

В.В. Болотов

Учение Оригена о Св. Троице

Введение

Учение Оригена о Св. Троице есть, с одной стороны, факт церковной жизни III в., с другой — один из наиболее спорных пунктов догматической системы знаменитого древнего богослова, подвергавшийся разнообразным толкованиям как в отдаленной древности, так и в настоящее время. Этим намечена возможность двойного отношения к этому учению: можно взять его как исторический факт, стоящий в связи с его предшествующим и последующим, и можно посмотреть на него как на экзегетическую задачу для догматиста. Конечно, при выборе не может быть и речи об устранении последней точки зрения: когда ставится вопрос несомненно догматический, всякое исследование, хотя бы оно было ведено в интересах исторических, будет вместе и догматическим; следовательно, в данном случае можно говорить только о преобладании той или другой точки зрения.

Если мы обратимся к указаниям истории этого вопроса, то должны будем решить выбор в пользу догматической точки зрения. Учение Оригена о Троице имеет традиционную славу спорного вопроса, и эта слава составляет его специальную характеристику. Но все эти споры велись на догматической почве, и если освещали рассматриваемое учение и с его исторической стороны, то только случайно, и притом этот свет не был самостоятельным: это было простое отражение догматического освещения спорного пункта. Если в полемике и высказывали, что учение Оригена есть источник арианства, то мы не в праве смотреть на подобные выражения как на приговор с исторической точки зрения: это была условная форма, под которой скрывалось чисто догматическое суждение. В пользу догматической точки зрения говорит и самая простота постановки вопроса в догматическом исследовании: здесь нет довольно искусственного расширения объема вопроса; можно оставить в стороне все, что может входить в соприкосновение с этим учением, можно смотреть на него как законченное в самом себе целое, ограничиться только его содержанием, опуская из виду и имя его автора и эпоху, которой оно принадлежит, и эта скромная программа будет, однако, и достаточно полна, и в догматическом отношении интересна.

Если же отнестись к данному вопросу с исторической точки зрения, то можно легко убедиться, что вести исследование в историческом интересе весьма трудно, если не совсем невозможно. В самом деле, одна из самых важных задач, которую может ставить в отношении к данному вопросу историческая точка зрения, будет состоять в том, чтобы понять учение Оригена о Св. Троице как результат прошедшего, или тех влияний, среди которых развивался этот христианский мыслитель. Но для удовлетворительного решения этой задачи необходимо точное представление о сумме этих влияний, между тем как мы не можем питать уверенности не только в том, что все они могут быть изучены с достаточной полнотой, но даже и в том, что можно составить верное представление об их количестве. Точных исторических указаний на те источники, из которых Ориген мог заимствовать те или другие воззрения, так немного, что невозможно создать из этих данных твердой почвы для исследования. Большую часть влияний, действовавших на образование учения Оригена, приходилось бы открывать путем диалектическим, на основании самого содержания этого учения, отождествляя с ним сходные явления догматической мысли предшествующей эпохи. Этот прием далеко не представляет тех ручательств за его правильность и твердость получаемых от него результатов, какими

могут отличаться только положительные исторические данные. Но, кроме этой стороны, этот способ исторического исследования не приносит существенной пользы для дела и потому, что лишь в самой незначительной мере увеличивает объем вероятных источников учения Оригена: наиболее значительное сходство с этим учением замечается лишь в тех памятниках, влияние которых на Оригена подтверждается и несомненными историческими данными. Таким образом, задавшись мыслью — объяснить учение Оригена о Св. Троице как исторический факт из его связи с прошедшим, исследователь с успехом разрешил бы свою задачу лишь относительно весьма немногих пунктов этого учения, между тем как для большей части их не нашлось бы никаких сколько-нибудь ценных аналогий в прошедшем.

С большим успехом можно решать другую задачу, которую также указывает историческая точка зрения на данный предмет. Если историческое прошедшее небогато данными, объясняющими самое происхождение учения Оригена, то нет недостатка в таких памятниках, которые объясняют общее отношение этого учения к прошедшему, определяют значение и место Оригена в ряду тех представителей богословской мысли, которые уясняли учение о Троице. Очевидно, эта задача низшего порядка, чем предшествующая, но потому она и не представляет тех препятствий, какие заставляют отказаться от последней. При этой новой постановке вопроса прошедшее стоит не в причинной связи с учением Оригена, а только в хронологической. Здесь нет нужды выбирать в прошедшем только те явления, которые чем-либо отразились на учении Оригена; напротив, эта точка зрения без затруднений допускает то предположение, что некоторых произведений христианских писателей он не знал или, по крайней мере, они не имели на него заметного влияния; но вследствие этого такие данные не лишаются своего значения: они ценны как материал для сравнения с учением Оригена. А так как в этом отношении каждый памятник учения о Св. Троице имеет свое значение, то всякий выбор делается излишним, и в круг изучаемого материала могут войти все данные этого содержания. Таким образом, вся задача сводится к тому, чтобы дать очерк истории догмата о Троице в период, предшествовавший Оригену. Этот исторический обзор может служить лучшею объективною нормою для решения вопроса о том, насколько высока заслуга Оригена в деле уяснения этого догмата.

Так как в состав исторического очерка догмата входят и те Данные, которые стоят в причинной связи с учением Оригена, то этот очерк, кроме своей ближайшей цели, может служить к разъяснению вопроса о влияниях, под которыми образовалось это учение. Этот вопрос разрешится с тою полнотою, какая возможна и при специальной его постановке, если мы обзор истории догмата осложним несколькими данными другого порядка, влияние которых на учение Оригена всего менее может подлежать спору. Это — учение философских систем той эпохи об отношении первого начала ко второму, т. е. тот отдел систем, который представляет некоторую аналогию с догматом о, Троице.

Те же две задачи, которые может иметь в виду историческое исследование данного учения Оригена в его отношении к прошедшему, можно решать и в отношении последующих явлений богословской мысли. В отношении к последним учение Оригена может быть рассматриваемо как один из факторов, влиявших на их образование. При другой, низшей точке зрения ими можно воспользоваться как материалом для определения общего значения учения Оригена в истории догмата. Эта последняя точка зрения неудобна в том отношении, что ею не определяется хронологическая граница, до которой должно продолжаться это сопоставление последующих явлений в истории догмата с учением Оригена. Что касается до тех из них, которые стоят в причинной зависимости от последнего, то количество их довольно ограничено. То возбуждение богословской мысли, которое было вызвано арианством, дало столь важные результаты в отношении к учению о Св. Троице, что этот отдел догматической системы Оригена не мог не остаться в

тени. Поэтому эпоха арианских споров представляет историческую границу, за которую влияние учения Оригена о Св. Троице на умы церковных писателей становится анахронизмом, и сравнивать учение Оригена с учением последних нет особенных побуждений. Но вопрос об отношении учения Оригена о Св. Троице к арианству заслуживает особенного внимания: здесь лежит истинный критерий для учения Оригена, самая правильная норма для историко-догматического суждения о нем; здесь находится центральный пункт, около которого вращаются все древние и новые приговоры об учении Оригена. Арианство есть самый важный пункт в истории учения Оригена, разделяющий ее на два резко различающиеся между собою периода — период, в который оно было деятельным фактором в истории догмата о Св. Троице, и период, в который оно, оставаясь без всякой активной роли в истории догмата, вызывает лишь те или другие суждения о себе, отмеченные то возбужденным состоянием догматического спора, то более или менее спокойным характером научного исследования.

Из сказанного видно, что настоящее исследование разделяется на три отдела.

Первый отдел представит очерк состояния учения о Св. Троице до времени Оригена в связи с философским учением об отношении первого и второго начала.

Второй отдел имеет своим содержанием самое учение Оригена о Св. Троице.

В третьем отделе излагается судьба этого учения в три различные периода; первый из них оканчивается арианством, второй обнимает собою время от арианства до осуждения Оригена при Юстиниане; содержанием третьего периода будет обзор важнейших суждений древних и новейших ученых об учении Оригена о Св. Троице.

[Часть 1]

СОСТОЯНИЕ УЧЕНИЯ О СВ. ТРОИЦЕ ДО ВРЕМЕНИ ОРИГЕНА В СВЯЗИ С ФИЛОСОФСКИМ УЧЕНИЕМ ОБ ОТНОШЕНИИ ПЕРВОГО И ВТОРОГО НАЧАЛА

УЧЕНИЕ ЦЕРКВИ О СВ. ТРОИЦЕ В СИМВОЛАХ И ИЗЛОЖЕНИЯХ ВЕРЫ

Учение о Св. Троице кратко сформулировано Самим Иисусом Христом в следующих обращенных Им к апостолам словах: "Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа (Мф. 28, 19)". Эти слова могут иметь как тот смысл, что три члена Св. Троицы, три Лица, — по установившейся с IV в. терминологии, — действительно существуют неслитно и нераздельно как три самостоятельные неделимые, — так и тот, что Бог благоволил открыться миру в трех формах, как Отец, как Сын и как Св. Дух. В первом случае догмат о Троице указывает на внутреннее самооткровение Божества, на образ существования Бога, говорит о Троице имманентной, онтологической; во втором случае догмат есть учение об образе откровения в собственном смысле, о троичности Божества в Его отношении к миру.

Ко второй четверти III в., т. е. ко времени, на которое падает начало литературной деятельности Оригена, учение православной церкви о Св. Троице

нашло свое выражение, было сформулировано и до известной степени раскрыто в так называемых символах и правилах веры, т. е. памятниках, авторизованных самой церковью, — с другой стороны, в памятниках христианской литературы, которая представляет ряд попыток частных лиц раскрыть ту или другую сторону церковного догмата.

Древние символы веры, употреблявшиеся в различных церквях, излагают учение о Св. Троице в выражениях, сходных между собою до буквальности. Все символы западных церквей приближаются к так называемой римской форме апостольского символа. Вот самый краткий образец этого типа:

"Верую в Бога Отца вседержителя, и во Иисуса Христа, Сына Его едиnorodного, Господа нашего, родившегося и пострадавшего, и во Святого Духа".

Восточная форма символа отличается от западной лишь вставкою слова "единого" в первом и втором члене символа. Самый краткий символ восточного типа читается следующим образом:

"Верую во единого Бога Отца вседержителя и во единого Господа нашего Иисуса Христа, едиnorodного Сына Его, родившегося от Духа Святого из Марии Девы... и в Духа Святого".

Не полнее учение о Св. Троице излагается и в правилах веры у св. Иринея и Тертуллиана (насколько текст правил у последнего представляет выражения, действительно авторизованные церковью, а не его собственное сочинение. Распространение члена о Св. Духе (у св. Иринея этот член читается таким образом:

"и в Духа Святого, чрез пророков провозвестившего домостроительство и пришествия... Христа Иисуса"...) представляет единственное материальное отличие "правил веры" от самых кратких символов в отношении к изложению учения о Св. Троице.

Из такого содержания древних символов и правил веры видно, что церковь в авторизованных ею памятниках указала только на отношение между имманентною Троицею и Троицей откровения, троичность во внутренней жизни Божества поставила в основу Его тройственного отношения к миру и таким образом совместила оба возможных взгляда на смысл известного изречения Спасителя (Мф. 28, 19). Но основная сторона догмата, учение о Троице имманентной, в этих памятниках веры древней церкви формулируется почти в тех же словах, в каких формулировал ее и Христос, т. е. вовсе не раскрывается [[Заметное исключение в этом отношении представляет крещальный символ в VII кн. "Постановлений апостольских"...]].

Вслед за учением церкви о Св. Троице рассмотрим господствовавшие в первые века христианства философские представления, которые имеют некоторую аналогию с этим церковным догматом. Их влияние на мысль христианских писателей началось так рано и продолжалось с такою устойчивостью, что обзор этих воззрений становится настолько же важным для понимания учения Оригена, как и большинства его предшественников. Прямо или косвенно, путем непосредственного изучения философских сочинений или чрез посредство той суммы философских представлений, которая усвоена образованным обществом, христианские писатели становились в то или другое отношение к современной им философии и обыкновенно поддавались ее влиянию. Если учение церкви давало содержание их воззрениям, то философия была тою призмою, чрез которую оно проходило. Влияние философии не было только формальным: оно отражалось не только на языке, не только на форме изложения, но приносило нечто и в самое содержание учения церковных писателей. При этом нет необходимости предполагать, что эти приносные элементы заимствованы непосредственно из философии: ознакомившись с кругом вопросов, которые решала философия, церковные писатели с подобными же вопросами обращались и к церковному учению и в нем самом находили те пункты, в которых их воззрение соприкасается с философскими представлениями той эпохи, но находили эти пункты благодаря лишь тому, что усвоили от философии определенную форму воззрения [[Как на замечательный пример такого воздействия философии на представления христианских писателей, можно указать на одно место из книги "К Автолику" (ad Autolyc. 1. 2. п. 22)...]].

Для нашей цели представляют особенный интерес две философские системы, учение Филона и Плотина. Первый, замечательный представитель иудейско-александрийской философии, писал в первой половине I в. по Р. Х. Его учение тем легче могло найти себе доступ в христианской среде, что оно, по-видимому, было основано на Св. Писании Ветхого Завета. Знаменитый представитель неоплатонической философии, Плотин (204-270 по Р. Х.) жил позже самого Оригена и потому, конечно, не мог влиять на него своею системою. Но и Плотин и Ориген были учениками Аммония Сакка, о системе которого по необходимости приходится судить по философии знаменитого ученика его, Плотина. В отношении к христианским писателям, жившим раньше Оригена, философия Плотина небезынтересна потому, что ее сродство в общем с системою Филона служит хорошим показателем того, как продолжительно было господство идей этого рода и, следовательно, как однородно было то философское влияние, которому подвергались христианские писатели.

В основе философии Филона лежит дуализм, хотя и далеко не строго выдержанный. Видимый мир представляется сознанию Филона в таких чертах, которые стоят в диаметральной противоположности с тем представлением о Боге, к какому вела его и религия и философия. Под этим углом зрения Бог и мир могут быть лишь двумя полюсами, между которыми не должно быть никакого соприкосновения, никаких непосредственных отношений. Между тем религиозный элемент, один из отличительных признаков философии той эпохи, располагал именно в Боге искать объяснения существования мира. С другой

стороны, и самый мир, при всей противоположности его основных черт с представлением о Боге, поражал Филона гармонией своего устройства. Это для иудейского философа было очевидным доказательством того, что мир не только должен находить свое объяснение в Боге, но и действительно стоит в некотором отношении к Нему. Необходимо было найти пункт, в котором примирились бы эти противоположные воззрения на мир, так чтобы и Бог стоял выше отношений к миру и мир имел общение с Богом. Таким примиряющим пунктом и было учение о низшем божественном начале, посредствующем между миром и Богом.

Чтобы понять отношение этого посредствующего начала к Богу, наметим некоторые черты представления Филона о Боге. Воззрение на мир как творение Божие уясняло, по-видимому, для Филона некоторые положительные признаки Божества. Так Бог, творец мира, мог быть мыслим как верховный ум; виновник всего прекрасного в мире, Бог должен быть выше самых лучших представлений человеческой мысли: Он выше добродетели и ведения, выше, чем само благо, простее, чем единое, и первоначальнее, чем монада. Представление о мире как противоположном Богу также давало несколько черт отрицательного характера для выяснения понятия о Боге. Если существенная черта мира та, что он произошел, то Бог должен быть мыслим как нерожденный; если в мире все подвержено переменам, все стоит в зависимости от условий времени и пространства: то Бог неизменяем и всегда, безусловно, равен Самому Себе и не подлжит законам времени и пространства. Но, с другой стороны, эта противоположность между миром и Богом должна была всего сильнее развивать в Филоне убеждение, что Бог непознаваем для человека. В самом деле, чтобы составить какое-либо положительное представление о Боге, человек будет переносить на Него лучшие черты своей природы; между тем к Богу они неприменимы: Он не только не подобен человеку, но даже не имеет никаких качеств. Самые условия человеческого познания таковы, что Бог необходимо, во всех отношениях, должен быть непознаваем. Чтобы познать что-нибудь, мы должны сравнить его с чем-нибудь другим, поэтому все индивидуальное лежит вне области человеческого познания; а Бог абсолютно индивидуален, есть существо единственное, которому нет ничего подобного. Совершенно непознаваемый, Бог, естественно, не имеет и имени в собственном смысле. Сколько бы названий Богу мы ни усвоили, ни одно из них не будет точным Его обозначением. Поэтому, когда Бог на вопрос о Его имени отвечает: "Я есмь сущий", Он этим научает нас, что, в противоположность не сущему, Ему, как единому сущему, свойственно быть, а не называться, что имени в собственном смысле у Бога вовсе нет. Мы можем называть Его Сущим, поистине Сущим: но это название не заменит нам собственного имени, не приблизит нас к постижению тайны существа и бытия Божия, потому что самое содержание идеи, заключенной в слове "Сущий", недоступно нашему пониманию. Вообще в человеческом познании о Боге есть только один твердый пункт: это — убеждение, что Бог существует; а вопрос о том, что есть Бог по самому Своему существу, лежит вне сферы человеческого ведения.

Таким образом, Бог вполне отличен от мира и непознаваем по существу и бытию Своему. Такое представление о Боге хорошо выясняет, до какой степени

необходим божественный посредник, но, очевидно, не заключает в себе твердого пункта, на котором можно было бы обосновать это последнее учение: невидно никакой возможности сделать логический переход от понятия о Боге, по существу Своему, безусловно, неизвестном, к понятию о посреднике между миром и Богом, существе, которое само должно быть объяснено из понятия о Боге. И действительно, философские основания идеи о божественном посреднике далеко не тверды: Логос в системе Филона есть вывод из представления о Боге как верховном уме, которое само нуждается в сильных доказательствах, так как его весьма трудно примирить с учением о непознаваемости Бога. Логос Филона есть скорее смелый шаг от мира к Богу, чем осторожное, логическое движение от Бога к миру. К учению о божественном посреднике Филона приводит следующая далеко не свободная от антропоморфизма аналогия:

Архитектор, намереваясь построить город, предварительно создает в своем уме мысленный город, начертывает в своей мысли план города в его целом и подробностях и затем, по этому плану, строит уже действительный город. Точно так же и Бог, восхотев создать великий город — видимый мир и предвидя, что он будет прекрасен только в том случае, если будет создан по образу мысленной идеи, предварительно начертал мысленный, невидимый мир и по образу его создал этот видимый мир. Но как мысленный план города имеет место в самой душе художника, а не вне ее, так и мысленный мир идей не имеет другого места кроме божественного слова — Логоса, который стройно распределил их. Или — говоря яснее — этот мысленный мир есть не что иное, как Слово (Логос) Бога, уже творящего мир; ибо и мысленный город не иное что, как рассудок архитектора, уже предполагающего строить видимый город в соответствие мысленному.

Так представляет себе Филон божественное Слово в этот первичный момент его существования. Слово соединено самым тесным образом с Богом. Но и в этот момент оно уже двоятся в представлении Филона. С одной стороны, Логос есть *место* мысленного мира, подобно тому, как *душа* архитектора есть *место* воображаемого города. Здесь Логос лишь настолько отличается от Бога, насколько душа противопоставляется самому архитектору. С другой стороны, Логос есть уже самый умственный мир, подобно тому, как и умственный город есть только известный момент мышления архитектора. Таким образом, Логос, с одной стороны, есть содержащее, с другой — содержимое; с одной стороны, он тождествен с самою мыслью Бога, как формальною способностью, с другой стороны — с результатом ее деятельности, с ее содержанием.

Содержание мысленного мира составляют идеи, или "мысленные роды", родовые понятия, по которым созданы предметы видимого мира. Отношение Логоса к этому идеальному миру также не лишено некоторой двойственности. С одной стороны, Логос есть самый мир, как бы коллективное единство этих идей, с другой стороны, Логос есть идея, прототип идей, идея идей; если другие идеи представляют реально существующие родовые понятия, то Логос есть самое общее из них.

Творение мира видимого по образу мира идеального посредствуется Словом. Бог произносит Свое Слово, и в то же мгновение мир является фактом осуществившимся; потому что Слово Божие есть уже самое дело: между тем и другим нет ничего среднего.

В этих словах дан новый оттенок в представлении Филона о Логосе: до сих пор Логос обрисовывался только как мысль, теперь он уподобляется обыкновенному, произносимому слову, и это слово, по-видимому, отождествляется с его результатом — делом.

На этом пункте мы встречаемся с вопросом о том, насколько важное значение придавал этому новому оттенку в представлении о Логосе сам Филон. Есть мнение, что различие между Логосом — мыслью и Логосом — словом имело решительное значение в философии Филона. Все признают, что знаменитое учение о двояком слове в системе Филона применено, собственно, только к человеческому слову, что в отношении к божественному Слову он никогда не употреблял классических терминов *Λογος ενδιαθετος* и *Λογος προφορικος* и что, следовательно, Филон не был в буквальном смысле творцом этой теории. Но некоторые находят, что Филон был настолько близок к ней, что ее можно считать данную уже в его сочинениях если не по букве, то по смыслу.

Эту теорию формулируют таким образом: "Есть два Логоса, один трансцендентный, другой имманентный миру; в первом случае это — разум Божий, т. е. божественное свойство, во втором это — разум (и его содержание, мир идей) исшедший из Бога, т. е. посланный в мир чрез слово". "Логос у Филона есть божественный разум, который частью скрывается в существе Божиим как его свойство, частью, подобно человеческому разуму, выступает из Сущего чрез посредство слова и существует для себя в известной отдельности от Сущего, так что, если рассматривать его только в его отдельности от Бога, Логос с материальной стороны есть божественный разум, с формальной — божественное слово". Таким образом, под именем *Λογος ενδιαθετος* разумеют лишь один момент в воззрении Филона на Слово, Логос как содержащее — в отличие от его содержания, как формальное свойство в Боге; а *Λογος προφορικος* совмещает в себе два последующие момента в воззрении Филона, Логос как содержание, как результат деятельности божественного разума, и Логос как слово. *Λογος ενδιαθετος* не имеет самостоятельного существования, *Λογος προφορικος* является с чертами ипостаси. Таким образом, различие между тем и другим очень значительно.

В доказательство того, что и Филон различал *Λογος ενδιαθετος* и *Λογος προφορικος* в божественном Слове, ссылаются на то место, где он сближает в этом отношении божественное Слово с человеческим. Он говорит, что и в мире, и в человеке — двоякое слово. В мире есть Логос идей, из которых состоит мысленный мир, и Логос видимых предметов, отпечатков тех идей. В человеке есть слово, скрытое в мысли, и слово, произносимое языком. Сопоставление слова человеческого с божественным здесь настолько ясно, что читатели весьма легко могли вывести заключение о двойственном

божественном Логосе, и насколько не было бы странно, если бы христианские писатели, державшиеся этой теории, считали себя верными последователями Филона; однако же в действительности здесь нет этой теории, нет, по крайней мере, в той форме, в какой находят ее у него новейшие ученые. Допустим, что Логос идей может быть назван *ενδιὰθετος*, а Логос видимых предметов точно соответствует тому, что в человеке называется *λογος προφορικος*: мы все-таки будем поставлены в необходимость иначе формулировать различие этих двух моментов в божественном Слове. Логос как слово не имеет особенного значения в этом представлении Филона: противопоставляется не мысль, как формальная способность, слову с его содержанием, а скорее самое содержание в его первоначальной форме — его отражению, противопоставляется Логос, как идеальный мир, видимому миру, насколько он составляет отражение первого, насколько ему имманентен Логос, как мироправящий закон. Словом, здесь мы имеем дело с тем же различием, которое в другом месте у Филона дано в форме противопоставления двух сынов их, старшего, пребывающего у Бога и младшего, посланного в область бытия; первый из них — божественный Логос, последний — видимый мир.

Как посредник между миром и Богом, Логос должен до известной степени совмещать в себе черты того и другого. Это ясно выражено в следующих словах, которые произносит Логос: "Я стал в середине между Господом и вами (смертными), не будучи ни нерожденным, как Бог, ни рожденным, как вы, но представляя среднее между крайними и посредствуя между обоими". Таким образом, к Логосу неприложимо одно из самых высоких определений Бога, нерожденность; но Логос не есть и рожденный, и потому может быть мыслим как существо божественной природы. Другие определения Логоса также имеют несколько двойственный характер. Бог есть причина; Его Логос тоже причина, но причина вторая: мир не от него, но чрез него; Логос есть только *υληρετης του Θεου*. По отношению к миру Логос есть прототип, но в отношении к Богу он только тень и образ. Для мира Логос есть необходимейшее существо между сущими, начало бытия; он выше времени, старше всех получивших бытие. Но в то же время он есть только сын Божий и в этом своем качестве уже становится как бы братом видимому миру. Бог по Своему существу непознаваем и не имеет имени, тогда как Логос есть *αρχαγγελος πολωνυμος*: он есть и начало, и Слово, и даже само имя Божие. Логос есть Бог познаваемый, но не в нем лежит цель человеческих стремлений, а выше его: человек желал бы познать самого Бога и только потому, что это невозможно, ставит своею целью познание Логоса, так что он есть как бы Бог несовершенных. Близки Богу две Его первоначальные силы, благодать и власть, так что они составляют как бы две тени Его и вместе с Ним дают тройственное представление одного предмета; однако Логос ближе к Богу, чем Его силы, и выше их: Логос стоит в непосредственном отношении к единому Сущему, так что между Ними нет никакого промежутка. Но, несмотря на это, Логос не есть Бог в собственном смысле: он только второй Бог. "Почему в писании не сказано: „Я по образу Моему сотворил человека", но: „Я по образу Божию сотворил человека"? Это — прекрасное и премудрое изречение. Ничто смертное не могло быть запечатлено образом Всевышнего и Отца всех, но только образом

второго Бога, который есть Его Слово. Бог, который прежде Слова, выше, чем вся словесно-разумная природа". Равным образом в писании сказано: "Я Бог (ο Θεος), явившийся тебе на месте Божиим (Θεος)", а не "на месте Моем". Это потому, что "истинный Бог один, а тех, которые стали богами в несобственном смысле, много. Поэтому священное слово и в настоящем случае отметило истинного Бога членом, сказав: „Я — Бог" (ο Θεος), а о Боге в несобственном смысле говорит без члена: „явившийся тебе на месте не του Θεου, а просто Θεος". Этот Θεος и есть Логос. И Авраам пришел на место, которое указал ему Бог, и увидел это место издали, т. е. пришел к Слову и увидел, что место, на которое он пришел, далеко от неименованного и неизреченного Бога. Словом, "Логос есть средняя божественная природа, он выше человека, но ниже Бога".

Наконец, задаются вопросом: можно ли считать Логос Филона личным? На этот вопрос даны самые разнообразные ответы: одни решают вопрос в положительном смысле, другие — в отрицательном, признавая Логос не личным, а только олицетворенным; третьи отклоняют самый вопрос, полагая, что сам Филон, вероятно, и не думал решать его, так как идея личности еще слишком смутно предносилась уму древних философов, которые не имели для нее даже термина; наконец, по четвертому мнению, самая система Филона требовала, чтобы в Логосе совмещались и эти противоположные черты: он должен быть личным, чтобы быть действительным посредником между миром и Богом, чтобы, действуя на мир чрез Свое Слово, Бог стоял вне возможности непосредственного соприкосновения с материей; с другой стороны, чрез посредство Логоса Бог должен реально присутствовать в мире, а эта цель легче всего достигалась бы при самом слабом и нерешительном различии между Богом и Словом. Это разнообразие ответов говорит уже за то, что спорный пункт не мог иметь важного значения для христианских писателей. Пусть Логос не будет даже существом личным: остается бесспорным, что он олицетворяется столь часто, что христианские писатели без всякого затруднения могли соединить с Логосом то представление, какое для них было желательно.

