamenta* для своей системы. Стоитъ только формулировать въ краткихъ выраженіяхъ эти положенія и получится чисто-православный, ясный и опредѣленный символъ. Иисусъ Христосъ есть Сынъ Божій, вѣчное Слово Отца, отъ вѣчности лично въ Немъ

⁽¹⁾ Hom. in Luc. VI, 937. Cont. Cels. II, 419.

⁽²⁾ Redepennung, Origen. II, 403.

⁽³⁾ Ibid.

⁽⁴⁾ Huber, Die Philos. d. Kirchengvät. 178 p. De princ. VI, 31.

⁽⁵⁾ Ibid.

⁽⁶⁾ Tom. in Joan. II,—Ibid. XVIII, 393.

⁽⁷⁾ Hom. in Exod VI, 150. Tom. in Joan. IV, 152. Hom. in Levit. I, 286.

⁽⁸⁾ Comm. in ep. ad Rom V, 568. In Joan. T. I, 41: μέγας Ἀρχιερεὺς ὡς ὑπὲρ ἁνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντος λογισμῶν... Hom. in Num. XXIV, 363. Hom. in Luc. XIII, 946:

сущее, безначально и бесконечно рождающееся отъ Него непостижимымъ для насъ образомъ, Его вѣчный совершеннѣйшій образъ, сіяніе Его славы. Онъ единого съ Нимъ существа и нераздѣльно составляетъ съ Нимъ одно; но въ то же время имѣетъ свой обликъ, особность—*idiai hoias parrhaphi*, особое сознание—вообще есть отъ Него *heteros tis*. Онъ есть Творецъ міра и человѣка, находится постоянно въ самомъ близкомъ отношеніи ко всей твари и въ особенностяхъ къ человѣку. Чтобы спасти падшаго человѣка отъ грѣха и смерти, Онъ является на землѣ, воспринимаетъ истинное тѣло и истинную душу человѣческую, страдаетъ истинно, умираетъ, воскресаетъ и возносится на небеса къ Богу Отцу, коего никогда не оставлялъ и пр. Вотъ сущность ученія Оригена, канва, по которой Онъ начертываетъ свою систему ученія о лицѣ Сына Божія. Она безуворизненна. Но когда великій мыслитель начинаетъ раскрывать эти положенія, въ которыя онъ вѣровалъ всею силою своей могучей души, подробно, выяснять и связывать логически, то мы попадаемъ вмѣстѣ съ нимъ въ совершенно другую сферу,—мы встрѣчаемъ или цѣликомъ взятая, или нѣсколько только измѣненныя доктрины Платона, стоиковъ, Филона, неоплатониковъ. Въ точнѣйшемъ опредѣленіи Божества, въ разъясненіи понятія о *logos* и его отношеніи къ міру—всюду филоновскія и неоплатоническія формулы, всюду вѣетъ пантеистическимъ духомъ древней философіи и вообще древняго міра. Въ антропологіи, такъ отразившейся на ученіи о человѣческомъ естествѣ Спасителя, мы встрѣчаемъ подновленную теорію Платона. Развитие идеи искупленія носитъ на себя очевидную печать гностицизма. Такимъ образомъ Оригенъ слилъ въ одно цѣлое чистое церковное ученіе, языческую философію и гностицизмъ, и все это направилъ противъ господствовавшаго заблужденія третьяго вѣка—монархіанизма. И монархіанизмъ былъ действительно побѣжденъ и окончательно низпровергнутъ имъ: никто до него съ такою силою, ясностію и опредѣленностію не представлялъ Сына личностію, какъ Оригенъ. Въ увлеченіи борьбою съ этою разрушающею христіанство доктриною, онъ часто доходилъ до крайности, представлялъ Сына низшимъ Отца, вообще употреблялъ слишкомъ сильныя и рѣзкія выраженія. При этомъ онъ впадалъ въ противорѣчіе повидимому съ самимъ собою, и многіе доселѣ не могутъ прими-