Учение Филона о Боге и Его Слове по своей постановке имеет скорее космологический, чем богословский характер. Дуалистическая основа этой системы не могла не выдвинуть на первый план вопроса об отношении между миром и Богом. Главный интерес ее сосредоточился именно на этом вопросе; связь между миром и Богом есть то неизвестное, найти которое было главной задачей системы Филона. Эту связь и является Логос. Он должен стоять в середине между обоими полюсами, но в логическом отношении он ближе к миру, чем к Богу. Целесообразный строй мира достаточно разъясняется учением о Слове, но Бог как Сущий непознаваем, и бытие Слова несколько не уяснило этой тайны. Можно даже сказать, что учение о Слове не установило никакого отношения между Богом в более точном Его определении, т. е. Богом как Сущим, и миром. Логос не есть существо, необходимо предполагаемое самым бытием Бога, а потому и Слово, мыслимое в Боге, не есть момент внутреннего самооткровения Сущего, а только начало откровения внешнего. Самое содержание божественного Слова есть уже мысленный мир, первообраз мира видимого, и если Логос есть мысль Самого Бога, то, во всяком случае, это не

мысль Его о Себе Самом, а о мире. Словом, Логос у Филона существует для мира, а не для Бога, и вне своего назначения как посрел ствующего начала оказывается лишним. Такой Логос, естч ственно, должен быть ниже Бога: представление Филона о Слове не есть ответ на чисто богословский вопрос: под какими признаками должно мыслить Сына верховного Бога? Филону нужно было существо высшее, чем видимый мир, но не настолько превосходящее его, чтобы отношения между ними стали невозможны, и Логос, подчиненный Отцу, есть результат, хорошо отвечающий этой наперед поставленной цели.

Философское учение Плотина о едином и уме представляет замечательное явление по той необыкновенной последовательности, с которою здесь проводится основное воззрение на первое начало, и по той отчетливости, с какою определяются подробности в отношении между первым и вторым началом.

Различие между конечным и бесконечным в системе Плотина сводится к основной противоположности между единым и многим. "Как (произошло) из единого многое?" — таков основной вопрос в учении Плотина. В каком направлении следует искать определения первого начала? Для Плотина этот вопрос решается не только тем, что единица предшествует всем числам, но и высоким значением единства в самом бытии. Все сущее существует настолько, насколько сохраняет свое единство; что лишается единства, то погибает. Таким образом, начало всего существующего должно быть единым. К такому воззрению на первое начало приходил уже Филон, но за Плотинем остается то преимущество, что он остался верен этому воззрению до конца. Разделяя с Филоном мысль о непознаваемости первого начала, Плотин пытается уяснить его отрицательным путем и, следуя указаниям своего основного взгляда, отрицает твердо, без колебаний, все определения, несогласные с ним.

Оба понятия, из которых слагается формула "первое начало — единое", у Плотина получают самый полный и строгий смысл. В самом понятии о начале дана и та мысль, что оно, как начало всего, не имеет начала. Этим определением первое начало ставится вне всякой зависимости от чего-нибудь другого. Оно должно быть, безусловно, самодостаточно. Оно не обязано ничему не только бытием своим, но даже самым незначительным его определением: все в едином, и ничего для него вне его. Поэтому в нем немыслимы никакие стремления, никакие потребности и даже никакие отношения к чему-нибудь. Плотин в этом отношении дал следующее в своем роде грандиозное определение первого начала: оно выше, чем самая самодостаточность; в нем все нуждаются, а оно не имеет нужды даже в самом себе. По-видимому, не было никакой возможности удержаться на высоте такой абстракции, и сам Плотин становится в противоречие с самим собою, утверждая, что первое начало не должно быть мыслимо в отношении к чему бы то ни было другому: как начало, т. е. причина, оно стоит в логическом соотношении с своим следствием, — с тем, что от начала зависимо. Это возражение Плотин отклоняет, выставляя требование, чтобы мы рассматривали отношение причинности как нашу собственную характеристику, а не как признак первого начала: мы стоим в причинной

зависимости от него, а не оно находится к нам в отношении причины к следствию.

Столь же последовательно Плотин разъясняет и понятие "единое". Первое начало едино не в смысле только единства предмета, но в смысле противоположности всякой множественности, всякому разнообразию. Единое должно быть безусловно просто, чуждо не только материальной, но даже и логической сложности: коль скоро мыслимо что-нибудь более простое, чем первое начало, оно перестает быть началом. Таким образом создается требование — мыслить первое начало под таким признаком, который не допускал бы никакого дальнейшего логического дробления. Равным образом это требование исключает всякую множественность в определении единого, хотя бы она зависела только от различия точек зрения на него. В этом отношении Плотин настолько последователен, что без смущения отрицает самые возвышенные представления о первой причине, оставаясь в уверенности, что единое превосходнее, чем все, что только может придумать человек. По-видимому, для одного понятия сделано исключение — для понятия "блага"; но на самом деле Плотин дал ему такой оригинальный смысл, что оно без остатка разрешается в понятие начала или единого. "Благо" не есть свойство единого, не характеризует какой-нибудь определенной стороны в первом начале, а тождественно с ним самим; оно — благо не в том смысле, что оно сознает высочайшие свойства своей природы и как бы чувствует себя блаженным: единое — благо не для себя самого, а для других. Слово "благо" у Плотина утрачивает свой естественный, нравственный смысл и получает метафизическое значение: единое потому благо, что все от него зависят, а оно ни к чему не имеет отношения. Если же "благо" мыслится с другим значением, которое подвергает опасности представление о едином как начале, то Плотин расположен отрицать приложимость этого признака к единому. Отождествив совершенно понятия "единое" и "благо", Плотин дает замечательный пример той тщательности, с какою он отстраняет все, что может набросить тень на безусловную простоту первого начала: Плотин считает неправильным даже такое выражение, как "оно (единое) — благо"; потому что здесь понятие "благо" приписывается первому началу, как нечто отличное от него, относится к нему как сказуемое к подлежащему, тогда как на самом деле "благо" и есть само единое, и мнимое сказуемое есть только повторенное подлежащее. При таком осторожном отношении к своей основной идее Плотин, естественно, должен был остановиться на мысли, что "единое" есть единственное определение первого начала.

Нет нужды указывать на то, что Плотин отрицает в своем первом начале отношения по времени и пространству, все количественное и качественное, всякие акциденции: подобные отрицания слишком элементарны для философа с таким направлением. Ограничимся обзором тех только пунктов, на которых отрицание становится особенно оригинальным.

Единое не есть ни существо, ни сущее. Оно выше существа. Всякая сущность предполагает известную форму, а форма есть уже ограничение; всякое

ограничение предполагает нечто ограничивающее, тогда как единое безгранично: нет ничего другого, что могло бы ограничить его, и само оно не может ограничить себя, потому что для этого оно должно было бы раздвоиться. Единое не есть и сущее. Плотин предрасположен был отрицать это и потому, что он не совсем отчетливо различал между понятиями существа и сущего и полагал, что существовать — значит обладать какою-либо формой, а единое не имеет формы. Но кроме того, самое понятие бытия казалось Плотину сложным: чтб существует, то и живет, а что живет, то не мертво; для полноты бытия требуется еще ум. Следовательно, сущее множественно. В то же время сущее производно: все сущее нуждается в едином; таким образом, назвав единое сущим, мы поставили бы его в ряд происшедших от него.

Первое начало не есть и ум. Ему нельзя, поэтому, приписать ни мышления, ни самосознания. Выставив это смелое положение, Плотин употребил все усилия, чтобы доказать его. Выводы, какие можно было сделать из этого положения, ставили его в противоречие с безусловным совершенством единого: если оно не мыслит, оно не свободно от неведения, а это уже недостаток, лишение. Плотин пытается доказать, что мышление для первого начала и излишне и невозможно. Предположим, что единое будет познавать само себя. В таком случае нужно поставить вопрос: единое мыслящее выше или ниже единого мыслимого? Если мы скажем, что единое как мыслимый объект выше единого как мыслящего субъекта, то придем к отрицанию совершенств единого; если же выскажемся за обратное отношение, то мы поступим правильно: единое мыслимое есть только подобие единого существующего; но в таком случае мышление, направленное на менее совершенное, ничего не прибавит к совершенству единого; и во всяком случае, как бы мы ни решили поставленный вопрос, нам нужно было бы мыслить единое и совершенным и вместе низшим его. Таким образом, мышление в едином бесцельно и излишне. Но сверх того, в первом начале мышление — так сказать — физически невозможно. В самой природе мышления есть элемент двойственности, противоположный безусловной простоте единого. В мышлении неизбежно противоположение мыслящего и мыслимого. Эта двойственность есть уже начало множественности. И в самом деле, в мышлении нетрудно подметить и третий элемент: это — само мышление как процесс или состояние; оно не тождественно ни с мыслящим, ни с мыслимым. Этот множественный характер мышления отражается и на самых формах его, и, вследствие этого, самосознание в едином невозможно. Например, оно не может сознавать себя как благо, потому что единственно возможная формула этого самосознания была бы такова: "я — благо"; но в таком случае единое различило бы себя от блага, т. е. от самого себя. А другой, более простой формулы самосознания нет и быть не может: если единое будет мыслить только о благе, то это и будет мышление, а не самосознание; и если в первой формуле тождество единого и блага не находит адекватного выражения, то здесь тождество сознающего и мыслимого не выражено вовсе. Таким образом, мышление в едином невозможно вследствие неизбежного различия между субъектом и объектом: чтобы мыслить само себя, единое должно как бы устремиться на само себя; но возможно ли это там, где между устремляющимся и предметом, на который оно направляется, нет ни пространственного, ни

качественного различия? В этом абсолютном тождестве единого содержится ответ и на то опасение, не припишем ли мы неведения первому началу, отрицая в нем мышление. Единое непричастно неведению. О неведении может быть речь только тогда, когда есть объект, который можно знать, и есть субъект, который, однако, не знает его; а для единого нет такого объекта. Таким образом, единое не есть ум: оно выше ума и мышления. Единое не мыслит, но это показывает только его совершенство: так не смотрел бы и глаз, если бы он был вместе и светом, к которому он стремится. Единое выше мышления, и вместе причина, производящая мышление, подобно тому, как солнце не тождественно с теми предметами, которые оно производит и делает видимыми, и однако же служить причиной их существования и видимости.

Отрицая в едином мышление. Плотин не признает в нем и хотения, потому что хотение возможно только там, где есть мышление. Вместе с тем он отрицает в едином и свободу. Это не то значит, будто в едином есть место для случайности или принуждения, но только то, что в нем все, безусловно, сообразно с его природою.

Этим предрешается и ответ на вопрос о том, что определило первое начало к произведению всего существующего. Конечно, мир не нужен единому; оно остается вполне равнодушным ко всему происшедшему, но, как равнодушное и вседовольное, не питает и зависти к бытию всего существующего. Поэтому первая причина не может полагать преграды обнаружению безграничной полноты своей собственной природы; единое как бы перелилось и без всякой преднамеренности произвело все существующее.

Первым в ряду происшедших от единого, первым его порождением является ум. О происхождении его от единого Плотин говорит следующее: Единое, оставаясь совершенно неподвижным, обращается к самому себе и созерцает (себя?). Это созерцание и есть ум.

Подробнее генезис ума представляется у Плотина в таких чертах:

В происшедшем есть природное влечение к единому. Движимый этим неопределенным, бесформенным и бессодержательным тяготением, ум устремляется к единому, смотрит на него, но бессознательно ($\alpha\nu\omicron\tau\omega\varsigma$), и еще не видит его. Это не созерцание единого, а простая причинная зависимость от него, как бы притяжение к нему. В этом моменте бытия ум еще не был умом, а только сущим. Но по мере того, как он смотрел на единое, неопределенное влечение становилось определенным, бессодержательное наполнялось мыслимым содержанием, смутное зрение ($\sigma\upsilon\psi\iota\varsigma$) превращалось в видение ($\omicron\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$). Это было началом мышления. Но с этим совпадает другой замечательный момент: наполненный содержанием, ум обращается к созерцанию самого себя и чрез это из сущего становится умом. В переводе на язык современной психологии это, по-видимому, значит, что сущее, получив от единого содержание, достигает самосознания. Это должно казаться высшим моментом развития ума; но не так смотрит на это Плотин: он расположен видеть в этом поворотный пункт к худшему. Сущее становится определенным, но в

ущерб своему единству; оно начало как единое, но кончилось как многое, оно получило содержание, но вместе с тем и осложнилось, почувствовало себя как бы отягченным и пожелало развиваться во множество, обнять все, хотя лучше было бы не желать этого, потому что, развиваясь, сущее стало умом, но чрез это как бы дерзнуло отступить от единого и стало вторым.

Так глубоко проникает элемент двойства в самое бытие ума. Для достижения совершенства ум должен пройти две столь различные фазы развития, как созерцание бессознательное и созерцание сознательное, созерцание единого и сознание самого себя. В самой природе второго начала различаются две стороны: он есть и сущее и ум. Его деятельность есть мышление — с неизбежным различием между мыслящим и мыслимым. Ум постоянно направляется в две противоположные стороны — к единому и к самому себе. Правда, многие стороны этого двойства смягчаются: он есть тождество бытия и мышления, как сущее и ум; противоположность между мыслящим и мыслимым приводится к единству тем, что сам ум есть и мыслящее, и мыслимое, и мышление; различие уравнивается тождеством, и движению, этому необходимому условию мышления, в уме противопоставляется стояние как положение себя тождественным самому себе: но все это несколько не придает уму той безусловной простоты, которая отличает единое. Ум должен быть многим, множеством, двойственным; он происходит из неопределенной двойцы и единого; он не прост, но многое, представляя в себе мысленную сложность; он единое — оба, единое и два, он должен быть прост и непрост. Эта внутренняя множественность его природы отражается и на всем содержании его мышления: когда он созерцает единое благое, он видит его не как единое, но как неединое, как многое; это созерцание — так сказать — отлагается в уме в виде множества представлений. Содержание ума — идеи, разнообразное множество представлений, целый идеальный мир. Каждая из идей сохраняет некоторую самостоятельность, но все они объединяются в уме, как в центре, относятся к нему как виды к роду, как части к целому. Идеи различаются одна от другой, но вместе и тождественны, потому что объединяются в уме, своем носителе; он, в отношении к ним, больше, чем простое' их вместилище: каждая идея есть ум; идеи не отличны от самого существа его. Поэтому Плотин имеет полное основание сказать, что ум не один только, но один и многие, один и все.

Так как благо тождественно с единым, то естественно, что ум отличается от первого начала и в этом отношении: он только подобен благу ($\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\delta\eta\varsigma$), потому что мыслит благо; он разнообразное благо, благой между благоподобными.

Такое же различие между единым и умом можно заметить и с другой точки зрения. Единое не есть ни существо, ни энергия, ум — и то и другое. Единое можно рассматривать скорее как первую силу, совершеннейшую потенциальность ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$), ум есть первая энергия. Если для примера мы позволим себе называть первое начало существом, то ум будет не энергиею существа, а энергиею из существа. Энергия существа есть интегрирующая часть его; такова, например, та теплота, вследствие которой сам огонь горяч, энергия

из существа есть теплота, развивающаяся вследствие того, что огонь производит действие, сообразное с его природою. Так и единое, рождая ум, сохранило в целости свою природу, так как ум есть энергия, родившаяся из энергии, присущей природе единого, и развившаяся до бытия и существа.

Плотин старается дать возможно высокое представление об уме и его отношении к единому. Ум обладает совершеннейшим мышлением без усилий и искания; он мыслит только единое и самого себя, и его мышление отличается совершеннейшею реальностью; он есть истина. Его рождение — не во времени (вечно совершенное единое может рождать только вечное и сам он выше всякого времени: для него нет ни прошедшего, ни будущего, он существует в вечном настоящем. Ум есть самое возвышенное существо между сущими и лучше всего; он более единое, чем все прочее, и ближе всего стоит к первому началу и только в нем одном и нуждается. Ум есть образ единого, сохраняющий в себе многие черты своего прототипа, подобный единому так же, как свет подобен солнцу. Он так же неразделен от единого, как нераздельно от солнца всегда рождающееся от него и разливаемое им вокруг себя светлое сияние. Ум и единое ничто не разделяет, кроме некоторой разности. Ум есть божественная природа, второй Бог. Но, несмотря на все эти совершенства, ум, несомненно, ниже единого. Плотин возводит даже в принцип то положение, что рождающееся не может быть ни лучше рождающего, ни тождественно с ним; рождающееся всегда более сложно и потому всегда должно быть ниже, чем рождающее. Таким образом, этот философ сознательно устанавливает решительное, принципиальное подчинение второго начала первому.

В сравнении с философией Филона, философия Плотина представляет, несомненно, высшую степень развития. Основная задача у того и другого философа тождественна — привести первое начало в связь с зависящим от него миром; но приемы, которыми пользуется Плотин при ее решении, обнаруживают весьма заметный успех философского мышления в сравнении с тою степенью, на которой оно представляется в системе Филона. Различие между первым началом и миром у Плотина приведено к одной формуле — к противоположности единого и многого. Понятие о первом начале очерчено несравненно решительнее, чем у Филона. Представление о втором начале, конечно, было уже наперед намечено в его основных чертах самым его назначением — быть посредствующим звеном между единым и многим; но нельзя не признать за Плотиним того преимущества пред Филоном, что, между тем как последний, вводя в свою систему Логос, сходит с той высоты представления о Боге, к которой вела основная тенденция этой системы, и смотрит на божественное Слово скорее с точки зрения мира, чем Сущего, — Плотин пытается, хотя и неуспешно, создать посредствующее звено, удерживая свое абстрактное понятие о первом начале, направляется ко второму началу от единого. Посредствующее положение ума Плотин обосновывает значительно глубже, чем Филон, так как смешение в самом существе ума основных противоположностей, единства и множества, выступает на вид со всею силою и представляется как естественно необходимое. Вместе с тем и субординационизм получает характер более решительный.

Но весь прогресс философского мышления представится в другом свете, если мы посмотрим на основные положения системы Плотина с точки зрения церковного учения. Философская мысль прогрессирует, но в направлении, противоположном христианскому. Бог у Филона, именно благодаря непоследовательности иудейского философа, напоминает христианского Бога несравненно более, чем представленное со всею диалектической последовательностью первое начало Плотина: там абстрактное Сущее весьма часто является с чертами живого и личного Бога, здесь абстрактное единое поражает своею бессодержательностью, так что даже при особенной живости мысли трудно сблизить его с христианским Богом; об отождествлении, конечно, не может быть и речи. То же различие замечается и в учении о втором начале. Плотин полагает принцип бытия ума в самой природе единого. Эта идея заслуживала, конечно, полного внимания со стороны христианских писателей. Но вообще Логос Филона стоит в более близком отношении к Богу, чем *Nous* Плотина — к единому. Бог у Филона мыслит, и Логос есть мысль Его; между Ними не лежит та глубокая черта равнодушия, которая отделяет от единого нуждающийся в нем, но совершенно ненужный ему ум. Как рождает Бог Свое Слово, Филон не представил этого ясно; но можно, не впадая в сильное преувеличение, сказать, что единое Плотина рождает ум как слепая стихийная сила. Логос Филона, сколько мы знаем, мыслит только мир, *Nous* Плотина мыслит и себя и единое. По-видимому, знаменитый неоплатоник подошел ближе к высокой тайне христианского вероучения, чем иудейский философ; но замечательно, что и ум у Плотина, начав единым, все-таки кончает миром: представление единого дробится в уме на множество идей и развивает во втором начале тяготение к низшему, так что идеальный мир есть единственное понятное содержание ума. Таким образом, ни тот ни другой философ не представил сколько-нибудь счастливого разъяснения тайны внутреннего, имманентного самооткровения Бога. У Филона Логос подчинен Богу, в системе Плотина эта черта достигает своего высшего развития: там субординационизм является только фактом, замечается, правда, на многих пунктах, но логическое основание его не выступает ясно; здесь это подчинение возведено в закон и наблюдается в такой черте, которая составляет основание всей философской системы. Если мы допустим, что между системами Филона и Плотина лежал ряд посредствующих степеней Развития философской мысли, то мы должны будем признать, что позднейшие христианские писатели жили под менее благоприятными философскими влияниями, чем древнейшие, потому что по мере того, как философские построения становились более утонченными, они все более и более расходились с содержанием христианского учения. Философские представления, чуждые идее христианского вероучения, обнаруживают замечательную устойчивость и способность к развитию; догматическое значение в философии приобретают такие формы воззрения, в которые особенно трудно было вложить христианское содержание. Поэтому приходится согласиться, что философия первых двух веков христианства была далеко не благоприятным фактором в развитии форм учения о Св. Троице; по крайней мере, та сторона философского учения, которая представляет самую сущность отношения между первым и вторым началом, могла влиять на

христианских мыслителей наименее благотворным образом, и если они могли воспользоваться некоторыми прекрасными философскими идеями, то эти идеи касаются только второстепенных пунктов учения о Св. Троице.

РАСКРЫТИЕ УЧЕНИЯ О СВ. ТРОИЦЕ В ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ ДО ОРИГЕНА

Св. Иустин Философ

Обращаемся к тем опытам раскрытия этого учения, какие представляет христианская литература.

Первый писатель, изложивший учение о Св. Троице со значительной полнотой, был св. Флавий Иустин Философ (ум. 166).

"Мы чтим, — пишет он, — творца вселенной, сущего Бога; знаем Сына Его и имеем Его на втором месте, и Духа пророческого имеем на третьем месте, и у нас есть основание почитать Их".

"В начале, прежде всех творений Бог родил из Себя разумную силу, которую Дух Св. называет то славою Господа, то Сыном, то Премудростью, то ангелом, то Богом, то Господом и Словом". "Эта сила родилась от Отца, Его силою и волею, но не чрез отсечение, — не так, чтобы разделилось существо Отца, — не так, как бывает с прочими предметами, которые вследствие разделения и рассечения становятся не тем, чем были до рассечения, но подобно тому, что мы видим, когда от одного огня зажигают другие огни: сколько бы огней от него ни зажигали, он нисколько не уменьшается, но остается тем же самым". "Нечто подобное мы видим и в нас самих: когда мы произносим слово, мы рожаем слово, но не чрез отсечение — не так, чтобы находящееся в нас слово уменьшалось вследствие его произнесения".

Таким образом, рождение Сына Божия есть акт, чуждый всякого количественного изменения в существе Отца. Трудно определить истинную цель такого выражения, как: "Сын рождается силою, волею, хотением Отца". Думал ли св. Иустин этим отклонить мысль, будто рождение Сына вызвано физическою необходимостью, — на этом нельзя настаивать по недостатку данных в самом тексте; но признают неоспоримым, что сам он не считает этого выражения исключаящим мысль о рождении Сына из существа Отца.

Нельзя утверждать решительно, что, по мысли св. Иустина, Сын Божий рождается от Отца от вечности в самом высоком смысле этого слова. Относительно этого пункта св. Иустин выражается не совсем ясно. "У Отца всех, как нерожденного, нет собственного имени, потому что кто называется по имени, у того должен быть кто-либо старше его, который и дает ему имя... А

Сын Его (нерожденного Отца), единственный называющийся Сыном в собственном смысле, Слово прежде творений, и сосуществующее и рождающееся, когда в начале Он все создал и украсил чрез Него, называется Христом, потому что Он помазан, и Бог все украсил чрез Него, а имя Иисус означает и человека, и Спасителя". В этом месте Отец мыслится предшествующим Сыну, потому что Сын имеет имя, имеет, следовательно, и Того, который старше Его и дал Ему имя. Но, не говоря уже о том, что из этого места не видно, можно ли рассматривать как имя самое название "Сын", это вечное определение второго Лица Св. Троицы, или именами считаются только названия "Христос" и "Иисус", относящиеся ко временному моменту бытия Сына, — самое различие между "старшим", дающим имя, и получающим его Сыном может быть понимаемо настолько утонченно, что не исключает совечности Отца и Сына. Важнее другое выражение: "Сын... рождается, когда Бог в начале все создал чрез Него". Здесь рождение Сына предваряет сотворение мира, но вместе с тем находится в тесном соотношении с последним, а потому — строго говоря — не стоит выше всех временных определений. Но, по мысли св. Иустина, если только он здесь выражается точно, рождению Сына предшествует другой момент бытия Его — Его существование с Отцом. Этим бытие Сына отдалается от временного предела и переносится в область вечного. Таким образом св. Иустин, по-видимому, различал Слово внутреннее от Слова проявленного; но едва ли есть возможность вполне разъяснить его мысль и разрешить все возбуждаемые ею вопросы.

Слово есть сила, как неоднократно называет Его св. Иустин. Но из этого названия никак не следует заключать, что Сын есть только свойство или деятельность Отца: св. Иустин самым решительным образом отклоняет предположение, что Сын Божий, как сила, не имеет самостоятельного существования. "Некоторые говорят, что эта сила неотделима и неотлучна от Отца. Как солнечный свет на земле, — говорят они, — неотделим от солнца, которое на небе, так что с заходом солнца исчезает и свет: так и Отец, когда хочет, проявляет Свою силу и, когда хочет, опять возвращает ее в Самого Себя. Точно так же они учат и о сотворении ангелов. Но уже доказано, что ангелы существуют и всегда пребывают и не разрешаются в то, из чего они произошли. Так и та сила, которую пророческое слово называет и Богом, и ангелом, не по имени только принимается в счет, как солнечный свет, но и по числу есть нечто другое, — по числу, говорю, но не по направлению мысли и воли". "Сын рожден от Отца; а что рожденный отличен по числу от родившего, с этим согласится всякий". Таким образом, самостоятельное бытие Сына и Его различие от Отца выражено со всею ясностью, и термин "другое по числу" можно признать вполне соответствующим выражению "другой по ипостаси" у позднейших писателей. Но "ἕνωσις", слово для означения единства Отца и Сына, представляет далеко не полную аналогию со словом "существо" и по своему буквальному смыслу не ведет далее заключения о нравственном единстве Отца и Сына, хотя, конечно, не стоит ни в каком противоречии с идеей Их единосущия.

Божество Сына св. Иустин доказывает рядом текстов из ветхозаветных св. книг. Никого, кроме Бога творца и Сына Его, Христа, Св. Дух не называет Богом и Господом, и только Сыну Своему Бог даст славу Свою и никому другому. Это — наиболее сильные выражения о божестве Сына, какие встречаются у св. Иустина. Но едва ли можно найти у него учение о совершенном равенстве Сына с Отцом в той самой постановке, в какой оно является у позднейших отцов церкви. Говоря это, мы касаемся вопроса о субординационизме, следы которого встречаются в творениях многих древнейших церковных писателей и который поэтому вызывает на некоторые предварительные замечания.

Подчинение Сына Отцу может иметь три различные формы. Сын может рассматриваться как Бог воплотившийся или, по крайней мере, как Бог являющийся. В первом случае Сын имеет двойственную природу: Он есть и бесконечный Бог и конечный человек и по этой последней стороне, естественно, ниже Отца и подчинен Ему. Во втором случае Сын есть бесконечный Бог, скрывающий Свою божественную природу под какою-либо конечною формою: являясь под образом ангела или человека, Сын говорит и действует иногда так, как говорило бы и действовало то конечное существо, образ которого Он носит; таким образом. Сын *является* подчиненным Отцу. В том и другом случае субординационизм имеет только *случайное* отношение к Сыну как второму Лицу Св. Троицы и, конечно, особого внимания не заслуживает. В обеих последних формах субординационизм стоит в *действительном* отношении к Богу-Сыну, но основания Его подчинения Отцу различны. В одном случае предполагается, что Сын ниже Отца по *существу* Своему Сын неравен Отцу в каком-либо существенном определении Своей природы — таково обыкновенно частное проявление этой формы субординационизма; но развитый логически до последних своих выводов, он оканчивается отрицанием единосущия Отца и Сына и, следовательно, самого божества Сына. Ясно, что этот вид субординационизма прямо противоположен православному учению. Но есть третья, весьма утонченная форма подчинения Сына: предполагается, что Отец больше Сына, но лишь в том смысле, что Отец есть причина Сына. Так как этим характеризуется только Их ипостасное отношение, то последнюю форму подчинения и называют, в отличие от субординационизма по существу, субординационизмом *по ипостаси*. Сделать решительный отзыв об этом тонком и осторожном подчинении Сына очень затруднительно. Есть мнение, что этот субординационизм составляет неотъемлемую принадлежность православного никейского вероучения, и действительно понимание слов Спасителя: "Отец Мой больше Меня" в смысле такого подчинения имеет представителей между великими отцами церкви; однако же и те из них, которые допускали такое толкование, относились крайне осторожно к самой формуле: "Отец больше Сына". "Хочу назвать Отца большим, потому что от Него равные Ему (Сын и Св. Дух) имеют и бытие и то, что Они равны Ему, и однако боюсь, как бы не сделать начала началом меньших". В этих словах можно видеть и нормальное, наиболее утонченное выражение субординационизма по ипостаси, его высшую форму, единственную, в которой он мирится с православным сознанием, и вместе урок отношения к этому воззрению.

Из сказанного ясно, как следует относиться к следам субординационизма в сочинениях древних церковных писателей: прежде всего нужно определить, под какую форму субординационизма подходят эти сомнительные выражения, и, игнорируя как неважные те, в которых высказывается или случайное или ипостасное подчинение Сына Отцу, останавливаться лишь на тех, в которых просвечивает субординационизм по существу.

В сочинениях св. Иустина отмечают довольно много мест оттенком субординационизма. Так, божественные Лица разли чаются между Собою по месту и чину; Сын представляется второю по Отцу силою, называется "служителем" воли Отца и этом смысле "подчиненным" Ему; Отец называется Господо" Господа (Сына); принципом бытия Сына представляется иног да воля Отца. Но что касается первых двух мест, то сами по себ они не заключают даже и оттенка субординационизма: Отец, во всяком случае, логически предшествует Сыну. Выражени "Сын есть служитель воли Отца" может принимать различны" оттенки, определяемые только субъективным взглядом писателя, но само по себе оно "указывает лишь на то, что Сын есть орган откровения Отца", — мысль, в которой нет никакого подчинения Отцу Сына; а если Он является подчиненным Отцу как служитель, то ничто не препятствует видеть в этом выражение только случайного субординационизма. Отец есть Господь Господа, но, как разъясняет сам св. Иустин, это выражение имеет тот смысл, что Отец есть причина Сына, виновник и бытия, и божественных совершенств Его; следовательно, если в этом выражении и есть какой-либо оттенок подчинения Сына, то это субординационизм по ипостаси. В словах "Сын рождается силою, волею, хотением Отца" видят "самое сильное субординацианское выражение" у св. Иустина, "решительный субординационизм"; но в сущности смысл их совершенно неизвестен: мы видим, что ими св. Иустин утверждает, но решительно не знаем, что он ими отрицает. Печальная известность, которую получили эти слова в эпоху арианских споров, всецело основана на том, что "рождение волею" ариане противопоставили "рождению из существа", между тем как св. Иустин прямо утверждает, что "Отец *из Себя* родил Сына"; а это выражение несравненно легче истолковать в смысле "рождения из существа", чем в смысле арианского "рождения по воле". Таким образом, ни одно из указанных выражений не дает права утверждать, что св. Иустин был сторонником субординационизма по существу.

Но есть один пункт, который не мирится с мыслью о совершенном равенстве Сына с Отцом: Сын представляется у св. Иустина не в той мере вездесущим и неограниченным по пространству, в какой Отец. Именно, относя все ветхозаветные богоявления к Сыну, св. Иустин решительно высказывается против самого предположения, что патриархам мог являться и Бог-Отец.

"Ни Авраам, ни Исаак, ни Иаков и никакой другой человек не видал Отца и неизреченного Господа всех вообще и Самой Христа в частности". Сын Божий — это Он являлся в виде огня Моисею и беседовал с ним из тернового куста. "Никто, у кого есть хоть немного ума, не осмелится сказать, что творец всего и Отец, оставив все, что выше неба, явился в небольшом пространстве земли".

"Не думайте, что Сам нерожденный Бог сходил откуда-нибудь. Неизреченный Отец и Господь всего никуда не приходит, не ходит, не спит и не встает... Недвижим Он, невместимый даже в целом мире... И каким образом Он мог бы говорить с кем-либо, или явиться кому-нибудь, или открыться в малейшем пространстве земли, когда народ при Синае не мог взирать даже на славу посланного Им"?

Такая аргументация невозможна при ясно сознанный мысли о совершенном равенстве Сына Божия с Отцом. Вездеприсутствие и непространственность — определения существа Божия и потому в совершенно равной мере и в том же самом смысле принадлежат и Отцу, и единосущному с Ним Сыну, а потому ограничение этих определений в применении к Сыну, последовательно раскрытое, должно повести к опасным заключениям. Но так как ничто не доказывает, что св. Иустин признавал возможность подобных выводов из его аргументации, то можно признать этот слабый пункт в учении св. Иустина "удивительною непоследовательностью", недосмотром с его стороны, и, не отрицая всей справедливости того строгого приговора, который делают об этом пункте по его существу, насколько о нем идет речь как о богословском воззрении, — можно только заподозрить справедливость такой оценки этого воззрения как исторического факта. В этом учении просвечивает, конечно, субординационизм существенный, последним словом которого может быть только отрицание единосущия Отца и Сына, представление о Сыне как существе низшей природы, чем Отец; но приписывать это представление св. Иустину было бы несправедливо: оно есть только вывод из его воззрения и, как вывод, не может считаться его необходимою характеристикою; логически правильный и неизбежный с точки зрения позднейшего богослова, этот вывод мог и не быть таким для отца церкви II в.

Учение св. Иустина о Св. Духе очень неполно. Оно сводится к следующим немногим пунктам:

Дух Св. есть источник вдохновения священных писателей; Он говорит в св. писании; Он — пророческий Дух.

Он имеет третье место в Св. Троице.

Он называется ангелом и силою Божиею. Нет оснований думать, что в приложении к Св. Духу эти имена имеют другой смысл, чем в приложении к Сыну Божиему; а потому в них можно видеть указание на то, что Дух Св. имеет свое самостоятельное (ипостасное) бытие, как и Отец и Сын. А высокий авторитет богодухновенных книг может служить показателем (как *argumentum ad hominem*) божеского достоинства Св. Духа.

Татиан. Афинагор. Св. Феофил антиохийский

За св. Иустином Философом следуют его ученик Татиан (ум. 170), Афинагор Философ (ок. 177 г.) и св. Феофил антиохийский (ум. 181). Их соединяет в одну группу не только время их жизни, но и замечательное сходство их основного воззрения на Слово; и если первый след этого воззрения можно находить уже у св. Иустина, то их по всей справедливости можно назвать его продолжателями.

Остановимся сначала на том, что составляет хотя, может быть, лишь случайное различие между ними.

Св. Иустин говорил, что Сын рождается не чрез отсечение, но далее этого отрицательного определения не шел и не дал никакого термина, прямо противоположного слову "отсечение". В пояснение того, как возможно рождение Сына без количественного изменения в существе Отца, св. Иустин ссылался на аналогичный факт произнесения человеческого слова без изменения его полноты в уме того, кто его произносит. Татиан воспользовался этими мыслями своего учителя и создал положительный термин, которого нет у св. Иустина. Этот термин — $\mu\epsilon\rho\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$, вероятно, не "деление", а "сообщение"; но объяснение его довольно туманно.

В "Прошении о христианах" Афинагора Философа намечена замечательно полная программа догматического трактата о Троице. "Христиане стремятся к тому только, чтобы познать Бога и Его Слово, и какое единение Сына с Отцом, какое общение Отца с Сыном, что такое Дух, в чем единство и различие соединенных Духа, Сына и Отца". К сожалению, эта программа далеко не выполнена в сочинении Афинагора (что, впрочем, достаточно объясняется самым характером и задачей "Прошения о христианах"), и на поставленные вопросы здесь даны лишь короткие ответы. "Единство Бога-Отца, Бога-Сына и Духа Святого — в единстве и силе духа, Их различие — в порядке". Единство и нераздельность Отца и Сына более останавливают на себе внимание Афинагора, чем их различие. О вечном бытии Слова он говорит яснее, чем св. Иустин.

В послании св. Феофила к Автолику в первый раз встречается слово "Троица". В отличие от Афинагора, Феофил останавливается не на единстве, а на различии трех Лиц Троицы; но термина, соответствующего позднейшим $\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\alpha\omicron\kappa$; или $\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\mu\lambda\omicron\upsilon$, для означения той стороны, по которой Бог троичен, у Феофила еще нет. Различие между Отцом и Сыном доводится до тех же пределов, как и у св. Иустина, — до некоторого ограничения вездеприсутствия Сына.

Обращаемся к общему всем трем писателям воззрению, которое последовательно ими развивается, так что живший позднее пополняет своего предшественника.

Вот в каких словах оно является у Татиана:

"Бог был в начале, а начало это — как мы приняли — есть сила разума. Господь всего, Сам будучи основанием всего, был один, так как творения еще не было; а так как Он Сам был силою и основанием видимого и невидимого, то с Ним (было) все. Ибо с Ним чрез разумную силу существовало и Само Слово, которое было в Нем. Волею Его простого существа проявляется Слово. И Слово

произошло не напрасно: Оно становится перворожденным делом Отца... Слово, в начале рожденное, в свою очередь произвело наш мир".

"Сын Божий", — пишет Афинагор, — "есть Слово Отца, как идея и действенная сила, ибо по Нему и чрез Него все произошло, потому что Отец и Сын — одно, и Сын в Отце и Отец в Сыне по единству и силе духа; Сын Божий — ум и Слово Отца. Если же вам желательно знать, что такое Сын, то я скажу кратко:

Он есть первое рождение Отца не потому, что Оно произошло, — (нет!) Бог, как вечный ум и вечно словесный, искони имел Сам в Себе Слово, — но потому, что Он исшел (от Него), чтобы быть идеею и действенною силою для всех материальных вещей, которые находились еще в виде бескачественной природы".

Наконец у св. Феофила это воззрение является с тою терминологией, которая навсегда осталась за ним в науке.

"Прежде, нежели что-либо произошло, Бог имел советником Слово, сокрытое в сердце Его, — Слово, которое есть Сын Его, — так как Он есть Его ум и мысль. Когда же Бог восхотел сотворить то, что Он определил: то, имея Свое внутреннее Слово в собственных недрах, Он родил Его, проявив Его вместе с Своею Премудростью прежде всего, — Он родил это Слово, вне проявленное, перворожденное всей твари, но и Сам не лишился Слова, но родил Слово и всегда беседует со Своим Словом. Посему нас учат священные писания и все духоносцы, из коих Иоанн говорит: 'в начале было Слово, и Слово было у Бога', показывая, что исперва был один только Бог и в Нем Слово; потом говорит: 'и Бог было Слово; все произошло чрез Него'".

Таким образом, все рассматриваемые писатели различают в существовании Слова два периода; приблизительным пограничным пунктом между ними является факт сотворения мира. В отношении к Слову это факт внешний, но в тесной связи с ним стоит факт внутренней жизни Самого Слова — Его рождение от Отца: для того, чтобы сотворить мир, Слово рождается от Отца. Из этого видно, что акт рождения Слова рассматриваемые писатели поняли не так, как другие учителя, воззрение которых признается единственно правильным и церковным. Два пункта, в которых обнаруживается разность между тем и другим воззрением уже намечены. Рассматриваемые древние писатели представляют рождение Сына не как момент внутреннего самооткровения Божества, необходимо предполагаемый самым существом Отца. Что Бог по самому существу Своему, а не вследствие своего отношения к миру, должен иметь Слово, это высказывается ясно (у Афинагора); но что Бог родил бы Сына, если бы даже не было никакого мира, что в самом существе Бога, а не в Его отношении к миру, лежит основание рождения Сына, эта мысль, по меньшей мере, остается совершенно в тени; напротив, в полном свете выступает другое представление: восхотел Бог сотворить мир — и родил Сына, и Он исшел от Отца, чтобы быть идеею и творческою силою, чтобы создать мир. Кажется, этим сказано больше, чем сколько требует практическое религиозное мировоззрение, которое не задается представлением о Боге вне Его отношения к миру: значение

мира в воззрении рассматриваемых писателей несколько преувеличено, и сходство между их взглядом и тем, какой проводила философия той эпохи, настолько заметно, что можно предполагать зависимость первого от последнего. Затем, по их представлению, рождение Сына не есть акт вечный, как самое бытие Слова, это даже не первый логический (исходный) момент Его существования: прежде чем быть рождением Отца, Слово уже существует в Нем. Но, вследствие этого, внутреннее значение акта рождения Слова становится совершенно непонятным. Этот акт, конечно, не изменяет ни тождества Слова с Самим Собою — Λογος προφορικος есть то самое Слово, которое уже существует как Λογος ενδιαθετος — ни Его отношения к Отцу, насколько оно уяснено этими писателями, — Отец не лишается Своего Слова и всегда беседует с Ним, и Оно не разлучается от Отца. Но что всего замечательнее — самое отношение Бога и Слова как Отца и Сына, по-видимому, не ставится в полную зависимость от факта рождения Слова: по крайней мере не видно, чтобы Афинагор и св. Феофил называли Сыном только Λογος προφορικος. Таким образом, все, что обуславливается фактом рождения, сводится к тому, что Λογος ενδιαθετος стал Λογος προφορικος, т. е. Слово внутреннее, сокрытое, проявилось, стало в отношении к миру; но эта единственная понятная сторона факта лежит уже за пределами учения о Троице имманентной, а затем остается лишь простая перемена технических названий. Словом, уяснить смысл различия между Λογος ενδιαθετος и Λογος προφορικος вне факта откровения Слова, вне Его отношения к миру, понять значение рождения Слова во внутреннем бытии Его, в имманентной жизни троичного Бога, — кажется, Нет возможности. Нет достаточно ясных данных и для решения глубоко важного вопроса о том, имел ли ипостасное бытие Λογος ενδιαθετος. Его не решает категорически в положительном смысле то, что у св. Феофила Λογος ενδιαθετος называется "советником Отца"; в свою очередь и то, что Татиан, по-видимому, не полагает никакого различия между идеальным существованием мира до его сотворения и бытием Сына δια λογικης δυναμεως до Его проявления, не уполномочивает на решительное заключение, что для Татиана Λογος ενδιαθετος реально и ипостасно существовал столь же мало, как и мир до сотворения. То бесспорно, что эти писатели в своем учении о Слове отправляются от представления о Нем как том свойстве духовной природы Отца, в силу которого Он есть существо разумное: отделить от Бога Его Слово значит представить Бога существом неразумным. Слово, таким образом, есть свойство или деятельность духовной природы Отца. Этим, по-видимому, сказано и то, что Слово — неипостасно, безлично. Нельзя отрицать, что такое воззрение на Слово несвободно от подобной опасности. Но не забудем, что и "отец православия" Афанасий Великий стоял за это воззрение и был ревностным защитником ипостасного бытия Слова. Следовательно, предполагаемая опасная сторона этого воззрения не составляет его необходимой принадлежности. Если же обратимся к самим рассматриваемым писателям, то не найдем у них ничего такого, что приводило бы их к отрицанию ипостасности Слова в первом моменте Его бытия. Мысль, что Λογος προφορικος может быть и ипостасью, представляется удобоприемлемою. Однако же и в этот, вторичный момент Своего бытия Слово не перестает быть в Отце как Его свойство:

разумность природы Бога по-прежнему ставится в зависимость от присутствия в Нем Слова. Таким образом, не видно, чтобы представление Слова как свойства божественной природы стояло в диаметральной противоположности с другим воззрением на Слово, как на существующее для Себя. И если ипостасный характер в Слове проявленном (профорικός) выступает яснее, чем в Слове внутреннем (ενδιάθετος); то еще нет основания возводить эту разность в противоположность, из различия градального делать генетическое и, приписывая ипостась Слову проявленному, отрицать ее в Слове внутреннем. — Все это заставляет воздержаться от всяких решительных суждений по данному вопросу. И решительное утверждение и решительное отрицание едва ли будут уместны, когда речь идет о мнениях писателей, которые для выражения понятия о бытии — допустим — ипостасном не знают другого слова, кроме малопонятного "ταξίς" которые самое сильное выражение этого понятия дают лишь в форме аналогии.

Учение рассматриваемых писателей о Св. Духе и неполно и неясно. У Татиана все более важное в этом отношении заключается в одной фразе: "Души, отвергнувшие служителя пострадавшего Бога" (из предыдущего ясно, что этот служитель — Св. Дух) "показали себя более богоборцами, нежели богочтителями" Афинагор о Св. Духе говорит в тех самых выражениях против которых полемизировал св. Иустин. "Утверждаем, что и Сам Дух Святой, действующий в пророках, есть истечение Бога, — истекает и возвращается, как солнечный луч". Если под этими выражениями и не скрывается та мысль, которую опровергал св. Иустин, — отрицание самостоятельного бытия Св. Духа, то все же никак нельзя назвать их и точными и удовлетворительными. — Наконец, и св. Феофил на этом пункте отступает от своей обычной точности: заменив название "Св. Дух" словом "Премудрость", он, однако же, продолжает называть Премудростью и Сына. Дух-Премудрость, как и Сын-Слово, существует в Боге и вместе с Сыном проявлена пред сотворением мира.

[Часть 2]

Св. Иринея лионский

За св. Феофилом (ум. 181) по времени, но не по направлению в учении о Слове, следует св. Иринея лионский (ум. 202), написавший "Обличение и опровержение лжеименного гносиса".

Образ мыслей тех, с которыми полемизировал св. Иринея, отрицательно отразился и на его собственном изложении учения церкви о Св. Троице. Он имел дело с людьми, которые с большою своеобразностью воспользовались идеею о полноте жизни Божества: они искали ее выражения не в трех ипостасях, а в ряде существ, в различной степени совершенных, изливающихся из единой божественной сущности, которых гностики насчитывали целые десятки и даже сотни. Далее, желая уяснить тайну этих порождений, гностики употребили в дело все средства, которые давало человеческое воззрение, и говорили, например, о рождении Сына от Отца так решительно, "как будто они сами были при этом акушерами". Эти особенности гностических систем на материальной

стороне учения св. Иринейя отразились тем, что он доказывает преимущественно единство Отца, Сына и Св. Духа, а не Их действительное бытие как трех самостоятельных неделимых, на формальной стороне тем, что св. Иринейя крайне недоверчиво смотрит на человеческое слово и избегает употребления выражений с характером терминов, и, относясь отрицательно к гностическим выражениям, не дает в замен их положительных формул церковного учения.

По мысли св. Иринейя следует благоговейно преклониться пред такую высокую тайною веры, как догмат о рождении Сына Божия, не пытаюсь расследовать, каким образом Сын родился от Отца (*quomodo ergo Filius prolatus a Patre est?*). *Quomodo* этого факта не знает никто: ни ангелы, ни архангелы, ни начала, ни власти; знает только родивший Отец и рожденный Сын, и все человеческие усилия постигнуть эту тайну бесполезны до глупости. Назовем ли мы рождение Сына *prolatio*, или *emissio*, или *nuncupatio*, или *adapertio*, сущность дела останется та же: мы употребили новое слово, но воспользоваться его смыслом для уяснения догмата, перенести этот смысл на рождение Сына, мы не имеем права: точное и содержательное в приложении к человеку, к его сложной и страстной природе, — слово теряет свой смысл, когда оно прилагается к Богу. Возьмем слово "*emissio*". Оно возбуждает мысль о существе сложном и телесном, ведет к представлению, что производящий отделяется от произведенного. "Но Отец весьма далек от чувств и страстей, бывающих у людей: Он прост, несложен, равночленен и весь; Себе подобен и равен". Далее "*emissio*", по точному смыслу, есть обнаружение производимого вне производящего, тесно связано с представлением о пространстве, в которое производящий испускает то, что он производит. "Но что существовало прежде Ума Божия, во что бы Он вышел? И как велико то место, которое вместило бы Ум Божий"? Словом, следует допустить одно из двух: или Бог объят пустотою, если Он действительно производит (*emittit*) Свой Ум, или же Ум произведен не вне Отца (*extra Patrem*), но в Самом Отце (*in ipso Patre*). Но первое невозможно, а второе лишает смысла самое слово "*emissio*".

Столь же мало ведет к цели и объяснение рождения Сына аналогией с произнесением слова. Кто не знает, что человек иногда покоится и молчит, иногда говорит и действует? Кто не знает, что слово рождается от мышления (*ex cogitatione*)? Все это справедливо, но лишь относительно человеческой природы. Ее ограниченность обуславливает то, что человеческое слово не успевает следить за быстрым полетом мысли и таким образом обнаруживается различие человеческого логоса, как мыслящего начала, от логоса, как органа выражения разума, и устанавливается последовательность слова за мыслью во времени. Но подобное различие между словом и разумом теряет свой смысл, когда его хотят перенести на Бога. "Бог, будучи весь Ум и весь Слово, то и говорит, что мыслит, и то мыслит, что говорит. Ибо Его мысль есть Его Слово, и Слово есть Ум, и всеобъемлющий Ум есть Сам Отец". "Он — весь Ум и весь Слово, и в каком отношении есть Ум, в таком есть и Слово, и не имеет в Себе ничего древнейшего или позднейшего, ничего различного, но пребывает вполне Себе равным, одинаковым и единым, а потому в Боге не имеет места произведение (Слова) в такой постепенности". Слово Божие вечно (*aeternum Verbum*) и не

имеет начала и порядка произведения. Иначе "чем же будет различаться Слово Божие, или, лучше. Сам Бог, который есть Слово, от которого Слово, — от слова человеческого, если Оно имеет один и тот же порядок рождения"?

Таким образом, критика понятия "emissio" приводит к заключению, что рождение Сына чуждо пространственного характера, а критика представлений, вызываемых воззрением на Сына как на Слово Божие, дает тот результат, что Слово Божие вечно, что Сын всегда существует с Отцом. Еще никогда у предшествующих христианских писателей эти мысли не были изложены с такою полнотою, с какою они развиты в сочинении св. Иринея: его предшественники, можно сказать, только высказывают то, что он доказывает. Кроме того, учение о вечности Слова в изложении св. Иринея не затемняется представлением о различии Λογος ενδίαθετος от Λογος προφορικος ; св. Иринея вполне свободен от этого мнения и даже подрывает его в самом корне, разоблачая его антропоморфическую подкладку. К сожалению, эта светлая сторона богословия св. Иринея не сделалась общим достоянием последующей христианской литературы, и весьма видные ее представители возвращаются к точке зрения Татиана, Афинагора и св. Феофила, которая не вносила в христианское богословие ничего кроме спутанных понятий о рождении и даже самом существовании Сына.

В учении св. Иринея о рождении Слова обращает на себя внимание еще один пункт высокой важности. Полемизируя против гностического представления об эонах как существах, исходящих из одного божественного начала, но, тем не менее, весьма различных между собою по степени их совершенства и ведения, св. Иринея твердо высказывает мысль, что рождение эонов, под какими бы разнообразными формами его ни представляли, может быть только рождением из существа Отца, следовательно, эоны должны быть единосущны своему началу и обладать, по крайней мере, основными чертами совершенства его природы. Будем ли мы представлять рождение эонов аналогичным с рождением человека от человека, необходимо признать, что эоны или одного существа с Отцом и, следовательно, подобны Ему по своим свойствам, или же, если они несходны с Ним, они другого существа, чем Отец, но в таком случае возникает неразрешимый вопрос: как могло явиться в плероме это другое существо? Если же мы уподобим отношение эонов к Отцу отношению ветвей к дереву или звезд к тому свету, из которого они образовались; то и тогда получится лишь количественное различие, а не качественное и не субстанциальное, — не такое, которое давало бы право приписать Отцу бесстрастность и неизменяемость, а эонам противоположные свойства. Согласимся, наконец, представлять происхождение эонов от Отца под образом возжжения светов от света, факелов от факела; но и это несколько не изменит результата: эоны будут единосущны и подобны Отцу; факелы будут различаться лишь по времени возжжения, а эта разность несколько не касается той природы света, тождественной во всех факелах .

Спрашивается: можно ли смотреть на это воззрение, так настойчиво развиваемое в полемике св. Иринея с гностиками, как на элемент его

собственного богословия? Можно ли утверждать, что и для него самого рождение Сына представимо только как рождение из существа Отца и, как такое, необходимо обуславливает единосушие Отца и Сына?

То факт, что св. Иринея не употребляет этих выражений, когда говорит о рождении Слова в чисто церковном смысле; но, с другой стороны, верно и то, что Логос гностических систем и Логос церковного догмата не были для св. Иринея, безусловно, различны между Собою: он сопоставлял гностическое учение об эманации Слова с церковным учением о рождении Слова-Сына и опровергал первое не только путем чисто диалектическим, но и прямо на основании церковного догмата). Поэтому вероятно и то, что в данном случае св. Иринея рассматривает рождение эонов как происхождение из существа Отца не потому только, что этого требовали основные начала опровергаемой системы, и не потому, что эта точка зрения давала полемисту хорошие *argumenta ad hominem*, но и потому, что стать на эту точку зрения обязывало св. Иринея учение церкви, и он не мог бы говорить иначе и тогда, когда его ближайшею задачею было бы не опровержение гностиков, а положительное раскрытие истины.

Этому предположению несколько не противоречат и другие выражения св. Иринея о единстве Отца и Сына. "Один и тот же Бог-Отец и Его Слово". Сын и Св. Дух, или, по обычному словоупотреблению св. Иринея, Слово и Премудрость суть руки Отца, и Их служение не нарушает божественного преимущества самодостаточности, по которому Отец не нуждается в служении посторонних органов; поэтому и можно сказать, что "Отец все сотворил Сам, чрез Самого Себя, т. е. чрез Слово и Премудрость Свою". Все эти выражения настолько ясны, что были бы вполне уместны и в такой системе, где идея единосушия Отца и Сына проводится систематически. О той же высоте природы Слова говорит и то, что в Нем измеряется неизмеримый Отец, потому что Сын есть мера Отца и вмещает Его, так что Отец есть невидимое Сына, и Сын видимое Отца; что ни Господь, ни Св. Дух, ни апостолы никогда не называли бы определенно и безусловно Богом никого, кто не был бы поистине Бог; и Господом они не называли бы от своего лица никого другого, кроме Того, кто над всем господствует, т. е. кроме Бога Отца и Сына Его.

Подобные места так ясно и энергично выражают действительность единства Отца и Сына, что могут подать повод опасаться за действительность ипостасного различия Их, и эти опасения, по-видимому, тем более справедливы, что иногда св. Иринея Самого Бога называет Словом. И, кажется, следует допустить, что их нельзя рассеять одним каким-нибудь классическим местом из св. Иринея, что нельзя указать цитату, которой по ясности и энергии выражения ипостасного различия можно было бы сопоставить с вышеприведенными свидетельствами о единстве Отца и Сына. С большим успехом таким опасениям можно противопоставить не прямое доказательство: можно сослаться на то, в каком неестественном свете представляются многие из выражений св. Иринея, если попытаться чрез все его учение о Слове последовательно провести предположение, что он не признает действительного различия между Отцом и

Сыном. Попытались создать противовес слишком сильным выражениям о единстве Отца и Сына и другим путем — подчеркивая все выражения, в которых можно предположить оттенок субординационизма; но едва ли можно сказать, что эта попытка привить субординационизм к богословию св. Иринейя выполнена с успехом: собранный материал слишком скуден, и даже более замечательное место не ведет прямо к цели. По поводу слов Спасителя: "о дне же том и часе никто не знает, ни даже Сын, но один только Отец" св. Ириней замечает: "Если Сын не постыдился приписать знание того дня только Отцу, но сказал истину; то и мы не должны стыдиться предоставить Богу высшие вопросы". "Ибо, если кто будет искать причины, почему Господь сказал, что Отец, во всем имеющий общение с Сыном, один только знает день и час суда, то не найдет теперь другой более годной, приличной и безопасной причины, как то, чтобы мы научились чрез Него, что Отец выше всего. Ибо 'Отец', — говорит Он, — 'больше Меня'. И Отцу приписано Господом нашим превосходство относительно знания для того, чтобы и мы, поколику пребываем в образе сего мира, предоставили Богу совершенное знание". Такие слова, очевидно, не представляют прочной опоры для субординационизма: в каком отношении Отец больше Сына, это, по крайней мере, ясно не определяется, и словам Спасителя придается, главным образом, назидательный смысл.

О Св. Духе богословие св. Иринейя говорит большею частью в связи с учением о Сыне: Они оба — руки Отца, служат Ему, и однако же так, что мир, ими сотворенный, сотворен Самим Богом-Отцом. *Figuratio Patris*, Его Премудрость, Св. Дух так же совечен Отцу, как и Его *progenies*, Сын-Слово.

Наконец, можно задаться вопросом: в чем св. Иринейя полагал принцип троичного бытия в Боге? Предшествующие писатели не сказали ничего, что препятствовало бы искать основания троичности в самом существе Божиим, но теория различия *Λογος ενδιαιτητος* и *Λογος προφορικος* предрасполагала их видеть этот принцип в воле Отца и даже частнее — в воле творца мира. Св. Иринейя, отрешившись от этой теории и весьма близко стоя к учению о рождении из существа, естественно предрасположен в существе Божиим видеть принцип троичности и усматривал его, кажется, в понятии о Боге как существе вседовольном: Бог не имеет нужды ни в мире, ни в человеке, потому что Он от вечности имеет Сына.