рить этого противорѣчія ⁽¹⁾. Но для сильной, привыкшей къ самому широкому отвлеченію мысли Оригена этого противорѣчія не существовало: называя Сына *εἰσὶν* Отца, онъ въ тоже время создавалъ и Его абсолютное равенство съ Нимъ, которое и выставилъ съ такою силою въ другихъ мѣстахъ. Онъ выражалъ этимъ то, несомнѣнно вѣрное, опытомъ каждаго доказываемое положеніе, что мы можемъ представлять Сына вполне равнымъ Отцу, совершеннѣйшимъ Богомъ, единымъ Богомъ, Богомъ въ полномъ и абсолютномъ смыслѣ и потому можемъ усвоить и воспринять разумною вѣрою эту, ясно открытую намъ въ словѣ Божіемъ и Преданіи Церкви, истину; но мыслить этого абсолютнаго равенства мы рѣшительно не можемъ вслѣдствіе ограниченности нашей природы, мы не можемъ его вывести безъ видимаго противорѣчія, безъ *contradictio in adjecto*—изъ высшаго понятія, изъ понятія о Богѣ вообще. Въ этомъ-то и заключается таинственность христіанскаго ученія о Богѣ, его недостижимая глубина, требующая для своего усвоенія чего-то высшаго, чѣмъ знаніе и мышленіе, требующая гармоническаго единства мысли и чувства, сосредоточенія и объединенія въ одномъ актѣ всѣхъ высшихъ силъ человѣческаго духа, словомъ—требующая вѣры, которая не дается такъ легко падшему, пришедшему къ разладу съ самимъ собою, человѣку, какъ дается знаніе. Она требуетъ постоянной, усиленной работы человѣка надъ самимъ собою, постоянной борьбы съ самимъ собою, постояннаго сосредоточенія, такъ сказать, собиранія себя. Оттого-то,—пріобрѣтенная она чувствуется какъ что-то сверхъестественное, высшее нашихъ силъ, какъ вѣяніе таинственное Божіей благодати, и она дѣйствительно есть это вѣяніе, есть даръ благодати. Въ самомъ дѣлѣ, когда мы начинаемъ безъ всякихъ предзанятыхъ воззрѣній разсматривать человѣка и міръ, наша мысль необходимо приходитъ къ признанію Посредника межъ-

⁽¹⁾ Редепеннингъ и Губеръ оставляютъ это противорѣчіе не объясненнымъ. Френель искусно сглаживаетъ его и покрываетъ облиемъ громкихъ фразъ, какъ истый французъ. Дорнеръ дѣлаетъ, напротивъ, весьма серьезную и плодотворную попытку оправдать Оригена. И его умное объясненіе испорчено только нѣкоторыми, обычными протестанскимъ богословамъ, вольностями.

ду міромъ и Богомъ, какъ это весьма ясно доказывается уже дохристiанскою исторіею дѣятельности человѣческой мысли, Посредника родственнаго Богу и намъ; иначе неминуемо мы приходимъ къ мысли о необходимости уничтоженія нашей личности и вся жизнь и дѣятельность человѣка и человѣчества теряютъ всякій разумный смыслъ и значеніе. При свѣтѣ Божественнаго откровенія это темное требованіе нашей мысли, можно сказать, нашей природы получаетъ опредѣленный ясный образъ сладчайшаго Іисуса, Бога, Спасителя, Бога и человѣка, воспріявшаго всѣ немощи нашей природы и въ Себѣ истребившаго ихъ. Полныя надежды на великое будущее за гробомъ, полныя сознанія величія и глубокаго смысла, сокрытаго въ измѣнчивой нашей и насъ окружающей жизни, мы въ благоговѣніи повергаемся передъ Богомъ—Спасителемъ, мы сознаемъ и чувствуемъ въ Немъ все величіе, всю полноту Божества, въ Немъ и черезъ Него открывающагося намъ. Но когда мы дѣлаемъ попытку придти къ признанію этого необходимаго намъ, составляющаго неотразимое требованіе нашей мысли, Посредника—другимъ путемъ, когда мы начинаемъ съ понятія о Богѣ единомъ, всеобъемлющемъ, всенаполняющемъ и ничѣмъ не объемлемомъ, то наша мысль терается и отказывается служить намъ, потому что по своей природѣ она усваиваетъ только то, что ограничиваетъ. Отъ частныхъ она можетъ подняться постепенно къ общему, можетъ приблизительно представить это общее въ его необъятномъ величіи и остановиться передъ нимъ въ благоговѣйномъ созерцаніи; но спускаясь съ этой высоты, она опять можетъ сойти только по ступенямъ и каждый шагъ здѣсь уже ограниченіе безконечнаго. Раскрывая понятіе Бога—въ понятіе втораго лица Его, въ понятіе Сына—Слова, мы необходимо суживаемъ и ограничиваемъ это понятіе и въ логическомъ мышленіи Сынъ является съ атрибутами существа болѣе или менѣе ограниченнаго. Изъ этого никакъ не слѣдуетъ, что это такъ и на самомъ дѣлѣ; мы чувствуемъ и сознаемъ, напротивъ, что необходимо должно быть иначе, что въ противномъ случаѣ мы неминуемо приходимъ къ нелѣпымъ выводамъ, ужаснымъ для насъ, унижительнымъ для нашего достоинства, но осуществить этого „должно“ въ „можно“, привести это чувство и сознаніе въ понятія мы не можемъ. Вѣра приходитъ къ намъ на помощь и своею могучею силою соединяетъ то,