Климент александрийский

Последние годы жизни св. Иринейя (ум. 202) совпадают с деятельностью в звании катехета александрийского училища Тита Флавия Климента (ум. ок. 217). Его значение в истории христианской мысли, бесспорно, высоко; но нельзя того же сказать о том положении, которое он занимает в частной истории догмата о Троице. Характер учения Климента о Слове скорее философский, чем богословский. Знаменитый катехет все свое внимание отдает тем проблемам, которые ставила александрийская философия в пунктах своего соприкосновения

с христианским учением, но как будто и не замечает того специально богословского движения мысли, которое породило ереси феодотиан, артемонитов и праксеян; по крайней мере не видно, чтобы он чем-нибудь отозвался на него.

Богословствование Климента богато рассуждениями гносеологического характера. Это вполне естественно: Климент специально занят вопросом об истинном гносисе. Слово в учении Климента даже прямо называется учителем и воспитателем человечества. Этот вид посреднического служения Христа имеет твердую точку опоры в представлении Климента о Боге. Первопричина всего существующего, Бог, есть предмет веры, а не логического познания. Для человека непознаваемо начало всякого предмета и тем более самое первоначало. Причина этого лежит в самой природе человеческого мышления: оно отправляется от данного прежде, между тем не может быть ничего прежде нерожденного. Он выше всех категорий, в которых вращается человеческая мысль: Он не только выше места и времени, но и не род, и не вид, и не индивидуум, не акциденция и не то, к чему что-либо относится, как акциденция, не часть и не целое; Он бесконечен не потому, что таким Он представляется для человеческого разума, а потому, что, действительно, не имеет предела. В нем нет ни вида, ни отношений. Словом, Он всегда как бы ускользает от человеческого познания, и люди не могут надеяться рассеять своими средствами тот таинственный мрак, который Его окружает. Он выше имени и выше мысли. Его должно чтить в молчании, соединенном со священным ужасом. Человеческая мысль приписывает, конечно, Богу различные названия, например, единое, благое, ум, самосущее, Отец, Бог, Господь, творец, но это не имена Божий в собственном смысле, а лишь названия, лучше которых ничего не знает мысль человека и потому на них останавливается; и все они вместе указывают лишь на силу Вседержителя.

Но то, чего не может достигнуть человек своими средствами, подает ему Бог, открывая Себя чрез Слово. Слово-Сын есть премудрость, ведение, истина, идея, мысль Божия. В характеристике Слова есть одна черта, которою Климент, по-видимому, пытается объяснить, почему Оно может быть предметом познания, тогда как Бог непознаваем: в Слове нет той безусловной простоты, какую характеризует Отец. В Сыне приводятся к единству все силы духа. Поэтому Сын не есть ни безусловно единое, ни многое в смысле сложенного из частей, но Он есть "все единое" и потому "все". Ибо Он — круг всех объединенных в Нем сил, и потому альфа и омега, начало и конец. Процесс познания Климент описывает таким образом: представим себе какой-нибудь материальный предмет и отвлечем от него как физические его свойства, так и геометрические (три пространственные измерения). Оставшаяся после этого точка есть единица, но — так сказать — имеющая положение. Отвлечем от нее это положение, и мы будем мыслить единицу (в безусловном смысле). Так, отрешившись от представления о всем телесном и так называемом бестелесном, мы повергнем себя пред величие Христа, а отсюда дойдем до представления о Всемогущем, познав не то, что Он есть, но то, что Он не есть. Здесь мы встречаемся с

отражением тех самых философских идей, которые нашли свое завершение в системе Плотина.

Исходным пунктом в представлении о Боге как творце служит определение Его как благой монады. Бог потому есть Бог и потому единый, что в Нем есть непреложное свойство всегда быть источником благ. Благой — это наиболее чистое, безотносительное определение Бога, логически предшествующее Его определению как творца. Он потому и восхотел быть творцом и Отцом, что Он благ, и в самой благодати Своей Он свободен, не подлежит физической необходимости.

Прежде сотворения мира советником Отца было Его Слово и Премудрость. Через Слово же сотворен и мир. Оно — безначальное начало и начаток существующего. Слово произошло и стало виновником творения. Это Слово — не Λογος προφορικος, но откровенная премудрость и благодать Божия, вседержавная и поистине божественная сила, воля Вседержителя.

Через Слово Бог сотворил мир и управляет им. По Своему существу Бог далек от мира, потому что рожденное не может приблизиться к нерожденному; но Он близок к миру Своею силою. Кажется, в этих словах Климент высказывает основание, по которому он непосредственное управление миром приписывает Слову: сила Вседержителя есть именно Слово.

Характерно отношение между благодатью и правосудием по представлению Климента. Благодать есть изначальное свойство Бога: Он благ Сам в Себе; напротив, правосудие обуславливается уже отношением Бога к миру: правосуден Бог уже ради нас. Поэтому, хотя и благодать и правосудие приписываются как Отцу, так и Слову, однако же преимущественным носителем правосудия является Слово, а Отец называется благим.

Таковы выдающиеся черты учения Климента о Боге и Слове в Их отношении к миру. Что касается вопроса об Их имманентном отношении между Собой, то Климент предлагает мало новых данных. Некоторые частные пункты учения его о Слове высоки, но общие, основные вопросы не разрешаются достаточно отчетливо. Слово называется собственным Сыном Отца, Словом совершенным, происшедшим из совершенного Отца. Слово исходит от Отца для творения мира, но, кажется, Климент не считает этот момент рождением Слова-Сына, и в этом отношении Λογος προελθων Климента, действительно, отличается от Λογος προφορικος апологетов.

О божественной природе Слова свидетельствуют такие выражения, как "очевиднейший Бог поистине, равный Владыке всех", "совершеннейшая, святейшая... самая царственная и благодетельная природа, ближайшая к единому Вседержителю". Но заключать из последнего места о единстве природы Отца и Сына мы не имеем права уже и потому, что сам Климент полагает между природою Сына и Отцом некоторое различие. Значение этого свидетельства ослабляется еще тем, что здесь Климент говорит о градальном превосходстве одних существ над другими, ангелов над людьми, Слова над

ангелами. Если Сын называется Богом, то и это название не может иметь решающего значения ввиду того широкого объема, какой получило понятие "Бог" в системе Климента. Но вообще у Климента, подобно св. Иринею, учение о единстве Отца и Сына выражено сильнее, чем мысль о различии Их. "Даруй, сказано в молитве к 'Воспитателю', чтобы мы могли благодарить единого Отца и Сына, Сына и Отца, воспитателя и учителя Сына, со Св. Духом". В другом месте сказано, что Отец и Слово — "оба едино Бог". Мысль о действительном различии Отца, Сына и Св. Духа можно выводить лишь из тех мест, где Климент называет рядом все три Лица. Например, говоря о воплощении Слова, он восклицает: "таинственное чудо! Отец всех один, Слово всех одно и Св. Дух один и тот же всюду, и одна мать Дева". В другом месте Климент называет Отца первым, Сына — вторым и Св. Духа — третьим. При таком состоянии учения о Слове у Климента, естественно, если о Св. Духе можно сделать тот лишь вывод, что и Св. Дух едино со Отцом и Сыном и имеет самостоятельное бытие, и этот вывод будет состоятелен лишь настолько, насколько и заключение о Сыне.

Тертуллиан

Счастливую противоположность Клименту составляет его знаменитый западный современник, основатель африканской школы и отец церковной латинской литературы, Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан (ум. 220 — 240). Человек другого склада ума, чем его знаменитый александрийский современник, Тертуллиан весьма мало ценил, — чтобы не сказать — презирал философию и потому ничуть не заботился о том, как отнесется содержание христианского догмата к ее принципам и формам и если готов был пользоваться ее средствами, то лишь для того, чтобы полнее, отчетливее, выпуклее изложить содержание догмата во всей его простоте, не смягчая — по крайней мере сознательно — и не закрывая тех пунктов, в которых оно расходилось с кругом философских воззрений и которые для самого Тертуллиана, кажется, были тем привлекательнее.

Этот "антигностический дух" Тертуллиана сделал его писателем церковным по преимуществу. Он пишет, имея в виду потребности церковной жизни его времени, принимает вопрос в той самой постановке, какую дала ему эта жизнь, освещает в догмате именно те стороны, которые выдвинуло на первый план и сделало вопросом ее течение. Конец II в. отмечен в церковной истории так называемым монархианским движением. Оно направлялось — если можно так выразиться — против самого центра догмата о Св. Троице, а не касалось его только стороной. Программа монархиан была проста и логична; лучшие их представители переносили свои операции в область, которая была мало раскрыта предшествующею христианскою литературою. Полемика с монархианами обещала поэтому богатые результаты для изложения догмата. Ее повел Тертуллиан и в своем трактате "Против Праксея" дал изложение учения о Св. Троице настолько полное, многостороннее, в общем — отчетливое и

связное, что его труд составляет эпоху в истории этого Догмата. Можно даже сказать, что лишь с Тертуллиана христианская литература начинает раскрывать учение о Св. Троице предшествующие писатели только касаются этого догмата и касаются обыкновенно лишь настолько, насколько это необходимо для изложения учения о Слове, и вовсе не входят во сколько-нибудь подробное изложение самой существенной стороны догмата, учения об отношении троичности к единству Божества.

В своем трактате Тертуллиан задается тремя существенными вопросами: существует ли Сын, кто Он и как Он существует? Отвечая на них, Тертуллиан следит генезис Сына, начиная от предвечного состояния, или настроения Божия, до самого рождения Сына.

"Прежде всего Бог был один, будучи Сам для Себя и миром и местом и всем. Он был один потому, что не было ничего другого вне и кроме Его. Впрочем, даже и тогда Он не был один: Он имел с Собою тот именно Свой Разум, который имел в Самом Себе; и Бог — существо разумное, и в Нем — Разум прежде (всего), и таким образом от Него все". Такое представление более отвечает действительности, чем другое сходное, но не тождественное с ним, — чем то воззрение, что в Боге прежде всего Логос как Слово: Разум как смысл, как принцип сознательного существования (*sensus*) предшествует слову, своему обнаружению; слово имеет свое основание (*substantiam*) в разуме; таким образом, Бог есть существо прежде всего разумное, а не словесное. Впрочем, между тем и другим определением различие незначительно: "Бог и тогда, когда еще не произнес Своего Слова, уже имел Его внутри Самого Себя с самым Разумом и в самом Разуме, когда молча Сам с Собою обдумывал и предназначал то, что вскоре (*toch*) имел сказать чрез Слово; потому что, размышляя и предназначая с Своим Разумом, Он самый Разум полагал как (*efficiebat*) Слово, приводя Его (Разум) в движение Словом". Для уяснения тайны этого настроения Божия Тертуллиан отсылает человека — существо, созданное по образу и подобию Божию, "одушевленное даже из субстанции Божией", — к его собственному психическому опыту. Разум и слово отзываются в человеке на всякое движение его мысли, на всякое мановение его сознания (*sensus*); он необходимо мыслит посредством слов даже и тогда, когда молча углубляется сам в себя; в своем слове он находит внутри себя собеседника, отличного от самого себя.

Это пояснение имеет в то же время значение доказательства, что такое состояние в Боге — действительный факт. Если это явление бывает в человеке, то насколько полнее оно должно совершаться в его первообразе Боге?

Итак, и до сотворения мира Бог не был одиноким: Он в Себе Самом имел Разум-Слово, или Премудрость, как нечто второе, нетождественное с Самим Богом. Мысля и предназначая со Словом и чрез Слово будущую вселенную, Бог полагал Свое Слово вторым по отношению к Самому Себе, рождал и творил Свою Премудрость, но только в Своем сознании (*sensu*) и *ad cogitatum*; но это рождение Слова не было совершенным: лишь тогда, когда Отец восхотел дать действительное бытие, бытие в роде и субстанции, всему, из чего слагается

вселенная, — лишь тогда Он произнес прежде всего Свое Слово-Разум-Премудрость, чтобы чрез Него сотворить предначертанную в Нем вселенную.

Только в этот момент Слово рождается и *ad effectum*; только тогда, когда Бог сказал: "Да будет свет!" Его Слово получило Свой вид и украшение. Свой звук и голос; лишь теперь Оно является, действительно, сосуществующим Богу, стоит подле Него в самой раздельности от Него, творит по воле Его вселенную, радуется пред лицом Его, и лишь теперь Бог становится Отцом Слова, а Слово — единокровным Сыном.

В этом рассуждении Тертуллиана мы встречаемся с учением о *Λογος ενδίαθετος* и *Λογος προφορικος* в более развитой форме, чем у всех предшествующих писателей. Черта, разделяющая два момента в бытии Слова, проведена глубже. Слову внутреннему противопоставляется не только Слово произнесенное, но Сын. Предшествующие писатели называли, правда, акт, в котором Слово вступает в новый момент Своего бытия, "рождением"; но так как они усвоили Слову и в первый момент Его бытия название Сына, а Богу имя Отца, то внутренний смысл самого акта рождения затемнялся; по-видимому, он не устанавливал никакого нового отношения между Богом и Словом во внутренней Их жизни, и выражение: "Слово рождается" в этом случае значило тоже, что "Слово посылается в мир". Тертуллиан удерживает за моментом "рождения" — насколько это было возможно — его специфическое значение: с этого момента Бог и Слово вступают между Собою в отношение Отца и Сына. Тертуллиан не только поставил на вид это различие между Словом и Сыном — с одной стороны и Богом и Отцом — с другой и держался своей терминологии весьма последовательно, но предусмотрел и те логические выводы, к которым вела его эта новая точка зрения: он прямо заявил, что имя "Бог" относится к субстанции, а имя "Отец" выражает лишь привходящее отношение Бога к Сыну, а потому имя "Отец" не есть столь же вечное определение Бога, как самое название "Бог"; было время, когда не было Сына, чрез которого Бог стал Отцом.

Слово, как Сын, есть, несомненно, то, что впоследствии обозначали термином *ὑποστασις*. На вопрос: "Итак, ты допускаешь, что Слово есть субстанция?" Тертуллиан отвечает решительным "да". Субстанциальность Сына для Тертуллиана не подлежит никакому сомнению по двум основаниям. Во-первых, Сын сотворил мир полный субстанций, и сказать, что, тем не менее, Сам Сын не имеет субстанции, значит допустить такой абсурд, как происхождение бытия из абсолютного "ничто". Во-вторых, Сын произошел от Отца, т. е. существа несомненно и абсолютно реального; и если мир, созданный не из существа Бога, а только по воле Его, состоит из субстанций видимых и невидимых, то тем более Сын, происшедший из самого существа Божия, не может быть без субстанции. Итак, Сын имеет субстанцию, есть *"res"* и притом *"res substantiva"*; только при этом предположении Он может быть рассматриваем как второй, как другой, чем Отец. Эту субстанцию Слова-Сына Тертуллиан и называет лицом (*persona*) и в этом смысле отличает от субстанции, как природы, общей и единой в Отце и Сыне.

Таким образом, об ипостасном бытии Слова, как Сына, как Премудрости, "соприсущей Отцу в самой отдельности от Него", Тертуллиан выражается очень точно. Но так как существование Слова как Сына есть — по Тертуллиану — вторичный момент в бытии Слова, то следует спросить: как существовало Слово до тех пор, как Оно стало Сыном, было ли Оно ипостасью и до Своего "совершенного рождения"? Категорического ответа на этот интересный вопрос не дает и Тертуллиан. Данные для решения его в утвердительном смысле — нельзя не сознаться — немногочисленны. Можно указать на то, что Разум в домировом моменте бытия уже называется "субстанцией" в отношении к Слову. Но в том ли смысле, о котором идет речь, употреблено это слово в приведенном месте, это, по крайней мере, неочевидно. Может быть, Разум называется так потому, что Он предшествует Слову, которое из Него развивается.

Далее Бог "Своею деятельностью полагал Слово вторым от Себя". Но нечто подобное Тертуллиан говорит и о человеческом слове. "Твое слово есть нечто (quodammodo) второе в тебе". "Само слово есть (тот) другой (собеседник), с которым ты ведешь разговор".

Затем о Премудрости сказано, что "Она создана как второе Лицо. Во-первых, Господь сотворил Меня началом путей в дела Свои... прежде всех холмов Он родил Меня, т. е. создавая и рождая в мысли Своей". Но Тертуллиан продолжает: "Затем Она существует с Ним как отдельная от Него. 'Когда Он уготовал небо, Я с Ним была'". А потому нельзя утверждать решительно, что Премудрость стала Лицом именно в первый, а не во второй момент бытия Своего.

Данные противоположного характера — следующие:

До Своего рождения Слово не исходило от Отца и не стояло в самой отдельности от Него.

До этого момента Бог рождал и творил Свое Слово в мысли Своей; но и самый мир, поскольку он был определен к бытию мышлением Бога, был уже сотворен в мысли Его, и однако же в этот момент миру недоставало объективного (сogam) существования в видах и субстанциях. И Само Слово получило Свой вид и украшение, звук и голос, лишь тогда, когда Бог изрек: "Да будет свет"! Против этого можно заметить только то, что Тертуллиан о Слове говорит, что Оно "получило Свой вид", — но не прибавляет: "и Свою субстанцию", тогда как мир с того времени начинает существовать "в видах и субстанциях".

Наконец, только Слову-Сыну приписывается такой признак самостоятельного духовного существования, как радость.

Эти отрицательные данные вески, но не настолько, чтобы поставленный вопрос можно было считать решенным в отрицательном смысле. Можно думать, что, исходя из своего представления, что в Боге внутреннее различие между Его "Я" и Его Разумом должно обнаруживаться несравненно полнее, чем в душе человека, и что Бог есть полнота субстанциальности, — Тертуллиан мог бы признать субстанцией и Слово внутреннее, но не дошел до ясного

представления такого результата: потому что тогда невозможно было бы так последовательно проводить различие между Сыном и Словом.

Сын есть Бог, но Тертуллиан не думает сказать этим, что Сын совершенно равен Отцу; напротив, Тертуллиан находит возможным признать различие между божеством Отца, Бога философов, и божеством Сына, как Он открыл Себя: Отец невидим, неприступен, кроток; Сын бы видим, был слышим, вочеловечился; к Нему именно относится то, что философия считает недостойным Бога, немыслимым в Нем. Тертуллиан сознает, что подобные несвойственные Божеству черты характеризуют, собственно, или человеческую природу во Христе, или же (в Ветхом Завете) принятую Им форму явления, — что по Своему существу и Сын невидим и не ограничивается местом, как вездесущий нераздельно с Отцом; но, тем не менее, для Тертуллиана эта видимость и пространственная ограниченность не есть черта, безусловно, внешняя и потому несколько не характеризующая самой божественной природы Сына; напротив, в самом Липе Сына полагается основа возможности для Него быть видимым, хотя бы то и "зерцалом и гаданием", между тем как в Отце не допускается этой возможности. Фактам, несвойственным божеству Сына, не следовало бы, конечно, верить, — думает Тертуллиан, — если бы о них не говорило писание; но если бы что-нибудь подобное рассказывалось об Отце, то, может быть, не следовало бы верить и писанию. Что на земле является не Отец, а Сын, это Тертуллиан ставит в связь с рождением Сына от Отца. "В самой экономии (т. е. как внешнем, так и внутреннем откровении) Бог восхотел, чтобы Сын являлся на земле". Но эта воля вполне соответствует определениям самого существа Сына. На этом пункте со всею ясностью выступает на вид все неудобство тертуллиановского до вещественности наглядно! воззрения на отношение между Отцом и Сыном. Различие между Ними в представлении Тертуллиана нередко принимает количественный характер. "Отец и Сын — не одно и то же, но различаются между Собою *modulo*. Ибо Отец есть вся субстанция, а* Сын — истечение и часть целого, как Он и Сам свидетельствует: Отец больше Меня". "Слово Божие есть Бог, потому что Оно из субстанции Самого Бога и как бы некоторая часть целого". На таком объемном отношении между Отцом и Сыном Тертуллиан обосновывает мысль об умалении Сына с Отцом. Существенно однородно с этим и то основание, на котором уже непосредственно опирается мысль, что являться людям может только Сын, а не Отец. "Бог сделался видимым не по полноте божества, а по мере человеческой восприимчивости, так что мы мыслим невидимым Отца по причине полноты величия, а Сына признаем видимым вследствие меры истечения, — подобно тому, как мы не в силах смотреть на солнце, на самую его высочайшую субстанцию (в ее целом), которая на небесах, тогда как наш глаз переносит ту ограниченную меру света, которая в солнечном луче достигает до земли".

Впрочем, в своем субординационизме Тертуллиан был не вполне последователен и однажды заявил даже, "что Сын не меньше Отца".

Третий член в Троице — Дух Святой. Тертуллиан приписывает Ему ипостасное бытие, как и Сыну, называет Лицом. Бытие свое Св. Дух имеет от Отца чрез

Сына, и потому вполне естественно занимает третье место в Троице. Но так как Сам Сын получил бытие лишь пред сотворением мира, то к этому времени, естественно, приурочивается и исхождение Св. Духа. Приписывать Ему вечное бытие можно лишь в смысле еще менее строгом, чем Сыну, так как Тертуллиан, по-видимому, не имел столько спекулятивной силы, чтобы логическую необходимость бытия Св. Духа указать в самом предвечном настроении Бога.

Таким образом, Отец, Сын и Св. Дух действительно существуют как три *res*, три различные друг от друга Лица. Сказать это значило констатировать факт полной несостоятельности в самом основании той монархианской теории, которую Тертуллиан опровергает, но тогда снова пробуждались все те опасения за единство Божества, которые вызвали и самое монархианское движение. В ответ на них Тертуллиан предлагает соглашение монархии с троичностью Лиц, и это соглашение составляет лучшую часть его труда.

Монархия, говорит Тертуллиан, есть не что иное, как единство власти. При таком определении этого понятия нужно немного для того, чтобы удержать монархию во всей силе. Для Тертуллиана не перестает быть монархическим и то государство, в котором отец разделяет свою власть с сыном; правление утратило бы монархический характер лишь в том случае, если бы в него вмешалась, как соперница, другая власть, самостоятельная и своеобразная. Божественная власть не перестает быть монархией, несмотря на то, что Богу предстоят тьмы тем ангелов, исполнявших волю Его; лишь дуализм гностических систем стоит в противоречии с монархией. Между тем учение церкви предлагает более, чем сколько нужно для сохранения божественной монархии, предлагает не только единство воли, но и реальное единство субстанции трех Лиц; церковный догмат чужд лишь того узкого монизма, который требует и единичности числа.

Бог един, и, опираясь на этот догмат, монархиане требуют тождества Отца, Сына и Св. Духа, как будто Они не едино все и в том случае, когда все Они из одного, именно вследствие единства субстанции. Отец, Сын и Св. Дух — три не по состоянию, но по степени, не по субстанции, но по форме, не по власти, но по виду; Они — одной субстанции, одного состояния и одной власти, потому что один Бог, из которого мыслятся происходящими эти степени, формы и виды, означаемые именем Отца, Сына и Св. Духа. Каждый из Них действительно отличается от другого, но это различие не есть еще разделение Их субстанции; ее единство есть действительный факт. "Я не усомнился бы назвать Сына стеблем от корня, рекою из источника и лучом солнечным; однако ни стебель не отделяется от корня, ни река от источника, ни луч от солнца, равно как ни Слово от Бога. Итак, я заявляю, что по аналогии с этими примерами и я говорю как о двух об Отце и Сыне Его. Ибо корень и стебель — два предмета, но соединенные, и источник и река — два вида, но нераздельные, и солнце и луч — две формы, но соприкасающиеся (*cohaerentes*). Все происходящее из другого необходимо должно быть вторым по отношению к тому, из чего оно происходит; но отсюда еще не следует, что оно должно быть и отделенным от него" ... И в Троице вид происходит, "но, однако, отнюдь не

отчуждается от родника, от которого заимствует свои свойства, и самый родник остается целым"... "Одна субстанция в трех соприкасающихся", и все Они — один Бог. Каждого из Них, говоря о Нем в отдельности, я назову Богом, как назову солнцем и луч, когда говорю только о нем, не упоминая о солнце; но, говоря о Них вместе, я вовсе не буду говорить о Богах, как не сделаю двух солнц из луча и солнца, говоря о них обоих вместе, но как Отца и Сына, так и солнце и луч перечислю как два предмета и два вида одной нераздельной субстанции. Таким образом, Троица, нисходящая от Отца связными степенями, и монархии нисколько не противоречит, и условиям экономии (*oeconomiae statum*) благоприятствует.

В пользу монархиан, по-видимому, говорили все те места в писании, где единый Бог противопоставляется всем другим, является как Бог единственный. Такие свидетельства имели тем большую важность, что слова символов веры можно было толковать в том смысле, что единый Бог есть Бог-Отец. Тертуллиан попытался разрешить и эти затруднения. Он соглашается с тем, что в св. писании в подобных местах понимается Бог-Отец, и что, следовательно, Он есть единый и единственный (*unicus*) Бог; но, как показывает их контекст, Бог противопоставляется здесь не Сыну, а ложным богам. И если в подобных случаях единым Богом называется именно Отец, то это потому, что Он есть первое Лицо. "Его имя и должно предшествовать имени Сына, потому что прежде познается Отец, и после Отца называется Сын". Но и там, где Отец рассматривается как единственный Бог, Он мыслится не отрешенно от Сына, но вместе с Ним: насколько Сын неотделим от Отца, настолько Он (Сын) подразумевается в Отце, хотя и не называется по имени. Так подразумевается луч, когда говорят только о солнце. И если бы оно сказало: "Я — солнце, и кроме меня нет другого, за исключением луча моего", — то это была бы бессодержательная, лишняя фраза. Таким образом, и Отец называет Себя Богом единственным, но вместе с Сыном.

Как высоко значение того, что Тертуллиан сделал для раскрытия и защиты церковного учения о едином Боге в Троице, это можно видеть из того, сколько твердых догматических пунктов им установлено.

1. Каждое из Лиц Св. Троицы есть Бог, но вместе с тем
2. и все три Лица — один Бог.
3. Они различаются между собою как Лица, но Их существо одно и одно начало.
4. Существо всех Лиц нераздельно и цело, и Их единство не отвлеченное, а конкретное.
5. Преимущественный носитель троичного единства есть Отец, но вместе с Сыном.

Что касается принципа троичного бытия в Боге, то — если только можно считать этот вопрос сколько-нибудь предрешенным в некоторых выражениях Тертуллиана — этот принцип есть воля Отца. В божественном

домостроительстве столько имен, сколько восхотел Бог. И действительно, к этому логическому выводу и должен был прийти Тертуллиан после того, как он развил так последовательно учение о Λογος ενδιαθετος и Λογος προφορικος. Коль скоро Отец и Сын существуют лишь с момента сотворения мира и было время, когда не было Сына; Троица во всей полноте начинает существовать только от начала мира. Объяснить из самого существа Божия, почему Бог троичен лишь с определенного момента, нет никакой возможности.

Из этого очерка учения Тертуллиана видно, что он не был совершенно чистым органом церковной истины. Ничего не хотевший знать об Афинах и академии, он, — сам того не замечая, — примешал к чистому церковному догмату именно философскую, а не церковную идею о различии Слова внутреннего от Слова проявленного и раскрыл ее с ее темной стороны последовательнее своих предшественников. Субординационизм у Тертуллиана, вследствие особенностей его изложения, выступает резче, чем у предшествующих писателей, и — главное — в первый раз высказывается, несомненно, сознательно и даже обосновывается. Но эти темные стороны не имели влияния на остальную часть полемического трактата Тертуллиана. Каковы бы ни были недостатки его посылок, но из них он вывел то заключение, что виды, формы, степени Св. Троицы — действительные Лица, и только этим выводом воспользовался при разрешении второй своей (гармонистической) задачи. Он соглашает монархию с троичностью Божества при совершенно ясном сознании всей действительности той и другой: не допускающая перетолкований определенность, с какою он выражается об единстве субстанции, равняется лишь определенности его выражений о действительном различии Лиц. Самая терминология этого первого латинского писателя представляет замечательное явление: для означения единства Божества Он пользуется и словом "substantia" в Боге три не "gradus" или "species" только, но и "personae". Таким образом Тертуллиан вводит в христианскую литературу термины, которые западная церковь удержала и тогда, когда догмат о Св. Троице явился в законченной формуле посленикейской эпохи.