чего не может никакъ связать бѣдная, ограниченная и немощная человѣческая мысль. Вотъ эта-то ограниченность мысли человѣческой и выразилась въ ученіи Оригена о божествѣ Сына Божія. Онъ связывалъ противорѣчія вѣрою, къ которой такъ способна была его сильная, „адамантовая“ натура. Его ошибка и вина состоитъ въ томъ, что онъ пытался перевести въ понятія то, что не можетъ быть въ нихъ заключено, пытался вывести то, что не можетъ быть выведено по самой своей природѣ, потому что выводимое здѣсь абсолютно равно и тождественно съ тѣмъ, изъ чего должно быть выведено; далѣе въ томъ, что, пришедши необходимо къ противорѣчію, онъ не показалъ другимъ ясно и опредѣленно, чѣмъ и какъ оно примиряется въ его душѣ и какъ можетъ вообще быть примирено. Но эта ошибка, эта вина смягчаются, когда мы вспомнимъ, что Оригенъ первый сдѣлалъ попытку вывести все христіанское ученіе изъ единого, что, по духу времени и по воспитанію своему, онъ проникнуть былъ глубокою вѣрою въ величіе человѣческой природы, въ силы человѣческаго разума, въ его способность созерцать и постигать сущее. Кто-нибудь долженъ былъ совершить эту попытку, этотъ великій подвигъ. Оригенъ совершилъ его и дорого заплатилъ за эту честь. Его имя связано было силою обстоятельствъ, по неисповѣдимымъ судьбамъ Промысла, съ именемъ Арія, какихъ-нибудь тритентовъ, сдѣлалось даже именемъ прямыхъ еретиковъ (оригенисты), и слишкомъ недалеко отъ этого имени, этой личности, хотя не на саму ее, пало въ послѣдствіи справедливое и необходимое осужденіе Церкви,—проклятіе, необходимое для предохраненія людей немощныхъ понять Оригена, необходимое для сохраненія истинныхъ его заслугъ. Какъ бы то ни было, Оригенъ своимъ слишкомъ рѣзкимъ отличеніемъ и опредѣленіемъ упости Сына, поразивъ совершенно патрипассіанство общую болѣзнь третьяго вѣка, сдѣлавъ его невозможнымъ, немыслимымъ для большинства (что обнаружилось уже, помимо другихъ явленій, большимъ сочувствіемъ, какимъ встрѣчено было заблужденіе Арія, во всякомъ случаѣ бывшее крайнимъ выраженіемъ реакціи противъ патрипассіанства),—проложилъ дорогу Арію, далъ, противъ своей воли, этому слѣпцу опасное и сильное оружіе—рядъ аргументовъ противъ единосущія Сына со Отцемъ, въ соединеніи съ своимъ именемъ, славою котораго наполненъ былъ не только весь христіан-

скій, но и языческій міръ. Не имѣя Оригеновой вѣры въ откровеніе, не имѣя того, свойственнаго гению смиренія, съ какимъ этотъ великій человѣкъ, прислушивался къ голосу Церкви и безусловно подчинялся ея велѣніямъ, гордый своею маленькою ученостію и своимъ дерзкимъ, но узкимъ, неспособнымъ къ широкимъ обобщеніямъ и отвлеченіямъ умомъ, Арій усвоилъ только одну половину оригеновскаго умозрѣнія о Сынѣ Божіемъ, половину самую легкую и всякому доступную; другой половины онъ не могъ связать въ одномъ актѣ мышленія своимъ одностороннимъ и несильнымъ умомъ. И онъ имѣлъ дерзость произнести богохульное положеніе: „Сынъ Божій есть тварь“. Это положеніе было сигналомъ новой борьбы, волненій, цѣлой бури въ Церкви, слишкомъ хорошо извѣстныхъ каждому. Имъ открылся новый періодъ въ раскрытіи ученія Церкви, вообще въ раскрытіи, если можно такъ выразиться, интеллектуальной ея жизни, это была новая враждебная сила, которая возбудила умъ къ новымъ изслѣдованіямъ христіанской истины. И это было уже не произведеніе древняго міра, не выраженіе его отжившей силы, а нѣчто именно совершенно новое, такъ сказать, уже христіанское. Врагомъ здѣсь выступилъ не древній міръ, не древній человѣкъ съ его противнымъ христіанству міросозерцаніемъ, а ветхій человѣкъ съ своею ограниченностію, ослѣпленіемъ и гордостію, съ своими страстями и похотями, всегда служащими обильнымъ источникомъ заблужденій и искаженій истины. Дѣло въ томъ, что Арій признавалъ Сына Божія не просто человѣкомъ или какимъ-нибудь близкимъ къ нему существомъ, а существомъ особеннымъ, стоящимъ неизмѣримо выше человѣка и всѣхъ ангеловъ и силъ небесныхъ, Творцомъ, Промыслителемъ и Спасителемъ міра, но все же низшимъ Бога, не единого съ Нимъ существа, не рожденнымъ отъ Него, а созданнымъ, подобно всѣмъ другимъ тварямъ. Подобнаго творенія—Творца не зналъ древній міръ. Къ мысли о немъ могла придти только воспитанная въ христіанскихъ идеяхъ, христіанская, только не понимающая христіанства, мысль. Аріанская борьба была т. о. чисто внутреннею, церковною борьбою, не съ внѣшнимъ, а чисто внутреннимъ, всегда присущимъ Церкви, врагомъ, потому что она состоитъ изъ людей, потому что въ ней—въ великомъ дому Божіемъ есть „всякіе сосуды“. Такимъ образомъ система Оригена заключаетъ собою все