Св. Ипполит

Младший современник Тертуллиана, св. Ипполит (ум. ок. 235) обнаруживает весьма значительное сходство с ним в выражении. Свободный от некоторых недостатков своего предшественника, он не вполне усвоил себе и его достоинства, а некоторые слабые пункты развил еще далее, чем Тертуллиан. разделяя с ним точку зрения на Слово, св. Ипполит намечает уже не два (как Тертуллиан), а три фазиса в бытии Слова: Его бытие как Слова, мыслимого Отцом, рождаемого Им в виде Λογος ενδιαθετος, т. е. внутренней мысли Отца о всем, бытие Слова как Λογος προφορικος (τελειος Λογος προφορικος μονογενης) с момента произнесения первого творческого слова Отцом до момента воплощения Слова (в этом фазисе Λογος был Сыном только в предведении Отца и, наконец, бытие

Слова как совершенного Сына с момента воплощения. Это была, может быть, уступка монархианской терминологии, но уступка излишняя, которая могла, правда, вести к одухотворенному воззрению на рождение Слова, но в то же время и затемняла понятие "Сын Божий".

Каллист, епископ римский

Наконец, учение о Св. Троице римского епископа Каллиста, известное только в тенденциозной передаче в "Философуменах", если и не дает решительного права причислять самого Каллиста к монархианам, то, во всяком случае, может быть рассматриваемо только как шаг назад в выражении догмата о Троице.

ВНЕЦЕРКОВНЫЕ ФОРМЫ УЧЕНИЯ О СВ. ТРОИЦЕ

Наряду с трудами этих церковных писателей во II в. сделано было несколько попыток уяснить учение о Троице, или, точнее, о Боге в Его отношении ко Христу, в ином направлении.

Попытки довести до рассудочной ясности представление об отношении троичности к единству в Божестве, или — другими словами — понять отношение догмата о Боге едином к догмату о божестве Христа, кончались легко понятою неудачей. Но некоторых это приводило к мысли, что эта тайна Божества потому и непостижима, что скрывает в себе внутреннее противоречие, что отношение догмата о единстве Божества (монархии) к учению о божестве Иисуса Христа (экономии) потому и не укладывается в рассудочные формы, что экономия есть скрытое отрицание монархии. Дилемма казалась неразрешимой, и, чтобы выйти из нее, необходимо было пожертвовать одним из ее членов. Выбор между ними был нетруден: для людей философствующих его, конечно, решало уже то одно, что, собственно, в экономии, в троичности, кроется все затруднение, тогда как монархия есть такое воззрение, до которого возвысились и мыслящие люди, стоявшие вне сверхъестественного откровения; для большинства, для людей простых, вопрос решался тем, что церковный символ начинается непременно словами: "верую во единого Бога", что именно этот догмат стоит в прямой противоположности с языческим политеизмом. "Monarchiam tenemus", говорили люди этого образа мыслей, с гордостью противопоставляя себя прочим христианам. Но, назвав себя монархианами, они не думали совершенно отделиться от христианской церкви и не хотели отрицать экономии вполне и безусловно. Поэтому нужно было, по крайней мере, прикрыть это отрицание или удержать экономию в иной формуле, в другой постановке, — дать ей такое толкование, чтобы она не стояла как возражение против монархии.

Два приема могли одинаково вести к этой цели: отрицание божества Иисуса Христа и отрицание Его личного, ипостасного различия от Отца. Скажут ли в

той или другой прикровенной форме, что Иисус Христос не есть Бог, или же станут утверждать, что Он и есть именно Сам единый Бог, — монархия будет поставлена одинаково непререкаемо твердо. Монархианское движение совершенно логично направилось по этим противоположным путям. Монархиан первого класса называют динамистами, второго — модалистами.

Монархианизм динамистический

Представителями динамистического монархианизма в конце II в. были византиец Феодот Кожевник, Феодот Банкир и Артемон, с которыми преемственно ведут борьбу римские епископы Виктор (192 — 202), Зефирин (202 — 217) и Каллист (217 — 223). Грубость приемов, которыми эти монархиане выполнили свою программу, отвечала лишь ее внутреннему смыслу, в котором было так мало христианского: невозможно было облечь отрицание божества Иисуса Христа в форму более прозрачную.

Иисус Христос был простой (*nudus, solitarius, ψῖλος*) человек и, как такой, конечно, не существовал до времени Своего явления на земле, — не существовал, по крайней мере, иначе, чем в предопределении Божиим. Родился Он, правда, сверхъестественным образом от девы при осенении ее Св. Духом; но, тем не менее, родился только человек, и о каком-либо воплощении в Нем Божества не может быть и речи: не сказано Марии: "Дух Господень родится в тебе", но: "Дух Господень найдет на тебя". Высшее благочестие — вот что, собственно, отличало Христа от других пророков.

Впрочем, — дополнил эту общую всем названным монархианам схему Феодот младший, — Иисус Христос не есть даже высочайшее явление в истории. Выше Его стоит Его первообраз, священник Мельхиседек. Он выше Христа по своей природе: Христос был все же человек, Мельхиседек же выше, чем Христос, облагодатствованная небесная сила; Христос родился, — хотя и от Девы и сверхъестественным образом, — а Мельхиседек — "без отца, без матери, без родословия, не имеет ни начала дней, ни конца жизни". Мельхиседек выше Христа и в другом отношении: Христос есть посредник между Богом и людьми, тогда как Мельхиседек есть посредник между Богом и небесными силами.

Динамистический монархианизм, как он представлен в доктрине феодотиан и артемонитов, был полным унитаризмом: он отрицал не только Троицу ипостасей, но, как кажется, не оставлял места и Троице откровения, разрешал его троичность в неопределенную множественность, и трудно понять, какой смысл для этих монархиан могли иметь слова: "во имя Отца, и Сына, и Св. Духа".

Монархианизм модалистический

Вслед за этими монархианами-динамистами в Риме же появляются и монархиане-модалисты.

Редко выступают под одним знаменем партии столь противоположные, столь антипатичные одна другой, как эти две фракции монархиан.

Противоположность средств, которыми они достигали общей цели в сфере догмата, отвечала противоположности личного характера их представителей. Динамистический монархианизм нашел своего первого проповедника в отступнике от Христа, монархианизм модалистический — в исповеднике; монархиане первого класса имели тенденцию Доказать, что церковь славит Христа слишком много, представители второго находили, что она славит Христа слишком мало; доктрина первых динамистов оскорбляла людей с живым и глубоким религиозным чувством, к доктринам модалистическим они могли отнестись даже сочувственно. И в самом деле, если понять модалистический монархианизм как настойчивое требование точного выражения совершенного равенства по божеству Сына с Отцом, как реакцию против той ноты субординационизма, которая слышится иногда в словах даже православных писателей, то этот монархианизм имеет свою долю правды.

Первый исторически известный представитель модалистического монархианизма был Праксей.

Весь Ветхий Завет для этого человека сводился к одному положению: "Я Бог, и нет другого кроме Меня", а слова Спасителя: "видевший Меня видел и Отца", "Я во Отце и Отец во Мне", "Я и Отец одно" были сокращением всего Нового Завета. Но относительно смысла собственного учения Праксея Тертуллиан дает неодинаковые показания.

Праксей думал, что нельзя иначе веровать во единого Бога, как предполагая совершенное тождество, считая за одно Лицо Отца, Сына и Св. Духа. Тот же самый Бог — согласимся называть Его Отцом, как первое и единственное начало, — называется и Св. Духом, и силою Всевышнего, так что Лук. 1, 35 значит то же, что "Бог найдет на тебя и Всевышний осенит тебя". Но является вопрос: почему же Отец называется и Сыном, и Св. Духом? Значит ли это лишь то, что Отец являлся, открывался вовне и как Сын, и как Св. Дух, или же то, что Отец есть вместе и Сын и Св. Дух? В первом случае эти имена указывают на факт исключительно внешний, относятся к Троице откровения, в последнем они характеризуют какую-то сторону внутренней жизни единого Отца.

Тертуллиан делает догадку, которая говорит в пользу последнего предположения: он как будто готов думать, что такие выражения, как "сотворим человека", Праксей объяснит тем, что Отец вместе есть и Сын и Дух.

Кроме того, сами праксеяне говорили, что Отец "Сам Себя сделал Своим Сыном" и, в объяснение возможности такого факта, указывали на всемогущество Божие.

Далее, по поводу слов, сказанных Моисею: "не может человек увидеть лицо Мое и остаться жив", праксеяне замечали: если это Моисею говорит Сын, то Он Сам назвал (бы) Свое лицо невидимым, потому что невидимый Отец был (бы) в Сыне. Из этих слов, по-видимому, следует, что праксеяне признавали Сына за проявление (modus) Отца, открывавшееся и прежде воплощения, так что Сын есть Бог откровений вообще.

Наконец, праксеяне говорили: Сын Божий есть *Бог*.

Судя по этим данным, Праксей действительно был модалист и видел в имени "Сын" указание на какой-то факт внутренней жизни Отца. Но в таком случае Тертуллиан был не совсем прав, называя систему Праксея патрипассианством, так как из нее не следует, что Сам Отец вочеловечился и пострадал: с точки зрения модалиста, вочеловечился, правда, Отец, но не как Отец, а в модусе Сына.

Но другие данные заставляют сомневаться в том, что учение Праксея было модализмом, так что название "патрипассианство", — насколько оно не предполагает теопасхитства, — точно выражает смысл этого учения.

Праксей думал, что Иисус Христос есть Сын не по божеству, а только по человечеству. Ведь ангел возвестил: "рождаемое Святое наречется Сыном Божиим", но родилась плоть; плоть, следовательно, и будет Сыном Божиим. Таким образом, в одном Лице Христа Праксей различал Отца и Сына, говоря, что Сын есть плоть, т. е. человек, т. е. Иисус, а Отец есть дух, т. е. Бог, т. е. Христос, и обобщение системы Праксея в формуле: "один и тот же есть Отец и Сын" оказывается далеко не точным.

Стоя на точке зрения различия между Отцом и Сыном, Христом и Иисусом, Богом и человеком, Праксей решительно отклонял от себя обвинение в патрипассианстве как теопасхитстве. "Говоря, что Отец умер, мы не произносим хулы на Господа Бога, потому что соединяем с этими словами тот же смысл, какой вы со словами: „умер Сын" — не по божеской природе умер Он, но по человеческой". И если Праксей позволял себе выражение: "если Сын страдает, то Отец состраждет Ему", то, после такого ясного определения смысла слов: "Отец умер", и это выражение следует понимать в том смысле, что страдания человека Иисуса для Христа-Отца были безразличны, не были тем, чем были бы страдания всякого другого человека, не соединенного ипостасно с Отцом.

Разногласие этих слов с предыдущими ясно; но если допустить, что или те, или другие выражают мысль Праксея неточно, то это именно предшествующие: там Праксей говорит отвлеченно, здесь он возвращается в области конкретных понятий; те выражения отрывочны, ничем не связаны между собою, здесь мы имеем цельное, связанное воззрение. Поэтому последним данным нужно приписать больше веса и модализм учения Праксея признать сомнительным.

Действительно модалистический монархианизм высказывается в учении Поэта.

Единый, как Лицо, Бог в различное время является в противоположных модусах, как невидимый и видимый, как нерожденный и рожденный, как Отец и Сын. Основанием этой модификации служит воля Самого Бога. В модусе нерожденного и Отца Бог является от начала до Своего вочеловечения; а когда Он благоволил претерпеть рождение от Девы, то принял модус Сына не по человечеству, а по божеству, "стал Сам Сыном Своим собственным, а не Сыном другого". Во время земной жизни Своей всем видевшим Его Он объявлял Себя Сыном, но от могущих вместить не скрыл и того, что Он — Отец.

Свое завершение модалистический монархианизм нашел в системе Савеллия. Она оставляет за собою все предшествующие опыты и по полноте — Савеллий умел ввести в сферу своих спекуляций и Св. Духа и вполне удержать Троицу откровения — и по изяществу построения.

Общая теоретическая основа системы Савеллия была следующая:

Видимый мир представляет примеры тройственности явления при единстве предмета. Солнце, например, действует на нас то как сферическая форма, то как светящее тело, то как согревающее, однако же это один предмет ($\upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\rho\iota\varsigma$) несмотря на тройственность его действий ($\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\iota\alpha\iota$). Точно так же в одном человеке мы различаем тело, душу и дух. В мире нравственном встречается аналогичное явление: дары различны, но Дух один и тот же. Поэтому, если мы в священном писании и встречаем речь о различных Лицах Божества, то отсюда еще не следует, что эти Лица ипостасны, что каждому из Них соответствует объективный предмет ($\upsilon\lambda\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$). Это значит только то, что единый по ипостаси Бог, единое божественное Существо-Личность, повременно, смотря по требованию мироправления в данный момент, преобразается, переоблачается, принимает на Себя то то, то другое лицо (маску) и ведет соответственный данному лицу разговор. Троица, — говоря языком стоической философии, — есть монада, простирающаяся в триаду для того, чтобы потом снова сократиться в монаду и снова простереться.

Применяя эту теорию к факту, Савеллий говорит таким языком, что его нелегко перевести на церковную терминологию. Он различил в бытии Божиим пять моментов: существование Бога как монады, как Слова, как Отца, как Сына и как Святого Духа.

Монада не есть "Отец" церковной терминологии. Это — Бог Сам в Себе, в абсолютном — если можно так выразиться — сосредоточении в Себе, — Бог только как Ипостась, вне действий и всяких отношений. Монада есть солнце как чистая материя, в отвлечении от формы, света и тепла. Монада не есть $\mu\omicron\delta\upsilon\varsigma$ или $\rho\rho\omicron\sigma\omega\lambda\omicron\nu$.

Исходя из этой абсолютной самозамкнутости, Бог ставит Себя в отношение ко внешнему, начинает говорить, является в модусе Слова, как Бог действующий; как Логос, Бог творит мир. Логос Савеллия опять нетождествен со Словом церковного догмата: Савеллий хочет различать Его от Сына. И в самом деле, отношение Слова к миру имеет настолько общий характер, что приложимо и к

Отцу, и к Сыну, и даже сомнительно, считал ли Савеллий этот модус за *πρωτοπλ*. Отношение Слова к миру есть скорее общая рамка, в которой развивается последующая трилогия божественного домостроительства, и *πρωτοπλ*в собственном смысле, т. е. Отец, Сын и Св. Дух, суть модусы модуса Слова.

Развитие этой трилогии отвечает последовательному ходу истории церкви. Ветхому Завету отвечает первый разговор Бога, или лучше Слова, в лице Отца. Центральный пункт этого периода — синайское законодательство. Новый Завет открывается новым разговором Бога в лице Сына, или вочеловечением. Третий период и третий разговор начинается с сошествия Бога в лице Св. Духа на апостолов.

По теории Савеллия за *ἐκτασις* должно следовать *συστοη*, каждая роль кончается по миновании в ней нужды; поэтому должно прекратиться имя Сына и Духа. *πρωτοπλ* Отца, вероятно, прекратило свое существование с наступлением Нового Завета, вознесение Иисуса Христа на небо было пределом существования лица Сына, *πρωτοπλ* Св. Духа окончит свое существование, лишь только будет достигнута его цель — освящение человечества, приведение его к Богу. После этого должно последовать "сокращение" (*συστολη*) Слова, этого модуса, который неизменно продолжал существовать несмотря на смену лиц Троицы. Для нас, — чтобы нам дать бытие, — истекший от Бога, Логос после нас возвращается к Богу. Но Его возвращение есть возвращение монады к ее первобытному молчанию и единству, равносильному прекращению всякого протяжения и, следовательно, концу существования мира. Что будет затем, неизвестно. Может быть, навсегда замолкнет Бог, а может быть, заговорит снова и создаст другой, новый мир, которого ждет те же конец — замена новым, и так до бесконечности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем краткий итог тому, что уясняла в догмате о Св. Троице христианская литература в дооригеновский период.

Все писатели этого периода говорят, главным образом, о Сыне-Слове Божиим. Акт Его происхождения от Отца они обозначают различными названиями, например, "рождение", "выступление", "изречение", "произнесение", "показание", "послание", "создание" и даже "сотворение".

Никто не отрицал, некоторые (особенно св. Иринея) предполагали, а Тертуллиан прямо высказывал, что Сын рождается *из существа* Отца. Этим не исключалось и то, что Сын рождается *по воле* Отца. Отсюда можно понять, что и вопрос о *принципе* троичного самооткровения Божества не получил твердой постановки: он остался почти вовсе не затронутым.

Все, писавшие сколько-нибудь подробно, утверждают, что рождение Сына не имеет *пространственного* характера.

Не столь единогласно они отвечают на вопрос: *когда* рождается Сын? Правда, все они более или менее ясно приписывают Слову вечное бытие с Отцом; но только с точки зрения св. Ириней поставленный вопрос не имеет смысла. Все другие (за исключением Климента александрийского, который по данному пункту занимает неопределенное положение) более или менее увлечены идеей различия между Λογος ενδίαθετος и Λογος προφορικος, а потому предрасположены на поставленный вопрос отвечать вместе с Тертуллианом: *не от вечности, а непосредственно пред сотворением мира* (ответ Ипполита был бы еще своеобразнее).

В связи с этим учением о двойственном Слове стоят и некоторые другие своеобразные взгляды древних церковных писателей. На вопрос *о цели* рождения Слова они отвечают: Слово рождается для сотворения мира, так что принцип рождения полагается не в отношении Бога к Самому Себе, а в Его отношении к миру. На вопрос *о моменте*, с которого Слово есть Сын Божий, — о том, не обуславливается ли сыновство Слова Его рождением от Отца, одни не дают определенного ответа, другие отвечают утвердительно. Наконец, по вопросу о действительном (ипостасном) различии Слова до Его рождения от Отца данные у рассматриваемых писателей настолько неопределенны, что нужно ограничиться тем отрицательным результатом, что они не говорят ничего такого, что уполномочивало бы решать этот вопрос в отрицательном смысле.

То отношение, по которому Отец, Сын и Св. Дух *не одно, а три*, рассматриваемые писатели обозначают неодинаково точными выражениями; таковы, например, "нечто другое по числу", "число", "порядок", "вид", "предмет", "действительно существующее", "лице". Последнее слово, сделавшееся в посленикейский период техническим, встречается у западных писателей Тертуллиана и Ипполита. Слово "ипостась" в своем точном посленикейском смысле еще ни у кого не употребляется.

Для означения того отношения, по которому Отец, Сын и Св. Дух *не три, а одно*, употребляются различные названия, как, например, "дух", "сила", "власть", "состояние", "расположение", "направление воли", "согласие", "существо". Последнее слово применено к объяснению единства Божества у Тертуллиана и притом в таком отношении к слову "лицо", какое установилось окончательно в посленикейскую эпоху. Другие писатели или не употребляют никаких технических слов для выражения единства или же довольствуются менее точными, которые — строго говоря — дают мысль только о нравственном единении Отца и Сына, указывают на единство Их воли и деятельности.

Обыкновенная формула учения о едином Боге, встречающаяся у рассматриваемых писателей, усваивает это название одному Отцу; при этом предполагается бытие Сына и Св. Духа; но Их конкретное (нумерическое) единство не высказывается с достаточною полнотою. Для раскрытия этого учения более чем другие сделал Тертуллиан.

Сын есть Бог; но, утверждая это, некоторые допускают мысль, которая отзывается субординационизмом существенным и несколько ограничивает божественную природу Сына: именно возможность являться в мире приписывается только Сыну и ни в каком случае не Отцу Станным образом Тертуллиан и доводит эту мысль до высшего развития и дает наиболее решительное выражение равенства Отца и Сына.

О Св. Духе писатели дооригеновского времени говорят вообще мало и в выражениях не всегда отчетливых; но мысль, что Он исходит от Отца *чрез Сына*, уже имеет в Тертуллиане своего представителя.

Таково было состояние учения о Св. Троице в церковной литературе ко времени, в которое начиналась деятельность Оригена. Но не одна только эта литература должна была определять направление писателя того времени: борьба с монархианством в первой четверти III в. далеко не могла считаться оконченной, и писатель, способный живо отзываться на современные ему вопросы церковной жизни, всего естественнее мог поставить своей ближайшей практической задачей именно полемику с монархианами. Это отрицательное явление церковной жизни могло самым благотворным образом воздействовать на богословскую мысль того времени. Монархианство было явление сложной природы: разветвившись в несколько систем, и в то же время стоя в соприкосновении с богословием церковных писателей той эпохи, монархианство открывало возможность довольно разнообразной полемики, совмещало в себе такие элементы, которые способны были вызвать энергическую деятельность богословствующей мысли едва ли не на всех пунктах церковного учения, в которых оно было недостаточно освещено в предшествующий период. Полемист мог посмотреть на монархианство с двух точек зрения: он мог обратить внимание преимущественно на наружную, очевидную сторону этого движения, на его результаты, выразившиеся в ряде богословских систем, несостоятельность которых следовало доказать всеми доступными полемисту средствами; он мог, с другой стороны, рассматривать эти системы как такие воззрения, которые, несмотря на их несогласие с церковным учением, возникли не без влияния последнего в той постановке, которую дали ему церковные писатели. В первом случае полемика получала прямой характер, во втором — косвенный; в первом случае полемист ставил своей задачей — подорвать ту или другую монархианскую доктрину, в последнем — он должен был обратить свое внимание на раскрытие положительного церковного учения, уяснить в нем те пункты, которые монархианство — так сказать — подчеркнуло самым фактом своего существования. С одной стороны, недостаточно отчетливое представление ипостасного различия в Божестве, с другой стороны, элементы субординационизма, не совсем ясное выражение существенного единства Отца и Сына и неполнота самой формулы учения о едином Боге, — вот те пункты, на которые могло опереться монархианство, которые составляли его сильную сторону как тогда, когда оно становилось под их защиту, так даже и тогда, когда оно отрицало их. Выяснить их, восполнить в научном богословии то, чего в нем недоставало, устранить то, что в нем было лишнего, и таким образом подорвать

наиболее здоровые корни монархианства — такова должна была быть задача полемистов второго направления.

Во всяком случае, полемика должна была внести более или менее богатые вклады и в догматическое богословие. И при прямом и при косвенном направлении она не могла не привести к более полному раскрытию одного пункта в богословии — учения об ипостасном различии Отца и Сына. Этого требовало самое существо дела. Обе фракции монархианства имели одно общее слабое место: они исходили из предположения, что кроме одного Лица единого Бога от вечности не было и нет второго божественного Лица; как ни далеко расходились динамисты и модалисты в своих воззрениях на Лице Иисуса Христа, но о Боге в Его предвечном, довременном бытии они мыслили одинаково. Поэтому доказать, что с Богом от вечности существует второе Лицо, значило лишить построения монархиан их основы. Этот прием был вполне целесообразен, уместен в борьбе со всякою монархианскою системою. На подробное раскрытие учения об ипостасном различии Отца и Сына вызывал и другой не менее важный практический интерес. Борьбу с монархианами нужно было вести не с целью только их обличения, но и потому, что она представляла лучшее охранительное средство по отношению к тем, которые оставались верными церковному учению. Ряды монархиан, без сомнения, в весьма значительной степени пополнялись бессознательными элементами — такими последователями, которые приставали к этому движению потому, что не видели в новом учении никакой заметной разности сравнительно с тем, в котором они были воспитаны: монархиане не думали выделяться из церкви; они хотели оставаться ее членами. Весьма важно было поэтому уяснить различие между учением церковным и монархианским; а это всего легче было сделать именно на том пункте, где это различие переходило в диаметрально противоположность; именно учение об ипостасном различии в Божестве должно было стать знаменем верных церкви, потому что его каждый мог отличить от монархианских представлений. Не говорим уже о том, что одна крайность естественно вызывает Другую, что, следовательно, церковные писатели, даже и не впадая в односторонность, должны были обратить внимание на тот пункт, с которого возможен был переход в крайность, противоположную монархианству. Словом, раскрытие ипостасного различия в Божестве со времени появления монархианства можно было считать обеспеченным; на твердую постановку этого богословского пункта нельзя смотреть даже как на нечто желательное в каждом полемическом сочинении: она была и логически и психологически необходима.

Но полемика, при таком ее направлении, даже и в том случае, если она не допускает никаких преувеличений и не впадает в Догматическую крайность, не имеет особенно высокой ценности. Такая полемика, в сущности, только разрушает, но не созидает: в самом счастливом случае она давала бы лишь тот результат, что возвращала монархиан к точке их отправления, снова ставила их лицом к лицу со смущающею их дилеммою, представленною притом в более ясном, чем прежде, свете. Более трудная задача полемиста состояла не в том, чтобы разрушить в интеллигентных монархианах их ложное убеждение, но в

том, чтобы успокоить их встревоженную совесть. Для полемиста с более глубоким взглядом на характер монархианства не могло быть тайною, что отрицание ипостасного различия в Божестве не составляет сущности монархианства: это — только средство для достижения высшей цели — твердой постановки учения о едином Боге, а эта цель не менее дорога для церковного богословия, как и для отделившихся от церкви сектантов. Таким образом, подробное раскрытие учения о единстве Божества — вот та высшая задача, которую ставило православному богослову еретическое движение; ее решение было бы высокою заслугою и для борьбы с монархианами и для положительного развития богословской мысли и составляет желательный элемент (*desideratum*) в полемике. Разумеется, это задача более трудная, чем та, которую могли брать на себя заурядные полемисты: нужно было касаться догмата не с той его стороны, по которой он далек от монархианских построений, а с той, которую он с ними соприкасается, и там, где учение церкви и монархианские воззрения, по-видимому, совпадают между собою до тождества, указать различие между первым и последними, не опуская из виду всех тех данных, которыми могла обогатить богословскую мысль полемика в первом, отрицательном направлении. При счастливом разрешении этой высшей задачи, которого можно было ожидать от высокоодаренного богослова, результат полемики был бы другой, отличный от того, который давали обыкновенные полемические приемы: полемика отрицательная побеждала противников, поселяла в них убеждение, что они не решились взятой на себя задачи; полемика с более высоким направлением убеждала монархиан в истине церковного учения, как такого, которое эту задачу решало единственно удовлетворительно, показывала, что их догматические построения не только несостоятельны и ошибочны, но и излишни, не имеют оправдания для своего существования, потому что той дилеммы, которой они вызваны, нет на самом деле.

По-видимому, вне области противомонархианской полемики стоял вопрос о различии *Λογος ενδιαθετος* от *Λογος προφορικος*. Однако же широкое развитие ее могло отразиться и на этом пункте богословия. Отрицательное отношение к этой теории могло входить в интересы даже той полемики, которая стремилась только обособить церковное учение от монархианского: насколько черты ипостасного различия *Λογος ενδιαθετος* от Отца были неясны, настолько эта теория сближала церковное учение с монархианским. Представление о Боге от вечности имеющем в Себе Слово, которое настолько неопределенно как Лицо, что Его можно представлять даже свойством божественной природы, — такое воззрение не имеет значительного различия от монархианского учения о едином Боге. — С другой точки зрения, но к такому же отрицательному отношению к этой теории вела и та полемика, которая ставила своею высшею задачею раскрытие учения о единстве Божиим. Это единство только тогда полно и совершенно, когда Сын мыслится существенно равным Отцу. Вечность, одно из совершенств божественной природы, должно приписать и Сыну, и если Его бытие как Сына, как *Λογος προφορικος*, следует рассматривать как совершеннейшую форму существования, то так Он должен существовать от

вечности. Искусственная связь между этой философской идеей и церковным учением должна была порваться.

Диалектически обосновывая вечное бытие Сына, богослов подходил к вопросу о принципе троичности в Божестве. Церковные писатели, стоявшие на точке зрения различия *Λογος ενδίαθετος* и *Λογος προφορικος*, предрасположены были к двойственному воззрению на этот предмет. Основа бытия Логоса в первом смысле полагалась в *природе* Отца, существование Логоса в последнем смысле ставилось, по-видимому, в зависимость от *воли* Отца. *Λογος ενδίαθετος* существует — в строгом смысле — *для Бога*, *Λογος προφορικος* ставится, по самому началу своего бытия, в отношении в миру, существует — можно сказать — *для мира*. Те же мотивы, которые могли располагать полемиста к отрицательному отношению к этой теории, должны были вести и к более определенной постановке вопроса о принципе троичности. Если Сын должен быть вечен, то Он рождается не для мира: творец всего существующего должен быть довременным, но может и не быть вечным. Если Сын существует не для мира, то, конечно, для Бога. Учение о вечности Слова логически вело к тому, чтобы бытие Его было обосновано на понятии о существе Отца, и если принципом троичности в Боге являлась Его воля, то понятие о ней должно было получить своеобразную постановку, раскрыто с особой точки зрения.

Наконец, совершеннейшая монархианская система, савеллианство, представляет и ту особенность, что здесь учение о Св. Духе получило такую же твердую постановку, как и учение о Сыне. Это могло и полемиста вызывать на аналогический опыт изложения церковного учения.

Таковы те возможности, которые представлялись богословствующей мысли в конце первой четверти III в. Многие из них уже перешли в область осуществившихся фактов. Особенно много в этом отношении сделал Тертуллиан: в своем трактате против Праксея он дал образец весьма содержательной противомонархианской полемики; метод Тертуллиана был вполне правильный; и отрицательная сторона, т. е. учение о Боге троичном, и положительная, т. е. учение о единстве Божества, развиты гармонично и доведены до весьма значительной высоты. Словом, программа Тертуллиана настолько состоятельна, что даже от самого даровитого писателя-полемиста можно желать не чего-нибудь совершенно нового, а лишь более тактического ее выполнения. Можно бы было пожелать, чтобы масса догматического содержания, данная Тертуллианом, облеклась в менее "антигностические" формы, чтобы она подверглась новой обработке с логической стороны, чтобы установлена была связь философского характера между такими сторонами догмата, которые у Тертуллиана даны в виде отдельных положений, едва объединенных между собою его не особенно требовательною логикою. Систематизация более строгая, обоснование, более состоятельное перед судом человеческого мышления, усовершенствование в подробностях — вот тот путь, на котором церковные писатели могли превзойти отца латинской церковной письменности.

УЧЕНИЯ ОРИГЕНА О СВ. ТРОИЦЕ

ВЛИЯНИЯ, ПОД КОТОРЫМИ СЛОЖИЛОСЬ УЧЕНИЕ ОРИГЕНА

Догмат о Св. Троице до Оригена имел свою историю. Как ориентировался в ней Ориген? Что признал он ценным для него данным и что подлежащим пересмотру и новому исследованию?

Различие мнений, из которых каждое прикрывается именем христианского и думает опереться на свидетельство писания, — разногласие не во второстепенных вопросах, а в самых существенных, — приводило Оригена к ясному сознанию настоятельной нужды в руководящем начале, которое он и видит в апостольском предании. Оно составляет непогрешимую границу между областью мнений и областью догмата, в пределах которой никакое колебание невозможно. Вот что содержится в апостольском предании относительно догмата о Св. Троице:

"Един Бог, сотворивший все из ничего... Бог праведный и благой, Отец Господа нашего Иисуса Христа, Бог ветхого и нового завета. Сам пришедший Иисус Христос рожден от Отца прежде всей твари. Он служил Отцу в творении всего (ибо 'все чрез Него произошло') и в последние времена, истощая Себя, воплотился и вочеловечился, будучи Богом, и, вочеловечившись, пребыл тем, чем Он был, — Богом. Св. Дух соединен с Отцом и Сыном честью и достоинством".

Это изложение веры по полноте содержания немногим превосходит древние символы. Сам Ориген замечает, что оно оставляет непредрешенным (по крайней мере ясно) даже вопрос о существовании Божиим, а также вопрос о том, рожден или не рожден Св. Дух. Смысл церковного учения о Св. Троице разъяснялся также отрицательным отношением церкви к различным еретикам, но оно с несомненностью показывало, как не должно учить, но не всегда давало и формулу для положительного выражения содержания догмата. Словом, если в приведенных словах апостольского предания для Оригена заключалось все, что можно сказать о Св. Троице категорически, догматически, — то он должен был начать почти с того же, с чего начинал, например, св. Иустин.

Отношение Оригена к христианской литературе в точности неизвестно, равно как и то, насколько он изучил ее, потому что он не цитирует поименно христианских писателей. Но судя потому, что он не восполнил данными христианской письменности даже такого пробела в предании, как вопрос о существовании Божиим (который для св. Иринея, например, не был даже и вопросом), можно заключить, что в ней Ориген видел только опыты, вполне законные, но не нормы разъяснения апостольского предания, что ее результаты были только пособием, но не рядом данных, ограничивающих очень широкое поле свободного исследования, — область, в которой Ориген признавал за собою

нравственное право высказывать свои предположения, не опасаясь стать чрез это противником церковного учения.

Вопрос, насколько деятельным фактором при образовании доктрины Оригена было его полемическое отношение к монархианам, едва ли может быть решен категорически. Обыкновенно это влияние представляют настолько значительным, что из него объясняют некоторые слабые пункты учения Оригена. Так уже неизвестный апологет Оригена, доказывая, что учение последнего о Троице было вполне православно, те места, которые не совсем мирились с этою тенденциею, понимал как сильные, односторонние выражения, направленные против савеллиан. Что Ориген мог в полемическом увлечении допустить некоторые неосмотрительные выражения, этого оспаривать нельзя, но трудно и доказать фактическими данными, что именно в этом увлечении, а не в чем другом, лежит основание известных воззрений Оригена. Он, — сколько известно, — не писал специальных полемических трактатов против монархиан. Несомненно, что он имел в виду монархианские мнения и что против них направлены некоторые места в его сочинениях, но ни одно из этих мест не содержит в себе ничего такого, чего было бы нельзя объяснить как вывод из других положений Оригена, не имеющих полемического характера.

С большею уверенностью можно говорить о влиянии философии на систему Оригена. "Он был знаком со всеми значительными философскими системами". Самым местом своей первоначальной деятельности он был поставлен в близкое отношение к александрийской философии. Филон, Климент александрийский и Аммоний Сакк были проводниками влияния этого рода. И некоторые места в учении Оригена показывают, что эти влияния не прошли бесследно: и отдельные выражения, и комбинация мыслей, и постановка вопросов носят ясные следы заимствования из философских систем.

Церковное предание наметило в учении о Троице только основные пункты. Для свободного исследования осталась очень широкая область, но тем затруднительнее было положение писателя, предоставленного своим силам, при высоте и непостижимости исследуемого предмета. Как же сам Ориген смотрел на свое положение? Какое значение он придавал результатам своих изысканий?

Одно место в книге "О началах" дает, по-видимому, основание думать, что свои положения относительно догмата о Троице Ориген считает совершенно твердыми и несомненными. Но все, кроме этого места, заставляет думать, что Ориген ценил скромнее свои посильные опыты: тон, в котором он высказывает свои мнения, всего менее можно назвать догматическим. Часто он ставит только вопросы или обращает на какой-нибудь пункт внимание читателя. Во внешних особенностях речи Оригена слышится голос мыслителя, который больше испытывает, чем решает, который касается высоких тайн богословия, но с полным сознанием ограниченности сил своих. И те места, где Ориген говорит о Троице, в этом отношении не составляют исключения. Все это дает право и вышеупомянутое место понимать в том смысле, что свои воззрения в области догмата о Троице Ориген признавал лишь относительно твердыми в сравнении с теми сторонами своего учения, где он уже не мог опираться на ясные

свидетельства писания и поставлен был в необходимость решать вопросы только на основании своих соображений.

Вероятно, этот скромный тон Оригена и его обыкновенный прием — возбуждать вопросы и оставлять их без прямого ответа, сопоставлять различные, хотя и вовсе не противоположные мнения, подали некоторым защитникам Оригена мысль различать в его сочинениях те пункты, где он говорит догматически от тех, где он только предлагает свои исследования и смотреть на эти последние как на опыт диалектического развития мыслей своих противников. Такой взгляд на сочинение Оригена предлагает св. Афанасий Великий. Но воспользоваться этим авторитетным указанием нет возможности: дошедшие до нас сочинения Оригена не представляют ясных следов различия между положительным учением Оригена и его диалектическими опытами.

Остается интересный вопрос о тех задачах, которые ставил себе Ориген в своих догматических исследованиях. В том сочинении "О началах" Ориген задается мыслью о систематическом построении богословия, хочет разъяснить содержание основных элементов догматики, какие даны в церковном предании, доказать их логически или свидетельствами св. писания, восполнить замечаемые пробелы и создать одно стройное, органическое целое. Можно думать, что ту же самую цель Ориген ставил себе и в отношении к частному пункту его богословской системы, учению о Св. Троице. В таком случае воспроизвести это учение в той форме, какую оно приняло в мысли Оригена, значит почти то же, что изложить этот отдел систематически. Это вызывает вопрос об источниках для изучения доктрины Оригена.

<...>

БОГ-ОТЕЦ

Учение о Боге вообще в системе Оригена составляет необходимую часть его учения о Троице: Бог и Отец в воззрении Оригена тождественны, и потому учение о Боге есть, в сущности, учение о первом Лице Св. Троицы, и в этом отделе догматики Оригена положено основание всего учения о Троице в его светлых и темных сторонах.

Для богословской системы, до известной степени умозрительной, имеет важное значение исходная точка, основной признак в понятии о Боге, данный прежде других и определяющий их внутреннее отношение между собою. Ориген решительно нигде не делает такого анализа понятия о Божестве, который привел бы к такому центральному признаку. Есть места, где таким признаком является, по-видимому, определение Бога как сущего; но в трактате о Боге в сочинении "О началах" с характером первоначальности представляется более простое понятие о Боге как начале. Этому определению следует отдать преимущество уже потому, что оно встречается в сочинении наиболее

стематическом и притом стоит в прямом отношении к важному, основному вопросу о существовании Божиим. Примем понятие начала за исходный пункт в изложении учения Оригена.

Определение Бога в Самом Себе как начала имеет тот смысл, что Бог есть первое мыслимое и существующее, или — по энергичному выражению Оригена — "Бог — поистине из ничего". Этим предreshается вопрос о существовании Его. Определение Бога как начала постулирует к безусловной простоте существования Его. Если Бог есть нечто сложное, то Он может делиться на части; но тогда уже нельзя будет сказать, что Он — начало, что Он — из ничего: Он будет состоять из простейших частиц, и каждая из них будет первоначальное Бога, будет Его началом. Понятие простоты может быть выражено и в другой форме. Бог не может быть частью: часть достигает своей цели, закончена лишь в целом, а сама по себе несовершенна. А более глубокое рассмотрение вопроса покажет, что Бог, собственно, не может быть и целым: целое состоит из частей, а каждая из них в отдельности не равна целому; между тем в существовании безусловно простом не должно быть никакого неравенства. Следовательно, Бог должен быть мыслим как нераздельный в высшей степени, чем неделимость части, и как единый в более строгом смысле, чем единство целого: Бог есть абсолютная монада, совершеннейшее единство (энада). Понятно, в каком смысле должен быть решен вопрос о существовании Божиим: здесь, — как думал Ориген в первый период своей деятельности, — предстоит выбор между двумя альтернативами: Бог есть или материальное тело или бестелесен. Но материальное тело, — будь это даже самая тончайшая материя, — как пространственно протяженное, не может быть неделимым и несложным; следовательно, Бог по существу Своему бестелесен. До сих пор в решении вопроса о существовании Божиим Ориген не выступает из той колеи, которая проложена еще языческой философией; Плотин рассуждал точно так же; Климент александрийский высказал много сродного. Но на данном пункте Ориген расходится с тем направлением, которому следовал Плотин. В словах: "Бог бестелесен" заключается у Оригена больше, чем простое отрицание материальности: в них дано положительное и весьма содержательное понятие о Боге: как бестелесный, Он может быть только духом, существом интеллектуальным, абсолютным умом. Для Оригена эти определения имеют конкретный смысл: Бог есть дух, т. е. существо, действительно мыслящее и самосознающее, что весьма близко отвечает современному понятию "личный дух". Тех затруднений, которые заставили Плотина отрицать мышление в едином, Ориген или не признавал или не признавал и благодаря этому составил понятие о Боге, значительно отличающееся от неоплатонического учения о едином.

На таком определении существования Божия Ориген в ранних своих сочинениях и останавливался; но впоследствии он пришел к мысли, что при решении этого вопроса возможна третья альтернатива; дилемма развилась в трилемму, радикально изменяющую самую постановку вопроса: Ориген задавал себе вопрос уже не о том только, материален ли Бог по существу Своему или бестелесен, — он спрашивал: можно ли вообще говорить о существовании Божиим? Бог не выше ли всякого существования? В позднейших своих трудах Ориген заметно

склоняется к этой третьей альтернативе, к мысли, что Бог выше существа и ума. В этом случае Ориген руководится не опасением только, что с понятием "существо" (οὐσία) некоторые, может быть, соединяют представление о чем-то телесном, но, главным образом, желанием — остаться верным определению Бога как монады-эна-ды, которое ставило Его вне ряда других существ. Приписать Богу существо значило бы подвести Его под одну категорию с другими, включить Его как часть в высшее логическое целое. Отрицание Оригена направляется, таким образом, не против понятия о существе, а против идеи участия в существе. "И в существе Бог не имеет участия: ибо скорее Ему причастны другие, чем Он причастен чему-нибудь. И Спаситель наш *не участвует* в правде, но *есть* правда, и Ему, как правде, причастны праведные. Вообще вопрос о существе, особенно же о существе в собственном смысле, т. е. существе нематериальном и неизменном, — есть вопрос сложный и трудный. Нелегко решить, выше ли существа по достоинству и силе Бог, подающий существо тем, которым Он подает его чрез Слово, а также и самому слову, или и Сам Он — существо, хотя по природе невидим и бестелесен. Нужно также исследовать и то, не следует ли называть существом существ, идею идей и началом Единородного, а Отца Его и Бога считать выше всего этого" [[с. Cels. 6, 64 р. 681; 1396. Богу не только несвойственны такие состояния, как гнев или сон, Бог не только не имеет ни формы, ни цвета...]].

Таким образом, в позднейший период своей деятельности Ориген приходит к определению существа Божия настолько утонченному, что можно опасаться, как бы оно не представило серьезного препятствия для правильной постановки учения о Св. Троице. Можно ценить в этом воззрении тонкость мысли, напоминающую высшего представителя неоплатонической философии; но это сближение с неоплатонизмом в столь важном вопросе составляет далеко не благоприятное предзнаменование для учения о втором Лице, так как философия неоплатоников клонилась вовсе не к признанию равенства второго начала с первым, а к противоположной цели.

Понятие "существо" в древности слабо разграничивалось от понятия "бытия". Плотин, один из самых последовательных мыслителей древности, представлял и "существо" и "сущее" под некоторыми общими признаками и смешивал то и другое. И для Оригена это не были строго отдельные между собою понятия, переход от "существа" к "бытию" Божиему мог совершиться незаметно. — По Своему бытию Бог есть Сущий (ο ὢν), т. е., как начало непроизшедшее, никому не обязанное бытием своим, только один Бог истинно существует, обладает бытием и жизнью в собственном смысле. "Нет другого (non est), кроме Тебя. Только Ты один существуешь (es), — Ты, кому ни от кого не дано то, что Ты существуешь. Ибо все мы, т. е. вся тварь, не существовали, пока не были созданы... И так как некогда нас не было, то лишь в неточном смысле можно сказать о нас, что мы существуем... Но один Бог есть: Он всегда имел то, что Он есть, и не получил начала Своему существованию". Наконец и Сам Бог никогда не сказал бы, что ο ὢν есть Его имя, если бы в ряду тварей что-нибудь могло называться сущим. "Но Он знал, что существует Он один, а твари от Него получили бытие".

Столь же характерным Ориген признает и выражение: "Я живу, говорит Господь". В этих словах должно заключаться что-то преимущественное. "Жить в собственном смысле, может быть, свойственно только одному Богу. И смотри, не потому ли и апостол сказал о Боге: 'единый, имеющий бессмертие', что помыслил о безмерном превосходстве жизни Божией и понял достойно Бога слова: 'Я живу, говорит Господь', так как никто из живущих, кроме Бога, не имеет жизни совершенно непреложной и неизменной".

Таким образом, и о бытии Божиим Ориген дает очень высокое понятие. Но и здесь есть элемент, который мог неблагоприятно отразиться на учении о Троице: в определении понятия "Сущий" Ориген вводит представление о Боге как начале признак самобытности (*Aseitait*), противопоставляя Сущему, или — точнее — Самосущему, все, *cui quod est datum est*. Конечно, при этом имеется в виду только тварь, но логическое определение противоположного Сущему таково, что под эту формулу можно подвести и не тварь только. Во всяком случае это учение о Боге как Сущем таково, что учение Оригена о втором Лице как Сущем должно было составить одну или из самых блестящих или из слабых страниц его богословия.

Понятие о Боге как Сущем имеет своим двойником определение Его уже с нравственной стороны. Бог есть Сущий, следовательно, Он благ, потому что благий тождествен с Сущим. Это последнее положение Оригена указывает не на факт простого случайного совпадения двух хотя бы несравнимых признаков в одном объеме, не на факт тождества Лица благого и Сущего, но на внутреннее тождество самих признаков бытия и благодати: это — два названия одного и того же свойства, а потому и противоположная мысль: "зло есть небытие" для Оригена тоже справедлива. Итак, в собственном смысле Сущий, Бог в собственном смысле благ; неизменно Сущий, Он и благ неизменно; Он — само благо. Все остальное благо только в каком-нибудь отношении, и это отношение должно быть обозначено дополнением: Бог благ просто; всякое дополнение излишне. Во всем остальном благодать есть только состояние, факт внешний и преходящий: в Боге благодать тождественна с бытием и существом Его: Он благ субстанциально, а потому непреложно. Интенсивность, глубина благодати в Боге так беспредельно велика, что все Его действия "дышат благодатью". „Он истинно благ и — я уверен — все творит как благо. Ибо я убежден, что Божие "Я умерщвляю" не менее дышит благодатью, чем "и оживляю", и Божие "Я поражаю" не менее благо, чем "и Я исцеляю".

Это возвышенное учение о благодати Божией в своих подробностях напоминает учение неоплатоников, несмотря на различие в основной точке зрения. Самая связь между понятиями "благий" и "Сущий", несмотря на христианский характер ее обоснования у Оригена, была, несомненно, отголоском платонизма, а в этой философии то ст/о-воу стало специальным термином для означения первоначала; поэтому сближение с философией на этом пункте могло известным образом отразиться на учении о Св. Троице, и только энергичное усилие и самостоятельное направление мысли могло освободить богослова от давления этой готовой философской формы воззрения, логическая

состоятельность которой доказывалась, по-видимому, ее многовековым существованием и которая, однако, была непригодна для христианской догматики.

Монада, Сущий и благой — основные признаки в понятии о Боге. К ним различным образом примыкают и другие определения. Понятие о Боге как о начале предполагает Его самодостаточность. Определение существа Божия как единого и простого ведет к понятию о Боге как неизменяемом, вечном и непространственном. Полнота божественной жизни предполагает собою всеблаженство Божие.

Понятие о вечности и непространственности Божества Ориген раскрывал особенно часто и довел их до высокой степени совершенства.

В понятии о вечности содержится отношение Бога (отрицательное) к категории времени. Как начало всего, Бог естественно не имеет начала Своего бытия; как существо безусловно простое, Он не имеет конца бытия, будет существовать всегда. Таков простой смысл понятия о вечности бытия Божия. Понимаемая в этом смысле, вечность отрицает только то, что бытие Божие ограничивается известным периодом времени. Но категория времени не в этом только ограниченном смысле, но безусловно неприменима к бытию Божию. Для Бога нет времени. Поэтому даже сказать, что Он был *всегда*, значит употребить неточное выражение, потому что в самом слове "всегда" есть уже указание на время. Существенное различие между отношением Бога ко времени и отношением человека состоит в том, что для Бога нет смены одной части времени другою, нет, следовательно, того, что составляет непрерывную характеристику времени, единственно понятного для человека. "У Бога — всегда 'сегодня', потому что для Него нет вечера; а я думаю, что у Него нет и утра, но все — если можно так сказать — время, равное по продолжительности с Его безначальной и вечною жизнью, есть для Него (один) сегодняшней день". Такую независимость Бога от закона времени можно объяснить тем, что по самым условиям Своего существа Он не знает в Себе никакой перемены и, как чистейший дух, свободен от всякого замедления в Своих проявлениях; но ставил ли сам Ориген эти пункты своего богословия с учением о вечности Божией, неизвестно.

Непространственность существа Божия выражается также в двух фактах. С одной стороны, Бог не ограничивается местом, но все объемлет Собою, наполняет небо и землю. С другой стороны, в самом всеприсутствии Своем Он стоит вне законов пространства: Он вездесущ не в смысле бесконечного частичного протяжения в пространстве; открываясь где-либо, Он проявляет Себя без всякого пространственного перемещения; везде и всюду Он весь, и всякое пространственное представление о Нем может вести лишь к абсурду [[В comm. in Matth. ser. n. 7 p. 834; 1609. Ориген предлагает сторонникам вещественного воззрения на Бога объяснить с точки зрения пространственных отношений следующие слова (Пс. 109, 1. 5): "Сказал Господь (Иегова) Господу моему: седи *одесную* Меня (следовательно, Иегова представляется по *левую* сторону Господа)... Господь (Иегова) *одесную* Тебя".]].

Самое замечательное приложение понятия о неизменяемости Божией сделано Оригеном в учении об откровении Божества. Из понятия о Боге как неизменяемом Ориген вывел то положение, что Богу всегда присущи все Его свойства и определения в строгом смысле *in actu, in statu quo*; в Нем нет никакого прогресса хотя бы в форме перехода от всегда присущей возможности к ее действительному проявлению. Поэтому, если Богу прилично быть вседержителем, то Он — вседержитель от вечности; если Он определил сотворить мир, то Он сотворил его от вечности. Нечестиво и в то же время нелепо представлять природу Божию недеятельною, т. е. думать, что благодать Божия некогда не благодотворила и всемогущество ничем не обладало. Но Бог не может быть ни Господом, ни вседержителем, коль скоро нет тех, над которыми Он господствует и которыми обладает, и допустить, что прошли века, прежде чем Он создал мир, значит признать в Боге некоторый прогресс, переход от низшего состояния к высшему. Все это доказывает, что невозможно не допустить, что мир безначален и совечен Богу. Таким образом, только в логическом смысле бытие Божие предшествует бытию мира. Но прежде чем быть творцом, Бог должен быть Отцом: чрез Своего Сына Он сотворил мир, чрез Сына Он — вседержитель. Вечное существование мира у Оригена постулирует к вечному бытию Сына. Отсюда, впрочем, еще не следует, что Сын существует только для мира: определение Бога как Отца столько же первоначально и непросто, как и определение Его как творца, а бытие Сына имеет в существе Божиим основания, по крайней мере, столь же глубокие, как и бытие мира.

РОЖДЕНИЕ СЫНА

Акт, вследствие которого Бог есть Отец и Сын имеет бытие, есть рождение. Что такое рождение Сына по своей сущности, это должно остаться тайною для человеческой мысли. Это — акт настолько достойный Бога и настолько исключительный, что ни мир действительный, ни область человеческого мышления не представляют ничего в строгом смысле аналогичного рождению Сына, и нужно отказаться от попытки постигнуть его *quomodo*. В учении о рождении Сына можно установить лишь несколько твердых пунктов скорее отрицательного, чем положительного характера, и притом касающихся условий этого акта, а не сущности его. Это — собственно, постулаты, следующие из самого понятия о Боге.

Первый из этих пунктов — тот, что рождение Сына не следует представлять совершившимся во времени. Что Сын совечен Отцу, это — простой вывод из понятия о неизменяемости Божией. Рассуждения, аналогичные с теми, путем которых Ориген дошел до мысли о вечности мира, приводят его к заключению, что Бог от вечности должен иметь Сына. Кто допускает, что Бог во времени стал Отцом Своего Сына, тот должен на чем-нибудь обосновать свое мнение. Возможны два предположения: если Бог не был Отцом от вечности, то или

потому, что не мог, или потому, что не хотел родить Сына. Но для всякого очевидно, что и то и другое нелепо и нечестиво. В Боге, как вечно совершенном, нельзя предположить той физической невозможности, которая людям препятствует быть отцами с самого начала их существования; переход от невозможности к возможности был бы прогрессом в Боге, изменением. — "Но Он мог, но не хотел быть Отцом". Но это и сказать непозволительно: иметь Сына достойно высочайших совершенств божественной природы; для Бога благо — быть Отцом такого Сына; притом же и переход от нежелания к хотению был бы тоже изменением в Боге. Следовательно, Бог от вечности и может и хочет, как блага, быть Отцом, и для Него нет ни внешней ни внутренней, ни физической ни нравственной причины лишать Себя этого блага и отсрочивать рождение Сына. Сказать, что рождение Сына имеет начало, но довременное, значит не решать вопрос, а делать совершенно бесполезную попытку уклониться от него; потому что после такого ответа мы опять спросим: почему же Бог не был Отцом до этого довременного начала? Единственно верный выход из этих затруднений состоит в признании, что Бог всегда есть Отец Своего едиnorodного Сына, что если и может быть речь о начале Сына, то лишь в смысле причинном, а отнюдь не в хронологическом. Сын рождается в вечном и безначальном "сегодня" жизни Божией, и найти (хронологическое) начало бытия Сына столь же невозможно, как и указать начало этого вечного дня жизни Божией.

Но этой стороной не может ограничиться отрицание временного характера в рождении Сына. Сын относится к Отцу как сияние к свету; а это отношение требует, чтобы мы рождение Сына представляли не как акт, предвечно, но однократно совершившийся и прекратившийся, но как акт вечно продолжающийся. "Не *родил* Отец Сына и перестал рождать, но всегда *рождает* Его. Посмотрим, что есть наш Спаситель. Он — сияние славы, а о сиянии славы нельзя сказать, что оно *рождено* один раз и уже более не *рождается*; но как свет постоянно производит сияние, так рождается сияние славы Божией. Спаситель наш есть Премудрость Божия, а Премудрость есть сияние вечного света. Итак, Спаситель вечно рождается от Отца, и потому говорит: 'прежде всех холмов Он *рождает* Меня', а не '*родил* Меня'". Следовательно, рождение Сына есть акт не только предвечный, но и всегда настоящий, — *generatio* не только *aeterna*, но и *sempiterna*.

Это воззрение, в первый раз ясно высказываемое в христианской литературе, составляет едва ли не самый блестящий пункт в учении Оригена о Троице и по крайней мере одну из самых важных заслуг его в истории богословской мысли. Но в дошедших до нас его сочинениях эта мысль высказывается только однажды, в приведенном выше месте, и притом высказывается случайно. Естественно, что спекулятивное ее основание оказывается далеко не полным. Между тем она имеет за себя не только аналогию между светом и сиянием — с одной стороны — и Отцом и Сыном — с другой, но и основное воззрение Оригена на неизменяемость Божию. Если это определение исключает мысль о том, что Бог *начал* творить, то простая последовательность обязывает отрицать и то, что Бог когда-либо мог *перестать* творить: это последнее не менее, чем и

первое, показывало бы некоторую перемену в бытии Божиим. В отношении к творению, может быть, Ориген не был настолько последователен [[Может быть, Ориген и видел в творении акт вечно продолжающийся, — я как это предполагает, напр., Неандер (II, 302), — но, конечно, он не выразил этого так ясно, чтобы всякое недоразумение было невозможно, — как это видно из самого факта возражения, сделанного Мефодием, что прекращение творения должно, с точки зрения Оригена, произвести изменение в Боге. — Впрочем, о последовательном проведении такого взгляда на неизменяемость Божию во всей догматической системе не может быть и речи; можно говорить лишь о Последовательности, ограничивающейся несколькими пунктами.]]; в таком случае он был только более последователен в учении о рождении Сына; мыслимое как факт совершившийся и прекратившийся, оно разделило бы вечное "сегодня" Отца на периоды так же, как и рождение, представляемое как акт начинающийся.

Такая постановка учения о рождении Сына должна исключать и мысль о различии между *Λογος ενδίαθετος* и *Λογος προφορικος*. Если самое бытие Божие и рождение Сына только логически предшествуют происхождению мира, то не оставалось никакого места для момента, в который *Λογος ενδίαθετος* не был бы и *Λογος προφορικος*. А если мы примем эту теорию в том ее развитии, которого она достигает, например, у Тертуллиана, по воззрению которого только *Λογος προφορικος*; есть Сын Божий: то она приходит в столкновение с учением о неизменяемости Божией, так как различие между Логосом и Сыном предполагает и различное отношение к Нему Бога и Отца.