предъидущее раскрытіе ученія о лицѣ Христа Спасителя, стоитъ на рубежѣ двухъ періодовъ, соединяя ихъ въ себѣ. Какъ въ фокусѣ она сосредоточиваетъ въ себѣ всѣ добытые предъидущими трудами результаты, хотя, слишкомъ рѣзко, неосмотрительно формулируя ихъ, вводитъ въ соблазнъ слабую мысль и служитъ импульсомъ новому догматическому движенію. Но чисто внутренній, христіанскій, такъ сказать, домашній характеръ этого новаго движенія, эта возможность для христіанской мысли главнымъ образомъ, или даже всецѣло сосредоточиться на внутренней борьбѣ, какъ это было во время аріанскихъ споровъ,—все это показываетъ, что внѣшній врагъ, съ которымъ доселѣ боролась Церковь, былъ уже побѣжденъ, былъ безопасенъ и не могъ попрепятствовать свободному развитію ея силы и жизни, хотя, какъ извѣстно, врагъ этотъ продолжалъ еще свое существованіе и продолжалъ свои нападенія: живо было еще язычество съ его міеологіею и философіею, живо было евіонейство и гностицизмъ съ своимъ утонченнымъ подобіемъ—монархіанизмомъ. Язычество въ лицѣ Юліана апостата и гностицизмъ въ лицѣ Мани дали сильно, хотя и безуспѣшно, почувствовать не погасшую въ нихъ жизнь и силу—еще въ IV вѣкѣ. Но это нисколько уже не измѣнило въ сущности и не отклонило обычнаго хода внутренней жизни и мысли Церкви. Значить дѣло съ этими врагами было уже въ сущности покончено ранѣе; значить гдѣ-нибудь выразилась эта побѣда, отразилась на какомъ-нибудь духовномъ явленіи предшествоващаго періода. Дѣйствительно, сознаніе всесторонняго превосходства христіанской истины надъ всѣмъ древнимъ, сознаніе выражавшееся на словахъ еще со времени Іустина философа, нашло себѣ полное и превосходное выраженіе,—и опять въ тойже системѣ Оригена. —Займствованія этого мыслителя изъ языческой философіи и гностицизма, едва оправдываемыя и никакъ нетерпимыя въ системѣ христіанскихъ истинъ—съ точки зрѣнія догматиста, съ точки зрѣнія историка представляютъ драгоцѣнный памятникъ, въ высшей степени ясный и выразительный,—памятникъ борьбы и побѣды христіанской истины надъ тѣми началами, изъ которыхъ происстекли и выросли эти займствованія. Опять, и съ этой стороны, система Оригена была фокусомъ, въ которомъ сосредоточились всѣ элементы прожитой Церковію тяжелой и упорной борьбы, сосредоточилась и выразилась такъ

же со всею рельефностію и сила, сломившая и побѣдившая враговъ, начавшихъ и съ ожесточеніемъ ведшихъ эту духовную, постоянную борьбу. Правда заимствованія Оригена и главнымъ образомъ заимствованіе ученія о преекзистенціи душъ, глубоко измѣняютъ и искажаютъ, противъ воли и желанія его, христіанскую истину: христіанство у Оригена—этого нельзя отрицать—имѣетъ языческо - гностическій оттѣнокъ и колоритъ. Но припомнимъ, какъ самъ Оригенъ относился къ этимъ заимствованиямъ. На его взглядъ—все это догадки, мнѣнія, вѣроятныя предположенія—не болѣе, ими за неимѣніемъ лучшаго пополняются пробѣлы въ системѣ христіанской истины и упражняется мысль (*disputandi causa*) христіанская для того, чтобы быть сильною въ борьбѣ съ заблужденіемъ и искаженіемъ истины. Они могутъ быть и должны быть измѣнены при дальнѣйшемъ развитіи знанія. „Придумайте что - нибудь лучше этихъ предположеній для объясненія сокровеннаго смысла богооткровенной истины и я первый откажусь отъ нихъ“, повторялъ часто Оригенъ и въ своихъ сочиненіяхъ и въ устныхъ бесѣдахъ съ своими учениками. Неизмѣннымъ, непререкаемымъ для Оригена остается то, что дано въ ученіи Церкви—въ откровеніи. Въ этомъ только онъ глубоко убѣжденъ, въ это вѣруетъ всею душою и другихъ заставляетъ вѣровать. Мнѣнія философско-гностическія онъ заимствуетъ потому, что не видитъ, благодаря особеннымъ условіямъ своего развитія, ихъ противоположности христіанству и не можетъ придумать чего-нибудь лучшаго. Въ александрійской атмосферѣ—атмосферѣ гносиса и непосредственнаго созерцанія истины, какъ высшаго совершенства человѣка, Оригенъ получилъ нѣсколько превратное пониманіе христіанства, его сущности, и несмотря на свой гений, широту и всеобъемлемость мысли, онъ въ этомъ отношеніи стоитъ далеко ниже Тертуліана. Этотъ послѣдній, какъ мы видѣли, понимаетъ христіанство не такъ широко и философично, гносису не придаетъ значенія, не видитъ въ немъ даже ничего хорошаго, но проникаетъ въ основную идею христіанства много глубже, чѣмъ Оригенъ. Какъ бы то ни было, впрочемъ, языческая философія и гностицизмъ являются все-таки у него въ качествѣ постороннихъ виѣшнихъ пособій христіанской истинѣ, какъ слуги, которыхъ непріятно имѣть, но приходится терпѣть до времени. И всюду у него проводится мысль, что языческая