Пространственное воззрение на рождение Сына исключается уже самой нематериальностью существа Отца. Отрицание этого воззрения проводится так последовательно, что заставляет опасаться, не жертвует ли Ориген полемическим целям весьма существенными интересами догматической истины.

"Бог становится Отцом Сына, пребывая нераздельным, не производя Его (в эманатическом смысле); ибо, если Сын есть эманация (*προβολη*) Отца и рождается от Него так, как рождаются животные, то необходимо должен быть телом как производящий, так и произведенный". Говоря о рождении Сына, следует отрешиться от мысли о чем-нибудь телесном, например, о делении сущности Отца, об уменьшении ее вследствие рождения Сына, о превращении в Сына части существа Отца, — словом, от представления о каком-нибудь состоянии, свойственном материальному предмету. Предположить в бестелесной природе что-нибудь подобное даже в слабой степени есть не только величайшее нечестие, но и крайняя степень безумия.

Стремление оградить учение о рождении Сына от самой тени подобных представлений доводит Оригена до следующего суждения о выражении "рождение из существа":

"Есть люди, которые слова: 'Я исшел от Бога' понимают в смысле: 'Я от Бога рожден', так что, оставаясь последовательными, они должны признать, что Сын

рожден из существа Отца, который как бы уменьшается (в Своем объеме) и с рождением Сына лишается принадлежавшей Ему (Отцу) части существа, из которой образовался Сын, — подобно тому, как это можно представлять о беременных. А затем, по последовательности, им остается назвать Отца и Сына телом и сказать, что Отец разделился. Таково учение людей, которым невидимое и бестелесное естество, т. е. существо в собственном смысле, и во сне не грезилося. Ясно, что они согласятся и Отца поместить в телесном пространстве и допустят, что явление Сына на земле по воплощении есть переход с места на место, а не смена одного состояния другим".

На этом пункте Ориген в первый раз расходится — по крайней мере формально — с церковным учением, и потому приведенное рассуждение требует несколько более подробного рассмотрения.

Ход мыслей в приведенном месте можно передать в такой схеме: Если рождение Сына от Отца то же, что исхождение от Отца, то следует допустить, что Сын родился из существа Отца; что вследствие рождения Сына существо Отца изменилось в количественном отношении, именно уменьшилось на количество, равное существу Сына; что Сам Отец есть материальное тело и, родив Сына, — существо также материальной природы, — подвергся разделению. После этого уже естественно допустить, что пришествие Христа на землю есть передвижение из одной части пространства в другую.

Таким образом, полемика Оригена направлена против людей, склонных к материальному, антропоморфическому образу мыслей; ее цель — показать всю нелепость высказанного ими мнения; логический прием рассуждения — *reductio ad absurdum*; мысль, против которой Ориген полемизирует, — предположение, что выражения: "Я исшел от Бога" и "Я родился от Бога" тождественны по смыслу. Вопрос о термине "рождение из существа" до сих пор остается в стороне и вовсе не составляет темы приведенного места. Но почему же мнение, против которого Ориген вооружается, показалось ему подозрительным относительно чистоты содержащегося в нем смысла? Какой именно пункт в этом воззрении Ориген считает неправильным? Судя по тому, чем он кончает свою аргументацию, нужно думать, что этот пункт есть представление о движении в пространстве, не исключаемое буквальным смыслом текста: "Я исшел от Бога"; "исшел", — вот то слово, на которое падает логическое ударение. Следовательно, положение, против которого Ориген вооружается, можно формулировать так: Сын, родившись из Отца, вышел из Него, пространственно переместился. Грубый эманатизм слышится Оригену в речи сторонников этого мнения даже и тогда, когда они пользуются библейскими выражениями; он подозревает, что этими выражениями они прикрывают затаенную мысль, может быть и для них самих не вполне ясную, которая, однако, должна непременно выступить наружу, если только они захотят диалектическим путем определить отношение высказанного ими мнения к ряду мыслей, однородных с ним. Такова задача рассуждений Оригена. Какое же место в процессе этой полемики занимает мысль о рождении из существа? Входит ли она в полемику только как непосредственно данная в самом

оспариваемом положении составная часть его? Так же ли безразлична для Оригена, для успеха его полемики, формула: "Сын рожден из существа Божия", как и выражение: "Сын рожден от Бога"? Положение: "Сын рожден из сущности Отца" введено самим Оригеном в состав его аргументации; он сам выбрал и подчеркнул его. Это положение — первый член в том *crescendo* следствий, которое завершается таким абсурдом, как мысль, что Бог есть материальное и потому делимое тело. Этот абсурд составляет цель, к которой направляется аргументация Оригена. Заменяя положение: "Сын родился от Бога" другой формулой: "Сын родился из существа Отца", Ориген думает, что он стоит одним шагом ближе к своей цели; что нелепая мысль о делении сущности в последнем выражении просвечивает яснее, чем в первом; что ее присутствие в словах "рождение из существа" уже достаточно очевидно для того, чтобы поставить их в ряд абсурдов.

Этим определяется отношение самого Оригена к учению о рождении из существа. Вне всякого сомнения, он отвергает его в таком смысле, которого не соединяет с ним православное богословие; следовательно, Ориген расходится с церковным учением, — насколько позволяет судить об этом данное место, — только по форме, а не по содержанию. Но было бы слишком смело утверждать, что *сам*. Ориген ничего не имеет не только против *идеи* рождения из существа, но и против ее *формулы*, и отрицает последнюю только ввиду тех следствий, которые *неправильно* извлекали из нее *другие*, именно люди с известным образом мыслей. Напротив, более вероятно, что и сам Ориген полагал, что очищенное от всякой примеси антропоморфических представлений учение о рождении Сына из сущности Отца будет лишено всякого доступного мысли содержания, и поэтому считал нужным полемизировать не против неправильных выводов только, но и против самого выражения "рождение из существа". В противном случае, если правильно первое представление об отношении Оригена к этой формуле, в рассматриваемом месте мы имели бы пример странного поведения писателя, который в доказательстве *ad hominem* проходит до того, что, без всяких оговорок, ставит как абсурд выражение, которое сам считает в сущности правильным и по форме и по смыслу. Другой вопрос, как отнесся бы Ориген к этой формуле при православном ее объяснении, которое отклоняет именно те выводы из нее, против которых Он справедливо вооружался. Весьма возможно, что он стал бы на сторону ее защитников. Основанием для этого предположения служит то, что в данном случае взгляд Оригена на учение о рождении из существа страдает весьма заметною односторонностью: он видит в этом учении только попытку объяснить *образ* рождения Сына от Отца, но опускает из виду, что истинное значение этого учения состоит в том, что оно понятным для человеческой мысли образом представляет *следствие* рождения Сына, именно Его теснейшее отношение к Отцу, высочайшее единство с Ним. В первом смысле это учение представляется Оригену лишенным положительного содержания, но во втором, это воззрение имеет в себе такую многосодержательную сторону, что ее не может затмить даже самое грубое антропоморфическое толкование; между тем именно эта сторона и осталась вне круга представлений Оригена, именно с этой

точки зрения он и не попытался осветить и оценить богословское значение формулы: Сын рожден из существа Отца.

Все сказанное до сих пор о рождении Сына уясняет этот божественный акт со стороны его отношения к условиям времени и пространства. Не следует представлять рождение Сына под какой-либо временной или пространственной формой, таков результат рассмотренных пунктов богословия Оригена. В отношении к категории времени суждение Оригена имеет, по крайней мере, положительную форму — Сын от вечности и всегда рождается, и этим отчасти закрывается чисто отрицательное значение результата. Но всего сказанного недостаточно для сколько-нибудь определенного положительного представления этой тайны божественной жизни, для мышления о рождении Сына по самому содержанию этого акта, а не по его отрицательному отношению к внешним условиям. Общая схема для положительного учения о рождении Сына — та, что Он имеет Свое бытие именно от Отца, стоит в причинной зависимости от Него, а не от какого-либо другого начала. Для подробного раскрытия этого учения Ориген должен был указать на какой-либо образ для возможно чистого, одухотворенного представления рождения Сына, определить отношение этого акта к творению по сходству и различию между ними и уяснить, что именно определило Бога быть Отцом.

Чтобы сделать рождение Сына от Отца сколько-нибудь представимым и в то же время устранить из нашего воззрения всякую примесь материально-пространственного, предшествующие писатели указывали, как на аналогичный образ, на произнесение человеческого слова. Это сравнение далеко не принадлежит к числу обыкновенных у Оригена. Он с особенною любовью останавливается на аналогии, представляемой отношением воли к мысли. "Сын рожден из самой мысли Отца, как хотение от мысли. Ибо неделима божественная природа нерожденного Отца, и потому нельзя думать, что Сын родился чрез уменьшение или разделение существа Отца. Но — назовем ли мы Бога мыслью или сердцем или умом — Он, пребывая чуждым всяких пространственных движений, производя отрасль воли, стал Отцом Слова". "Отрешившись от всякого телесного представления о невидимом и бестелесном, мы говорим, что Слово и Премудрость рождена без всякого телесного страстного состояния, как бы так, например, как хотение происходит из мысли". "Следует остерегаться, чтобы кто-либо не впал в нелепые эманатические представления о делении природы Бога Отца на части. Предположить даже в слабой степени что-либо подобное о бестелесной природе — не только верх нечестия, но крайняя степень неразумия: деление существа бестелесной природы даже совершенно немыслимо. Итак, скорее как хотение происходит от мысли, но не отсекает от нее никакой части и само не отлучается и не отделяется от нее, — под каким-либо подобным этому образом следует представлять и рождение Сына от Отца". Это сравнение верно достигает своей цели — устранить из представления о рождении Сына всякий пространственный оттенок; и пред аналогией отношения слова к мысли это объяснение имеет бесспорное преимущество: слово есть не только известное представление, но и членораздельный звук, произносимый внешними органами,

между тем отношение хотения к мысли представляет этот таинственный акт божественной жизни глубоко внутренним, непосредственным ничем внешним.

Вопрос об отношении рождении Сына к творению в доктрине Оригена принадлежит к числу наиболее важных. Едва ли не все древние писатели, относившиеся неблагоприятно к Оригену, утверждают, что он признает Сына Божия сотворенным. Но постановка этого вопроса у них не имеет высокого достоинства: их точка зрения — чисто формальная; их суждение основано на отдельных выражениях Оригена. Действительно, он называл Сына "созданием" (κτίσμα) "происшедшим" (γενητος) и, по-видимому, ставил Его в порядок тварей (δημιουργηματα). Однако несомненно, что, когда Ориген называет Сына хтющд, то всегда имеет в виду известное выражение Премудрости: "Господь создал Меня (εκτισε με(вм. εκτησατο) началом путей Своих". Смысл этого текста Ориген разъясняет таким образом: "Так как в этой ипостаси Премудрости (уже) заключалась вся возможность и изображение будущей твари и силою предведения было предначертано и распределено все, — и то, что существует в собственном смысле, и то, что относится к первому как принадлежность: то ради этих тварей, которые были как бы начертаны и предызображены в Самой Премудрости, Она чрез Соломона называет Себя созданною в начало путей Божиих, потому что Она содержит и предобразует в Себе Самой начала, формы или виды всей твари". Таким образом, план мироздания, предначертанный в целом и подробностях в Премудрости, мир, потенциально и идеально существующий в Ней, — вот та сторона, по которой Сын называется тварью. Очевидно, такого основания, как наименование Сына κτίσμα, недостаточно, чтобы сказать, что Ориген признает Сына тварью в том смысле, какой это слово получило после арианских споров. Но еще слабее то основание, что Ориген называет Сына γενητος, и другими однородными выражениями. Слово "γενητος" значит, собственно, "происшедший", "имеющий свое бытие от другого", и употребление его корня "γίνομαι" у Оригена доказывает, что оно не только не стояло в противоположности со словом "γεννητος", но даже и не различалось от последнего.

Несравненно серьезнее ставят тот же самый вопрос в новейшей литературе об Оригене. Обращают внимание прежде всего на то, что он признает Сына рожденным по воле Отца. Затем, рассматривая самые основания, которыми Ориген мотивировал вечное существование мира, с одной стороны, и вечное рождение Сына — с другой, находят между ними весьма значительное сходство и полагают, что, оставаясь верным своей точке зрения, Ориген не в состоянии на спекулятивной почве обосновать различие между рождением и творением и даже самое фактическое различие между миром и Сыном, признаваемое Оригеном, есть результат его философской непоследовательности. "Если мы сравним основание вечности мироздания с основанием вечности Логоса-Сына, то окажется, что оно почти тождественно, насколько Бог никогда не может быть без того блага, которое предполагается в Нем самим понятием о Нем; все различие состоит в том только, что в одном случае всемогущество, в другом — премудрость составляет то благо, без которого Бог немислим. Но Ориген сам

говорит, что свойства в Боге сливаются в одно. Поэтому следует спросить: почему же Сын, как вечная объективная Премудрость Божия, и мир, как вечный объект божественного всемогущества, не должны слиться в одно, так чтобы Сын Божий был мыслим, как мир, и мир — как Сын Божий? Ориген решительно отклоняет такую постановку доктрины, но только потому, что для него было готовым твердым данным богословское учение о метафизическом Логосе-Сыне Божиим, Христе". "От понятия о Боге, как абсолютном, или всемогущем, Ориген заключает к совечному бытию мира. Таким же образом заключает он от понятия о Боге как Отце к вечности Сына. Тем, что Бог есть в отношении к миру и к Сыну, — как абсолютный, Он может быть только от вечности; но если перейдем к дальнейшему вопросу: почему же Бог есть как Отец Сына, так и творец мира, то ответ на последнее положение будет гораздо более непосредственным, чем на первое. Если бы Бог не был творцом мира, Он не был бы ни всемогущим, ни всеблагим, следовательно, Он вообще не был бы абсолютным Богом; но почему, не будучи Отцом Сына, Он не был бы вместе с тем и абсолютным Богом, это не выясняется столь же непосредственно из идеи Бога как абсолютного... Мы стоим на том пункте, где учение Оригена о Троице становится в очевидное противоречие с его учением о мире. Возможно ли к вечному бытию мира или даже просто к бытию его заключать из того, что Бог, как абсолютный, должен быть также и абсолютно деятельным, — когда Бог, тоже как абсолютный, есть Отец Сына, и внутреннее стремление божественного существа к откровению себя, к объективированию себя в другом вне себя, уже должно найти исход в вечном и всегда продолжающемся акте рождения Сына? Следовательно, или рождение Сына должно понимать как акт, тождественный с творением мира, или же, — если должно различать и то и другое как отличные божественные акты, и рождение мыслить как акт более имманентный и потому более первоначальный, — в таком случае нет достаточного мотива для сотворения мира. В самом деле, что может определять абсолютного Бога, который есть (уже) Отец Сына, — быть также и творцом мира, или может ли быть Сын Божий чем-либо таким, чем не был бы и мир, коль скоро последний, по самому понятию о нем, может быть только самым адекватным отражением абсолютного совершенства божественного существа, образом Божиим, как и Сын? Словом, невозможно Сына и мир так различить между собою, чтобы они снова и снова не сливались в одно понятие; и так как понятие о мире имеет более непосредственную и конкретную реальность, чем понятие о Сыне, то именно мир и должен стоять в этом имманентном отношении к Богу". Вот те слабые стороны, которые указывает в этом отделе богословия Оригена новейшая богословская литература.

То факт, не подлежащий сомнению, что Ориген называет Сына *рожденным от* (εκ) воли Отца и говорит это, кажется, в таком месте своего сочинения "О началах", где он делает оглавление его содержания и сводит различные библейские выражения о Сыне Божиим. Если это предположение верно, то учение о рождении Сына от воли Отца есть итог всех исследований Оригена об этом предмете в самом систематическом из его произведений и рассматривается как данное в св. писании. То же самое воззрение Ориген высказывает и в другом месте, в специальном отделе того же сочинения. Важное значение этого места

требует несколько более подробного его разбора. Тема всего этого отдела — вопрос о том, в каком смысле Сын называется образом Бога вообще и образом Бога невидимого в частности; цель исследования — показать, что Бог правильно называется Отцом Своего Сына. Ориген спрашивает прежде всего: "какой смысл имеет слово 'образ' в обыкновенном его употреблении"? Образом называют, во-первых, материальный предмет, произведение живописного или скульптурного искусства на дереве или камне. Во-вторых, образом отца называют иногда того сына, черты которого представляют полнейшее сходство с отцом. "В первом смысле — полагаю — можно назвать образом Божиим человека, которого Бог создал по образу и подобию Своему. Во втором смысле название 'образ Божий' приложимо к Сыну уже и потому, что Он есть невидимый образ Бога невидимого, — подобно тому, как образ Адама есть сын его Сиф; ибо написано: 'И родил Адам Сифа по образу своему и по виду своему'. В этом образе дано и единство существа и природы Отца и Сына".

"Ибо если все, что творит Отец, то и Сын творит также, то тем самым, что Сын все творит так же, как Отец, — образ Отца отражается в Сыне, который рожден от Него — как бы некоторое хотение Его, происходящее от мысли".

"И потому я думаю, что должно быть достаточно хотения Отца для осуществления того, чего Он хочет. Ибо, когда Он хочет, Он пользуется не каким-либо другим средством, а только тем, которое представляется советом воли. Таким же, следовательно, образом рождается от Него и ипостась Сына. Это, прежде всего, необходимо должны принять те, которые не признают нерожденным никого, кроме одного Бога-Отца". Ибо следует остерегаться, чтобы кто-либо не впал в столь же нечестивые, сколько и нелепые, представления о делении существа Отца чрез рождение Сына. "Итак, скорее как хотение происходит от мысли, но не отсекает от нее никакой части и само не отлучается от нее и не отделяется, — под каким-либо подобным этому образом следует представлять рождение от Отца Сына. Отец родил Сына, т. е. образ Свой, потому что Сам невидимый по природе Он родил и образ также невидимый. Ибо Сын есть Слово, и потому не следует мыслить в Нем ничего чувственного. Он — Премудрость, а в премудрости нельзя предполагать ничего телесного. Он — истинный свет, который просвещает всякого человека, приходящего в этот мир, но не имеет ничего общего с светом этого солнца". Для нас Он — образ, чрез который мы познаем Отца, так что кто познал Сына, тот вследствие этого познает и Отца, как Сам Сын говорит: "видевший Меня видел и Отца".

Общие черты содержания этого отдела ясны: Сын есть образ Отца как в имманентном смысле, по самому существу Своему, так и в Своем отношении к миру. Бог справедливо называется Отцом Сына, потому что невидимый по природе Он родил и образ невидимый, т. е. как чистейший дух, Он родил и безусловно нематериального Сына и родил Его совершенно духовным образом. Но далеко не легкая задача передать связно все частные пункты этого отдела. Рассматривая его, нетрудно заметить, что он испытал сильные повреждения от руки Руфина. В самом деле, переход от мысли, что образ во втором смысле

ведет к заключению о единстве существа Отца и Сына, к такому доказательству ее, как то, что Сын есть образ Отца в силу того, что Он творит то же, что и Отец, — слишком резок и неестественен; это скорее логический скачок, чем логическая связь между двумя положениями. Равным образом и мысль, что воли Отца достаточно для осуществления Его хотений, является *ex abrupto* и совершенно неожиданно. И едва ли не это именно место Руфин и имел в виду, когда говорил об одном немислимом при нормальном состоянии умственных способностей и потому подозрительном переходе Оригена от учения в смысле единосущия Отца и Сына к рассуждению о том, что Сын есть тварь. А если это предположение верно, то Руфин опустил именно те мысли, которые составляют переход от сравнения отношения Сына к Отцу, с одной стороны, и Сына к Адаму — с другой, к учению о рождении Сына от воли Отца — к той теории, слабые отголоски которой сохранились и в латинском тексте. Таким образом, пункты сходства и различия той и другой формы воззрения значительно затушеваны в латинском тексте, и взгляд Оригена не представлен с тою определенностью, какая желательна.

Можно ответить лишь на некоторые вопросы касательно учения о рождении от воли. Какой общий смысл имеет оно у Оригена? Чтб он им отрицает? Рождение Сына от воли Отца, рассматриваемое как отрицание рождения из существа, допускает, с одной стороны, возможность того вывода, что Сын не есть существо безусловно необходимое: так как принцип бытия Его лежит не в существе, а в свободной воле Отца, то Сын мог и не существовать; бытие Его имеет случайный характер. Но Ориген никак не мог стать на эту точку зрения: по его взгляду свободная воля Божества есть только полное выражение определения Его природы; свобода и необходимость в Боге совпадают между собою, и даже самый мир, с точки зрения Оригена, не есть нечто случайное в строгом смысле. С другой стороны, рождение от воли, как отрицание рождения из существа, тождественно с творением по воле. Это толкование приложимо до известной степени и к учению Оригена. Он высказывается именно за однородность обоих актов: воли Отца достаточно для осуществления того, чего Он хочет, следовательно, и Сын рождается по воле Отца. Далее, несмотря на всю непоследовательность изложения у Оригена в том виде, в каком оно дано у Руфина, можно подметить и то, что учение о рождении от воли Ориген противопоставляет теории о рождении из существа — той, конечно, какую он знает, — эманатической: факт, что для осуществления хотений Бога достаточно самой Его воли, для Оригена служит доказательством, что и для рождения Сына нет необходимости вводить какую-нибудь другую деятельность, какой-либо эманатический процесс. Что Ориген отрицает учением о рождении от воли, ясно; а чрез это в значительной степени выясняется и смысл самого учения: формула "рождение от воли" дорога для Оригена именно тем, что она вызывает представление о процессе совершенно духовном, не содержит в себе никакого оттенка чего-то материального, чувственного; но сама по себе она для Оригена не имеет ценности: он не обнаруживает никакой расположенности поддерживать тезис: "Сын родился от воли Отца и только от воли, а ни в каком случае не от ума и т. п."; напротив, Ориген согласен заменить эту формулу всякою другою, в равной мере выясняющею духовный характер рождения

Сына, — и даже в этом отделе предпочитает ей сравнение, что Сын от Отца, как хотение от мысли, — отнюдь не противопоставляя этого последнего выражения первой. Таким образом, если Ориген и высказывается за однородность рождения Сына и творения мира, то лишь ввиду одинаковой противоположности того и другого акта эманационному процессу; вопрос о сходстве или различии рождения и творения здесь прямо не ставится, и утверждать, что Ориген отрицает специфический характер рождения Сына, мы еще не имеем оснований.

А другие данные у Оригена по этому вопросу позволяют указать на весьма характерные особенности того и другого акта. То конечно, бесспорно, что рождение и творение глубоко различаются между собою по своему *результату*. Сотворен изменяемый мир, рожден неизменяемый Сын; тварь может удостоиться высокого имени "сына Божия", но это будет сын усыновленный, от вне прившедший; напротив, Сын Божий есть Сын по природе, а не по усыновлению. Субстрат всего в собственном смысле сотворенного есть небытие, ничто. Не смотря на то, что мир создан от вечности, он вызван к бытию из небытия, из ничтожества, и самым фактом своей изменяемости тварь доказывает, что она в самый первый момент своего существования прошла чрез эти глубочайшие противоположности бытия и небытия. Неизменяемый по Своей природе Сын, напротив, получил Свое бытие не из ничего; момент небытия не имеет места в Его существовании. Это различие в результате указывает на различие — так сказать — в *процессе* актов творения и рождения, на различие в форме обнаружения божественной воли как творящей и как рождающей. Тварь явилась как бы вне сферы Божества; творческое мановение воли направляется на не-сущее, на это "ничто", внешнее по отношению к Богу. Напротив, Сын имеет Свое бытие не вне Отца; рождение Сына, есть акт в строгом смысле слова имманентный; воля рождающая действует внутри сферы божественной жизни; объект, на, который действует воля рождающая, — не ничто, не вне Божества, а в Нем Самом, или, лучше сказать, при этом нет даже никакого объекта, а сама воля объективируется, ипостасируется, получает бытие в своей особности от Бога, как Его Сын. "Нужно представить себе силу Божию, как основу жизни и деятель — ности Бога (*qua vigel*), — ту вездесущую и вседвлеющую силу, которую Он все содержит и управляет. От всей этой безмерно великой силы (происходит) испарение и — так сказать — самый цвет (*vigor*), который имеет свою собственную ипостась. Хотя он происходит из этой силы как бы хотение из мысли, однако же и само хотение Божие становится силою Божиею. Таким образом является (*efficitur*) другая сила, существующая в своей особности, — некоторое испарение первой и нерожденной силы -Божией, из нее получающее свое бытие и сущность".

В этих словах воззрение Оригена на акт рождения Сына выражено с особенною полнотою и точностью, и потому их можно принять за нормальное изложение взгляда александрийского богослова. Здесь мы встречаемся с тем же воззрением, основные черты которого выяснились уже прежде: сила Божия, от которой рождается Сын, есть та же самая вседвлеющая сила, которую Бог все устрояет. Следовательно, и здесь Ориген высказывается не в смысле

генетического различия творящей и рождающей силы Божией; но черты, в которых она описывается, таковы, что трудно провести отчетливую границу между этой силой и самим существом Божиим: *virtus, qua Deus viget*, — сила, в которой — так сказать — сосредоточена вся духовная энергия, вся жизненность Божества, может только формально различаться от самого существа Отца; если это и не существо Его, то самое целостное, существенное его проявление. Из этой силы рождается, как испарение, Сын, и этот акт представляется в таких подробностях, которые выясняют его глубокое значение во внутренней жизни Божества: в этом акте энергия божественной силы является абсолютно полною — Сын есть испарение *всей, целой* этой силы, столь великой, столь безмерной, — и всецело интенсивной: Сын есть *цвет*, есть *мощь*, *vigor* всей этой силы, *qua Deus viget*. И эта мощь не есть еще внешний осуществившийся факт: она исходит от силы, как хотение от мысли; духовный процесс — так сказать — модифицируется, но это все тот же процесс, совершающийся во внутренней жизни духа. На вопрос, на что направляется эта вседвелеющая сила, в данном месте, очевидно, нет ответа и, по всей вероятности, его и не должно быть. Ориген видимо не бесцельно так часто повторяет, что Сын не от другого какого начала, а именно от Отца: при рождении Сына нет объекта для воздействия божественной силы, так что Сын есть в собственном смысле не произведение божественной силы, а определенный момент ее деятельности.

За такое понимание говорят философские представления об отношении второго начала к первому. У Плотина единое не движется ко вне, но обращается к самому себе, и это обращение, эта деятельность чисто имманентного характера, не направленная ни на какой предмет, и есть сам ум, второе начало. Не менее характерно и другое представление этого философа о рождении ума от единого. Первое начало есть высочайшая и вседвелеющая сила, или потенциальность (*δυναμις*), но не энергия. "Каким же образом, — спрашивает Плотин, — производится энергия, между тем как единое остается тем же самым? Но есть энергия сущности, и есть энергия из сущности каждого (индивидуума). Энергия сущности есть сам индивидуум, взятый в своей актуальности; энергия из сущности с безусловною необходимостью должна быть другою по отношению к самой сущности. Так в огне есть теплота, составляющая интегральную часть самой сущности, и есть теплота, происходящая от той, когда огонь развивает энергию, свойственную его природе, как огня. Так и там: единое вполне сохраняет свой собственный характер, остается неизменно целостным, с присущею ему энергиею; но родившаяся из этой последней энергия, получив ипостась как бы от величайшей силы (*δυναμειως*), развивается (*ἠλθεν*) до бытия и существа: ибо то, единое, было выше существа". Эти слова служат едва ли не самым лучшим комментарием на рассматриваемое место Оригена; сходство тех и другого, во всяком случае, весьма замечательно. Неоплатонический философ и христианский богослов мыслят первое начало как силу с характером возможности (*δυναμις*). Первое начало Плотина обладает энергией существа, которая составляет как бы содержание самого существа и есть самое существо, рассматриваемое со стороны качественных определений его природы; эта энергия, однако, еще удерживает свой потенциальный характер: это — энергия, поскольку самое существо имеет бытие в действительности, а не в возможности

только, но вместе с тем энергия отличная от самого действовани^я; это — $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha\text{--}\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$. Бог у Оригена мыслится как *virtus* ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) qua *Deus viget*, и однако же не *vigor ipse virtutis*. Второе начало у Плотина есть энергия из существа, энергия в строгом смысле, не потенциальная, а действующая. Эта чистая энергия, сама по себе, а не в силу того, что воздействует на какую-либо сущность, — становится ипостасью, получает бытие и существо. Равным образом у Оригена Сын рассматривается как *vigor virtutis*, — выражение, заключающее в себе признак энергии. Эта мощь существует как ипостась, сама становится другою силой, т. е. тем же в отношении реальности бытия, чем мыслится и Отец. Сравнивая это воззрение с учением Плотина, можно понять и то, что Ориген не затрудняется отрицать рождение Сына из существа, мыслить Его скорее как деятельность Отца, и тем не менее приписывать Сыну ипостась, реальное бытие для себя. Логическое затруднение — представить ипостазирующуюся деятельность т. е. мыслить ипостась как бы развивающуюся из такого первичного момента, который сам в себе представляется только процессом, которому мышление не в состоянии приписать ипо-стасного характера, — такое затруднение не существовало для мыслителя того времени, даже для такого последовательного, как Плотин.