философія и все нехристіанское могутъ имѣть смыслъ и значеніе только въ связи съ христіанскою истиною, что безъ этого они ни къ чему непригодны, составляютъ только праздное умозрѣніе и гимнастику мысли. Они исчезаютъ предъ величіемъ христіанской истины и фактически покоряются, поглощаются ею, что доселѣ предполагалось только, какъ возможное и необходимое, было *primum desiderium* мыслящихъ людей въ христіанствѣ. Ударъ, нанесенный такимъ путемъ языческой наукѣ, философіи и гностицизму александрійскою школою въ лицѣ Оригена, былъ послѣднимъ, рѣшительнымъ ударомъ, отъ котораго они уже не могли оправиться. Въ IV вѣкѣ христіане уже всецѣло проникаются воззрѣніемъ александрійской школы на языческую науку; они безбоязненно посылаютъ своихъ дѣтей въ языческія школы, нисколько не опасаясь за ихъ убѣжденія, не допуская возможности, чтобы они могли какъ-нибудь соблазниться отжившими доктринами; они ясно сознавали, что разумнѣе, совершеннѣе христіанскаго ученія даже по вѣншней формѣ—ничего нѣтъ въ языческой философіи и наукѣ. Въ этихъ школахъ христіанами собирались орудія противъ самого же язычества.—Для полноты выраженія побѣды христіанства надъ древнимъ міромъ въ системѣ Оригена—остается прибавить только личность его самого. Она говорила, языческому міру, что, вмѣстѣ съ наукою, въ вѣдра христіанства перешелъ и творческій геній, что отнынѣ здѣсь будутъ свои Платоны и Аристотели, а языческій міръ долженъ довольствоваться жалкою посредственностію.

с) *Ученики Оригена и его противники.*

Послѣдніе сорокъ или пятьдесятъ лѣтъ разсматриваемаго періода не представляютъ ничего важнаго. Церковь въ это время тревожатъ послѣдніе остатки монархіанизма, хилиазмъ, послѣдователи заблужденій Оригена; продолжается мелкая, незначительная борьба, но ничего особенно важнаго относительно ученія о лицѣ Іисуса Христа и вообще относительно основныхъ истинъ христіанства не производится. Выдающимися личностями, представителями Церкви въ это время являются ученики Оригена: Діонисій александрійскій и Григорій неокесарійскій, чудотворецъ. Они продолжаютъ и доканчиваютъ борьбу съ монархіанствомъ, по ни-

чего оригинальнаго не производять. Въ ученіи о лицѣ Господа они повторяють мысли и даже выраженія своего учителя и всѣми силами стараются защитить его отъ нареканій, поднявшихся со всѣхъ сторонъ. Подобно своему учителю, выражая слишкомъ рѣзко вѣстасное различіе Сына отъ Отца, они никакъ не думаютъ противорѣчить истинѣ и церковному ученію. Но въ то же время появляются люди, которые начинаютъ сознательно злоупотреблять ошибками великаго учителя о Сынѣ Божіемъ, начинаютъ склоняться къ тому воззрѣнію, которое впоследствии выразилось въ аріанствѣ. Т. о. началась предварительная борьба, изъ которой выродилась эта ересь. Прежде всего начала аріанства замѣчены были латинскою церковію, которая мало принимала участія въ александрійскомъ движеніи и въ волновавшихся востокъ умозрѣніяхъ Оригена. Самый монархіанизмъ, въ ней явившійся первоначально, не привился на ея слишкомъ проникнутой практикою почвѣ, скоро перешелъ на востокъ и тамъ уже развернулся до широкихъ и довольно грозныхъ размѣровъ. Послѣ Тертуліана, латиняне не принимали опять виднаго участія въ монархіанской борьбѣ, стояли въ сторонѣ отъ нея и могли относиться критически, могли замѣтить увлеченія противниковъ монархіанизма. Первый возсталъ противъ этихъ увлеченій Діонисій, папа римскій, въ окружномъ своемъ посланіи къ египетскимъ церквамъ⁽¹⁾. Онъ прямо указываетъ на существованіе уже въ то время аріанства. Сказавъ о тринитетахъ, онъ говоритъ въ этомъ посланіи: „не менѣе достойны порицанія и тѣ, кои почитаютъ Сына тварію (*ποιμα*) и думаютъ, что Господь сотворенъ, какъ какое-либо тварное существо, между тѣмъ св. Писаніе проповѣдуетъ Его родившимся, а никакъ не созданнымъ. Сказать, что Господь есть созданіе рукъ—это великое преступленіе. Ибо, если Сынъ созданъ, то значитъ было время, когда Его не было (*ην οτε ου ην*)“ и проч. Съ подобнымъ обвиненіемъ Діонисій римскій обращается къ ученику Оригена Діонисію александрійскому, который по этому поводу и выясняетъ свое истинное воззрѣніе на лице Сына и вмѣстѣ съ тѣмъ воззрѣніе лучшихъ учениковъ Оригена, счумѣвшихъ понять его мысли. Онъ обвиняется въ суборди-

() Möhler, Patrologie. T. I, 643 S.

націонизмъ и раздѣленіи Сына отъ Отца на томъ основаніи, что, говоря объ Отцѣ, не упоминаетъ о Сынѣ, говоря же о Сынѣ, не говоритъ объ Отцѣ, далѣе не употребляетъ въ приложеніи къ Сыну эпитетъ *μονοθεος* и даже осуждаетъ это употребленіе, наконецъ употребляетъ сравненія, изъ которыхъ можно заключить, что онъ признаетъ Сына тварію. „Имена Отецъ и Сынъ нераздѣльны между собою“, говоритъ святой отецъ въ опроверженіе обвиненій. „Когда я говорилъ объ Отцѣ и не упоминалъ тутъ же о Сынѣ, тогда при имени Отца я разумѣлъ уже и Сына, и когда, говоря о Сынѣ, не упоминалъ въ то же время объ Отцѣ, тогда при словѣ „Сынъ“ имѣлъ въ мысляхъ и Отца..... Если я и указывалъ, говорить далѣе Діонисій, на нѣкоторыя вещи сотворенныя и рожденныя во времени, то я мимоходомъ только употреблялъ неважные примѣры. Ибо, сказавъ, что растеніе не есть совершенно одно и то же, что земледѣлецъ и корабль не есть совершенно то же, что караблестроитель, я съ большимъ вниманіемъ остановился на предметахъ болѣе приличныхъ дѣлу и пр..... Изъ моихъ объясненій можно видѣть несправедливость и того обвиненія, будто я отвергалъ, что Христосъ единосущенъ — *μονοθεος* Богу. Я говорю только, что не находилъ этого слова и нигдѣ не читалъ въ Писаніи.“⁽¹⁾ Другой ученикъ Оригена и краснорѣчивый его апологетъ, Григорій чудотворецъ, избѣгъ нареканій, потому можетъ быть, что очень мало писалъ, хотя пользовался огромною извѣстностію, по свидѣтельству Руфина. Памятникомъ чистоты и возвышенности его ученія о лицѣ Господа Иисуса служить извѣстный символъ, ему приписываемый. „Единъ Богъ, Отецъ. Слова живаго, Премудрости самостоятельной, силы и образа вѣчнаго, Совершенный Родитель Совершеннаго, Отецъ Сына Единороднаго. Единъ Господь, Единъ отъ Единаго, Богъ отъ Бога; характеръ и образъ Божества; Слово дѣйственное; Премудрость объемлющая составленіе всѣхъ вещей и сила сотворившая всю тварь; Сынъ истинный истиннаго Отца, невидимый отъ невидимаго, вѣчный отъ вѣчнаго, безсмертный отъ безсмертнаго, вѣчный отъ вѣчнаго“....⁽²⁾— Къ ученикамъ Оригена принадлежитъ также св. Меѳодій

⁽¹⁾ Mohler, Patrol. T. I, 633—637 Ss.

⁽²⁾ Mohler, Patrologie. T. I, 653 S.

патарскій († ок. 311); но онъ впослѣдствіи выступилъ открыто, какъ его противникъ. Въ его ученіи о Сынѣ Божіемъ есть весьма оригинальная, не встрѣчающаяся у другихъ черта: она касается собственно воплощенія Сына Божія. Оставляя совершенно Оригеново воззрѣніе на грѣхопаденіе и всю оригеновскую антропологию, Меоодій проводитъ мысль, что Христосъ принявъ на Себя древняго Адама, воплотился въ Адамѣ и есть потому второй Адамъ, не только какъ исполненіе пробраза, даннаго въ первомъ, но какъ одно съ нимъ, какъ Адамъ явившійся во второй разъ ⁽¹⁾. Мёлеръ пытается найти въ этомъ только не болѣе какъ метафору, и объясняетъ ее такъ. Адамъ не есть просто человѣкъ, какъ прародитель, источникъ всего человѣчества—онъ носитъ и и обнимаетъ его все въ себѣ: онъ есть какъ-бы человѣчество въ неразвитомъ состояніи,—чистая, всеобщая человѣческая природа. Съ этой точки зрѣнія выраженіе Меоодія, что Слово вошло, заключилось въ Адама ⁽²⁾, будетъ значить: Слово приняло истинную человѣческую природу и въ Себѣ обновило ⁽³⁾. Объясненіе это весьма остроумно и, можетъ быть, вѣрно, но доказать этого изъ твореній самого Меоодія нѣтъ возможности.— Въ заключеніе, какъ на замѣчательный фактъ, относящійся къ ученію о лицѣ Господа Іисуса Христа, можно указать на посланіе отцевъ антиохійскаго собора противъ Павла самосатскаго (ок. 270). Ученіе о лицѣ Господа Іисуса Христа, содержащееся въ этомъ посланіи, своею простотою и безтискусственностію, также силою яснаго непоколебимаго убѣжденія невольно возводитъ насъ опять къ началу ученія о лицѣ Господа,—къ періоду мужей апостольскихъ и краснорѣчиво свидѣтельствуешь, что Церковь Христова, среди всѣхъ тревоженій, борьбы, измѣненій, осталась тоюже самою, съ тоюже непоколебимою вѣрою и убѣжденіемъ. „Во всякой церкви, говорится въ посланіи, какая только есть въ поднебесной, вѣрятъ въ Бога, который уничижилъ Себя относительно того состоянія, въ которомъ Онъ былъ равенъ Богу, и вмѣстѣ вѣрятъ въ человѣка, происшедшаго по плоти отъ сѣмени

(1) Conv. decem virgin. orat. III, n. 4. ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ Χριστὸν καὶ αὐτὸν (Ἀδὰμ) γεγονέναι.

(2) Ἐἰς αὐτὸν ἐνεκαταστήσῃ Λόγος.

(3) Möhler, o. c. T. I, 689.

Давидова“. Далѣ посланіе называетъ Иисуса Христа Премудростію, Словомъ, Силою Божіею, существующею прежде всѣхъ вѣкъ, Богомъ въпостаснымъ, Сыномъ Божіимъ; Ему приписывается твореніе міра и совершеніе воли Отца въ искупленіи и спасеніи человѣка (').

(') Biblot patr Galland. II, 300 p



**Издательство православной
богословской литературы
“АКСИОН ЭСТИН”
(Санкт-Петербург)**

Книги издательства “Аксион эстин” — это православные исследования, удачно сочетающие высокий научно-академический уровень и доступную форму изложения. Они будут интересны и полезны преподавателям и студентам богословских и гуманитарных ВУЗов, православных духовных академий и семинарий, всем верующим, желающим лучше понять христианское вероучение.

Посетите наш сайт в интернете по адресу:

www.axion.org.ru

На сайте:

- подробная информация о новоизданных книгах;
- возможность бесплатной загрузки большого количества электронных книг по богословию, библеистике, патрологии, которые легко читать на компьютере или распечатать на принтере;
- возможность заказать книги для доставки по почте (в том числе и электронные книги, которые высылаются на компакт-дисках).

Ваши вопросы и пожелания направляйте, пожалуйста, по электронной почте:

info@axion.org.ru