Особенно важно значение приведенного места из Плотина в том отношении, что оно весьма выпукло ставит на вид момент энергии, действовани^я, характеризующий второе начало. Это воззрение проходит и в христианской литературе древнего периода. В учении, что Сын рождается от Отца, чтобы создать мир, чтобы быть энергией, — можно видеть обычное проявление этого общего воззрения. Взгляд Климента на Логос как на силу Отца имеет, вероятно, тот же смысл. Наконец, учение Савеллия, что Бог как монада не деятелен и только в Логосе начинает действовать, представляет отголосок того же воззрения уже утрированного. В большей части сравнений, употребляемых Оригеном для пояснения отношения между Отцом и Сыном, можно проследить тот же взгляд, и, видимо, не без намерения Ориген почти постоянно уподобляет Отца уму, мысли, а Сына — воле, хотению. Нетрудно заметить, что сравнение Отца с солнцем или светом, а Сына — с сиянием вполне отвечает такому представлению. Наконец, и вывод из этого сравнения, представляющий одну из самых замечательных попыток Оригена — доказать вечное бытие Сына, — допускает объяснение с этой точки зрения. "Бог есть свет. Сын — сияние вечного света. Следовательно, как свет никогда не мог быть без сияния, так и Отец немислим без Сына, который есть образ ипостаси Его, Слово и Премудрость. Возможно ли поэтому сказать, что некогда не было Сына? Ведь это значит не что иное, как сказать, что некогда не было истины, не было премудрости, не было жизни, между тем как во всем этом совершенно мыслится существо Бога Отца; это — неотъемлемые определения существа Его, и в них выражается полнота божества". Эта аргументация не вполне понятна, если не предполагать, что такие определения Божества, как премудрость, истина, жизнь, присущи Отцу как *virtus qua viget*, как необходимо предполагаемая энергия существа Его; но так как эта энергия должна действовать, эта сила, *virtus*, должна произвести из себя чистую энергию, *vigor*; то должен от вечности существовать и Сын: премудрость, истина, жизнь, мыслимые в своей

актуальности, тождественны с ипостасью Сына. Как премудрый и личный дух, Бог не может не мыслить; но это мышление, т. е. представления Отца, есть уже ипостасная Премудрость, т. е. Сын.

Это воззрение на Сына как на деятельность силы Божией, ее актуальное обнаружение, составляет ясную черту различия и в обоснованиях бытия Сына и мира у Оригена. Несмотря на сродство мотивов того и другого порядка в их основании, они разнятся между собою по смыслу. В том и другом случае Ориген исходит из того предположения, что каждое определение существа Божия должно быть вечно присуще ему и не потенциально но актуально. Но когда он говорит, что если бы не было мира, то чрез это подвергалось бы сомнению всемогущество или вседер-жавность Божия, а если бы не было Сына, то этим выражалось бы скрытое отрицание премудрости Божией: то нельзя сказать, что в том и в другом случае Ориген высказывает соображения одного порядка, вращается в круге координированных понятий. Напротив, если бы не было мира, то — по Оригену — Бог не имел бы только объекта для проявления Своего могущества и благодати, но, несмотря на это, самое всемогущество Божие существовало бы уже актуально, как объективировавшееся в Сыне; но если бы не было Сына, то премудрость и истина не только не проявлялись бы, но и не существовали бы актуально. Отсюда ясно, что "Отец" есть действительно более примитивное определение Бога, чем "творец", и если уже рассматривать мир "как адекватнейший рефлекс абсолютного совершенства божеского существа", то не следует так называть Сына. Сын не есть "рефлекс" в собственном смысле: Сын есть луч, прямо исходящий из солнца, мир есть луч только отраженный.

Но вопрос о различии акта рождения от акта творения может иметь еще высшую постановку; можно спросить: дано ли это различие не в результате только и не в процессе, а в самом; *исходном пункте* того и другого акта, определяется ли уже в самом первом мановении воли Отца ее специфический характер, как рождающей или как творящей? Немало мест, где мановение творящей воли Отца рассматривается как Его повеление, обращенное к Сыну, следовательно, рождение от творения различается ясно; но о подобных выражениях, — с точки зрения самого Оригена — нужно сказать, что они более наглядны, чем точны. Для решения вопроса важны поэтому те места, где Ориген старается выразить свою мысль возможно утонченно; а в чтих случаях он восходит только до признания одной вседвеле-юшей воли, или силы Божией, от которой рождается Сын и которою сотворен мир. Подметить специфическое различие акта силы рождающей от акта силы творящей в самом его начале Ориген не мог или не попытался потому ли, что на это и ему не достало спекулятивной силы, или потому, что этого не требовала его точка зрения. В самом деле, по воззрению Оригена, Бог должен иметь не только Сына, но и мир уже потому, что лишь над миром Он мог проявить Свое вседержавное могущество, только в мире мог открыть многие стороны Своей благодати. Но мог ли Бог сотворить мир Сам непосредственно? По всей вероятности, ответ Оригена должен быть отрицательный. Философия той эпохи отправлялась именно от положения, что первое начало не может стоять в непосредственном отношении к миру. Правда, этот взгляд держится на дуалистической основе, но

уже у Плотина он высказан в такой форме, что мог остановить на себе внимание даже самого строгого мониста: согласимся, что нет принципиальной противоположности между Богом и материей, что последняя есть творение первого; но "как из единого многое"? В данном случае свободный голос философа весьма важен: конечно не традиция, не освященное религией верование в посредника между миром и Богом, заставили Плотина ввести в свою философию "ум" как особое, нетождественное с миром начало, и если единое не производит непосредственно мира, то именно потому, что переход от строгого единства ко множеству, ничем не смягченный и не опосредствованный, был непредставим для мыслителя того времени. Ориген тоже обнаруживает сильное расположение к мысли, что все отношения Бога к миру посредствуются Словом, и на этом пункте сближается с философскими представлениями своей эпохи, а главное — разделяет и тот взгляд, что Бог Отец есть единое и безусловно простое даже в том смысле, что в Нем невозможно разнообразие определений. Конечно, Ориген не держался этой точки зрения с последовательностью Плотина; но если эта мысль допущена в богословии Оригена, как и в богословии Климента, то она могла произвести свое действие. С точки зрения этой мысли удовлетворительно объясняется и отсутствие разграничения между силой рождающей и силой творящей. В существе безусловно простом и самая сила должна быть проста и едина, адекватна самой сущности; вместе с тем и действие этой силы должно быть адекватно самому существу, т. е. от единой и простой, но вместе безмерно великой силы Божией должно было произойти не множество отдельных слабых существ, но именно та мощь, в которой сосредоточена вся энергия божественной силы, *visio*, объективировавшаяся в одной совершенной ипостаси Сына. Таким образом, акт силы Бога единого и простого мог быть по преимуществу только волею рождающею; но так как в существе же единого и простого Бога лежит основание и для Его определения как творца, то в рождении должен быть дан и момент творения, воля рождающая должна быть вместе и волею творящею. Как философия разрешала эту задачу, мы видели. Логос Филона в первом моменте есть мысль Божия, во втором — уже самое ее содержание, идеальный мир. *Nous* Плотина есть и первое и единственное порождение единого и вместе первый момент творения, потому что в нем уже дан идеальный мир. Ориген развивает представление, весьма сродное с философиею Филона. "Думаю, что как дом или корабль строится по плану архитектора, так что план и мысль строителя составляют начало дома и корабля: так и все произошло по логическим основам, которые Бог проявил в Премудрости. Сотворивши — так сказать — одушевленную Премудрость, Бог повелел ей по содержащимся в ней типам даровать материи и всему существующему бытие и формы". Но если здесь эти творческие мысли Отца представляются только *содержащимися* в Премудрости, то в других местах они отождествляются с самою *ее ипостасью*, как составные части одного целого, и Сын Божий рассматривается как идеальный мир.

Бытие мира дано в самом факте рождения Сына и в другом, даже более высоком смысле: если всемогущество Божие обуславливает собою необходимость мира, а Сын есть объективировавшееся актуально всемогущество, то повеление Отца

— сотворить мир можно отождествить с самим рождением Сына; потому что Он есть уже действующее всемогущество, и, следовательно, в Нем логическая необходимость сотворения мира возводится до высшей степени ясности. Таким образом, в Сыне объединяется творческий акт с актом рождения; но в Сыне же полагается и различие творения в собственном смысле — творец мира, собственно, есть только Сын, — между тем как в Отце и тот и другой акт разрешается в единство общего понятия божественной деятельности, определяемой самим существом живого Бога.

Итак, существенные моменты в учении Оригена о рождении Сына — следующие:

Мысль, что Ориген смешивает или должен смешивать акт рождения Сына с творением, справедлива лишь отчасти. Действительно, сила, производящая тот и другой акт, по мысли •Оригена, тождественна: это — вседостаточная воля Отца, и первый момент того и другого акта, их импульс, вероятно, представляется Оригену без специфических признаков, их отличающих. Но нельзя утверждать, что Ориген должен бы был, оставаясь последовательным, отождествить мир и Сына; напротив, определения существа Отца таковы, что раскрытие их предполагает бытие и Сына и мира. Еще менее можно допустить, что понятие мира, как более содержательное, должно преобладать над понятием Сына: если в моменте, объединяющем акты рождения и творения, один из них следует признать скрытым, то это именно творение; мир, несомненно, мыслится после Сына и чрез Сына.

Если рождение и творение сливаются в их первом моменте, то различие их в следующий момент в описании процесса божественного действия обнаруживается ясно: Сын и мир стоят в различном отношении к исходному моменту действия и мыслимые как результат его бесспорно различаются между собою.

Сын рождается волею Отца; но так как эта воля неизменно определяется самим существом Отца, то можно утверждать, что принцип бытия Сына лежит в существе Отца и именно в Его определении как живого, следовательно, от вечности деятельного Бога. Вообще учение Оригена о рождении Сына весьма близко к церковному учению о рождении из существа; воззрение Оригена отличается от церковного лишь настолько, насколько он удерживает различие между силою и существом, как ее субстратом. Рождение Сына есть действие силы, адекватной самой сущности Отца; Сын рождается не из существа Отца, но в строгом смысле не есть ни объект, на который воздействует сила Отца, ни произведение этого действия: Сын есть само ипо-стасное действие силы Отца, Его объективирующееся хотение, различаемое от существа Отца. Дилеммы "или из ничего или из существа Отца" теория Оригена — строго говоря — не решает, потому что он создает третий член, который и дает ему возможность, отвергая первый, не становиться и на сторону второго.

[Часть 4]

ОБЩИЕ ЧЕРТЫ ОТНОШЕНИЯ СЫНА К ОТЦУ

Наметим общие черты образа Сына и Его общее отношение к Отцу, по учению Оригена.

Св. писание дает Сыну множество названий, но не все они имеют одинаковое значение: многие из них указывают только на отношение Сына к миру, и даже те, которые характеризуют Его в Самом Себе, именно: Премудрость, Слово, истина и т. п., различаются по своему порядку в своем взаимном отношении; например, Слово есть обнаружение, а истина — содержание Премудрости. Сын Божий и по самым Своим определениям есть альфа и омега, начало и конец. Только Премудрость можно назвать производным, примитивным определением Сына, альфой и началом представлений о Нем. Множественность названий Сына представляется Оригену весьма характерной; отголосок древнего философского учения о различии между $\tau\omicron\ \kappa\upsilon\rho\iota\omega\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \epsilon\nu$ и $\epsilon\nu\ \rho\omicron\lambda\lambda\alpha$, между монадой и $\alpha\rho\chi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma\ \rho\omicron\lambda\upsilon\omega\nu\nu\mu\omicron\varsigma$, христианизованного Климентом, слышится и в системе Оригена. Несмотря на то, что это множество определений Сына до известной степени объединяется в центральном их пункте, — в определении Сына как Премудрости, и несколько не ослабляет реального единства Его как Лица, Он, в воззрении Оригена, является с признаком некоторой множественности в отличие от строгого единства Отца — абсолютной монады. "Бог есть совершенно единое и простое, Спаситель же наш, ради многого, становится многим". "Он стал всем". "Он — множество благ". "Мысленная красота Его разнообразна". В Нем — все божественные совершенства, и каждое из них в человеческом воззрении является в своей особенности. Однако же эта множественность не есть нечто вполне и исключительно субъективное, существующее только в нашем воззрении: в ее основе лежит что-то объективное, потому что только этим и можно объяснить, что в нашем воззрении с признаком множественности мыслится не Отец, но именно Сын. Ориген, может быть, не отказался бы пояснить свое воззрение на отношение между Богом Отцом и Сыном чрез сравнение с отношением простого, естественного света к преломленному в призме. Содержание того и другого света совершенно одинаково, различие между ними — только в форме: та же полнота объективных цветов заключается в первом, что и в последнем, и однако же там это разнообразие бесследно для глаза исчезает в единстве белого цвета, и нужно посредство призмы для того, чтобы этот, видимо, столь простой цвет представил нашему глазу всю сложность своего состава. Как призматическое преломление света открывает таившееся в нем разнообразие цветов, так в Сыне открывается вся полнота совершенств Божества. Премудрость, истина, жизнь — все эти совершенства составляют необходимое определение существа Бога-Отца; без них оно немислимо. Но вместе с тем Отец отличен от премудрости, истины, жизни, и нельзя сказать, что премудрость или истина есть Бог-Отец. Эти определения присущи Ему, но как бы в скрытом состоянии, как долженствующее; а как существующие актуально, как факт, эти

определения существа Отца, премудрость, истина, жизнь, тождественны с Сыном.

На этом пункте различие Отца и Сына как *εν* и *πολλα* совпадает с Их различием как *δυναμις* и *ενεργεια*, которое составляет характерную черту представления Оригена об акте рождения Сына. Если Отец есть сила, *virtus*, *δυναμις*; то ее необходимое обнаружение, действие, *vigor*, *ενεργεια*, есть Сын. Если Отец есть мысль, *mens*, то Сын есть воля, хотение, *voluntas*. Отец есть вечный свет и, следовательно, по самой природе Своей должен сиять, и это сияние есть уже не Отец, но Сын. В Сыне вся полнота божества, выразившаяся актуально. Отец потому и является в богословском воззрении как единое и простое, между тем как Сын становится многим, сияет многообразною идеальною красотой, — что в первом полнота божественной природы мыслится как возможное или долженствующее и потому неуловима для человеческого представления, между тем как в Сыне она является не "принципиально", не в своей "чистой идеальности" только, но как действие, *πραγμα*. Отец есть в строгом смысле Бог сокровенный, но вместе с тем Бог живой и потому необходимо долженствующий открыться; Сын есть Его полное внутреннее самооткровение и вместе первое начало откровения внешнего. Сын — и только Он один — вмещает в Себе сияние всей славы Отца. Сын есть Сама Премудрость, Само Слово, сама сущая истина, сама жизнь, сама правда, сама святость; но именно потому, что красота Его разнообразна, и Он объективно существует как Премудрость, как Слово, как правда, т. е. с характером некоторой мысленной сложности, — Он и есть Бог откровения по преимуществу: в Своей множественности Он доступнее частичному познанию конечных существ; при этой множественности представляется более понятным Его многостороннее, божественно-разнообразное воздействие на мир ограниченных тварей, Его бесконечная применимость к их в различное время различным потребностям и различным степеням восприимчивости их то к истине, то к правде, то к жизни, то к разуму.

Но, определяя Сына такими отвлеченными понятиями, как Премудрость, истина и т. д., Ориген заботливо отклоняет подозрение, что и Сам Сын есть просто абстрактное понятие качества или состояния. "Пусть никто не думает, что, называя Сына Премудростью, мы хотим сказать, что Он есть нечто несубстанциальное, что под Ним мы разумеем не живое премудрое существо, а что-то такое, что делает премудрыми тех, которые усво-яют его умом своим. Сын Божий, Премудрость Божия, существует субстанциально, есть ипостась". Премудрость есть система божественных представлений о всем. Но не следует думать, что Премудрость Бога и Отца всех существует только как сумма Его представлений, только как явление без субстрата, аналогичное с человеческим мышлением. Нет, правильное воззрение на Премудрость Божию составит себе тот, кто в состоянии представить бестелесную сущность разнообразных мыслей Божиих, обнимающих идеальные основы всего существующего, — сущность живую и как бы одушевленную. Характерно здесь различие в приемах, какими пользуются для образования представления о Премудрости Божией Тертуллиан и Ориген. Излагая учение о вечном существовании в Боге Его Премудрости,

Тертуллиан в душевной жизни человека находит явление, настолько аналогичное этой тайне отношения божественных Лиц между Собою, что считает возможным не только уяснить этим психическим явлением непостижимый факт в божественной жизни, но и доказывать, что этот факт, несомненно, существует (правда, действительность ипостасного различия Бога от Его Премудрости Тертуллиан в данном случае представлял, по меньшей мере, смутно). Превосходивший Тертуллиана спекулятивною силою Ориген ясно понимал те трудности, какие этот догмат представляет для человеческого мышления, — и потому вместо неудовлетворительной аналогии и еще менее возможного доказательства ставит только требование, дает только анализ задачи, какую представляет этот догмат уму человека, и ничего похожего на ее решение. Там, где Тертуллиан замечал разительное сходство, Ориген усматривает существенное различие. Разум, или слово, — явление, опытно известное каждому человеку; но общего между человеческим логосом и Логосом Божиим, может быть, одно только название. Человеческий разум сам по себе, отдельно от человека, который им обладает, — не имеет реального бытия; тогда как Слово Божие имеет то непостижимое, дивное преимущество, что Оно реально существует Само по Себе, в Своей особности от Отца, как самостоятельное конкретное существо. Оно — ипостась в том же смысле, в каком и Отец. Ясно поэтому, что на отношение между человеческим "я" и разумом нельзя указывать как на аналогию имманентного отношения триединого Бога: первое поясняет божественную тайну лишь отрицательно, самим различием своим определяя направление, в котором мысль человека должна сделать усилие, чтобы правильно представить содержание догмата. Итак, Сын есть одушевленная Премудрость Божия, мыслимая с ясными признаками личной духовной жизни, сознающая Себя и отличающая от Отца, — Слово Отца, с Ним беседующее, — ипостасная воля Отца, при самом тождестве Своего хотения с Его хотением различающаяся от Него.

Таково общее представление Оригена об отношении Сына к Отцу. Но как коротко выразить смысл этого воззрения? Этот вопрос ставит нас перед самым критическим моментом во всем богословии Оригена. Сын есть ипостась, самостоятельно существующая и отличная от Отца, — ипостась, совмещающая в Себе все божественные совершенства Отца, бытие которой необходимо предполагается самим существом Отца, — вот высочайшие пункты воззрения Оригена на Слово, и однако же почва, на которой мы стоим, не перестает быть шаткою.

Учение о Сыне Божиим как ипостаси и вообще о Троице как о трех ипостасях составляет, конечно, заслугу Оригена в богословии. Еще впервые в истории встречается выражение "три ипостаси" — выражение настолько точное, что оно признано формулою догмата о Св. Троице в заключительный момент его истории. Но вопрос о мере заслуги Оригена зависит от того, в каком отношении слово "ипостась" стоит в его системе к слову "существо". Нет сомнения, он "не сливал" Троицы, и с этой стороны его учение совершенно чисто; но так ли искусно он "соединял", как и различал, сопровождается ли это учение столь же полно и ясно развитым учением о единстве существа трех Лиц?

Равным образом и другие пункты учения Оригена не настолько определены, чтобы можно было не колеблясь сказать, что окончательный вывод из них может быть в смысле равенства и отнюдь не в смысле подчинения Сына Отцу. Поэтому Ориген мог стать и непосредственным предшественником "отца православия", великого Афанасия, и — только замечательным субординационистом.

Оба эти основные вопросы в системе Оригена разрешаются в один общий вопрос об отношении его воззрения к учению о единосущии. Это учение имеет две стороны, не в одинаковой мере непостижимые для человеческой мысли. Первая, учение о единосущии в тесном смысле, т. е. о реальном единстве духовной сущности в трех действительных, самосознающих Лицах, — непредставима для человеческой мысли безусловно; вторая, учение о равенстве Их по божеству, есть необходимый вывод из первой и, как такой, понятна для мысли. Вопрос об отношении богословствования Оригена к первой из этих сторон, по самому существу дела, должен иметь несколько формальную постановку: он сводится к определению взаимного отношения терминов $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ и $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ в системе Оригена, чем предрешается и формальное отношение его к учению о единосущии. Вопрос об отношении учения Оригена ко второй стороне этого догмата допускает более реальную постановку: здесь должно выясниться самое содержание воззрения Оригена в его основном тоне и частных обнаружениях.

ВОПРОС О ЕДИНОСУЩИИ И РАВЕНСТВЕ СЫНА С ОТЦОМ

Отношение между словами $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ и $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ в богословии фиксировалось в IV в. Оно очень отчетливо указано Василием Великим. " $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ имеет такое же отношение к $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, как общее к индивидуальному, например "животное" к "известному (такому-то) человеку". Каждый из нас причастен бытию по общей форме существа и вместе с тем есть такой-то или такой-то по своим личным особенностям". Как $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, каждый из нас есть или Петр, или Андрей, или Иоанн и т. д., но по существу, $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$, он — человек. "Поэтому мы исповедуем одно существо в Божестве, не приписывая различной формы бытия, — и различные ипостаси, чтобы иметь неслитное и ясное понятие об Отце, Сыне и Св. Духе"). Таким образом, отношение существа и ипостаси уяснено в доступной человеческому пониманию сфере родов и индивидуумов и перенесено на понятие о Св. Троице. Эта простейшая форма отношения между $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ и $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ сделалась общим достоянием богословов позднейшего времени.

Но такое отношение установлено не на филологических основаниях, и потому в предшествующее время употребление того и другого из этих слов подвергалось

значительным колебаниям. В самом деле, по своей этимологии слово *υλοστασις* не только не стоит в точно определенном отношении к слову *ουσια*, но оказывается даже несколько двусмысленным. Оно происходит от слов *υλο* и *ιστημι*, и коренное значение его — насколько не имеется в виду особенность его окончания — то же, что и в слове "*υλοκειμενον*", "стоящее под чем-нибудь", "субстрат", "субстанция". Следовательно, оно должно бы означать *gen substantivam*, нечто само в себе и для себя существующее, в противоположность не только тому, что реально, как факт, не существует, т. е. только представляемому, мыслимому, но и тому, что реально существует, но только в другом, как его качество или состояние, т. е. явлению. Но, с другой стороны, глагол *υφιστημι* получил значение, сходное до безразличия с глаголом "*υπαρχω*", "быть", "существовать", и производное от первого "*υλοστασις*", указывая на существующее вообще, становится противоположным только понятию несуществующего, воображаемого, а не действительного явления. Например, цвет предмета есть только его признак, свойство; но коль скоро этот цвет — не галлюцинация, а действительное, нормальное ощущение, то мыслимый как объективно данное в предмете, а не как наше субъективное представление, он имеет ипостась, он — *ενυλοστατος*. Кроме того, по своему суффиксу слово *υλοστασις* указывает не на предмет, а на процесс, и значит скорее "существование (как факт)", чем "существо" или "нечто существующее". — Равным образом и в этимологии слова *ουσια* нет ничего определяющего его отношение (по объему) к слову *<οτβοταο* I д или к понятиям общего и частного. *Ουσια* есть то, что действительно существует, "существо", "сущность"; и если в слове *υλοστασις*, преобладает момент бытия (*existentia*), то в слове *ουσια* выступает на первый план момент сущности (*essentia*). Далее этого этимология не ведет. Точнее смысл слова *ουσια* определяло воззрение писателя на "существо". Сторонники платоновой философии считали "существом" общее; частное, по их мнению, настолько может быть названо существом, насколько оно причастно общему. Напротив, для последователей Аристотеля *ουσια* в собственном смысле есть только неделимое, подлежащее в безусловном смысле, что не может относиться ни к чему другому ни как сказуемое, ни как признак. Употребление слова *ουσια* в греческой литературе до IV в. вообще подвержено было колебаниям, и его различие от слова *υλοστασις* вне церковной письменности посленикейского периода было неуловимо даже для современников. Таково было состояние вопроса в эпоху Оригена. Вступает ли он на тот путь, которым пошли великие богословы IV в., или, напротив, его сочинения представляют отражение тех колебаний, той неопределенности, какими отличается предшествующая эпоха?

Есть данные, из которых, по-видимому, следует заключить, что *ουσια* и *υλοστασις* употребляются у Оригена в том смысле, какой им придан в посленикейский период. Так, *ουσια* в смысле материи есть, по мнению авторитетов, на которые Ориген ссылается, — первовещество, бескачественный субстрат качественных материальных предметов, неизменяемый, несмотря на все перемены в последних. Применяя понятие *ουσια* к психической стороне человека, Ориген понимает под этим словом чисто родовые признаки, т. е. такие

деятельности души, как память или рассудок, которые во всех людях однородны, не смотря даже на патологические отклонения от нормы, так что все люди и по душе, как и по телу, единосущны. Равным образом Ориген признает единосущными всех сотворенных духов, как добрых, так и злых. В свою очередь, слово *υποστασις* (правда, точнее определенное прилагательным *ιδιαι*) в одном месте приписывается человеку как личности, одаренной самосознанием, как условием нравственной вменяемости. Каждая душа имеет свою собственную ипостась и поставлена на свою собственную, а не чужую ответственность (*λογω*), и нельзя сказать, чтобы одна душа терпела наказание за грехи другой. Так же можно понимать отношение объемов понятий *ουσια* и *υποστασις* и в следующем месте: "Пусть стоики думают, что все обратится в огонь: но мы не допускаем мысли, что может разрешиться в огонь бестелесное существо, будет ли то душа человека или ипостась ангелов, престолов, господств, начальств или властей". Если только выбор слов в этом месте не случайный, то понятие *ουσια* шире по объему, чем *υποστασις*, так что они стоят между собою в отношении если не общего к индивидуальному, то рода к виду. Наконец, *υποστασις* весьма ясно противопоставляется слову *φυσις*, как частное общему. Бог сотворил разумные ипостаси из одной и той же природы, подобно тому, как горшечник делает из одной и той же глины различные сосуды с различным назначением.

Но считать такое отношение твердо установившимся, думать, что Ориген проводит его последовательно, было бы ошибочно. В том же самом сочинении, где он называет сотворенных духов "разумными ипостасями", он — без всякого заметного оттенка различия в смысле — называет их и "разумными существами". "Бог сотворил определенное число разумных существ". В другом месте о человеческой природе Ориген говорит следующее: "Преимущественная сторона нашего существа (буквально: преимущественная ипостась) — в том, что по образу создавшего, а та, на которую повлияла вина (Адама), — в том, что создано из праха земного. И если мы, как бы забыв о высшей стороне существа нашего (буквально: высшем существе), подчинимся тому, что создано из праха, то и высшее в нас примет образ взятого из земли"). Здесь как *Λογος ενδιαιτητος*, так и *Λογος προφορικος*, характеризуют уже не целого человека, а лишь одну сторону существа его, и эта сторона вовсе не составляет чего-либо отличающего одного человека от другого: она обща всем людям, характеризует человека *in rode*, а не как отдельную личность. "Ипостась" и "существо" являются здесь вполне равнозначными, взаимно заменимыми понятиями. И там, где Ориген занимается определением слова *ουσις*, понимаемого в смысле существа нематериального, — где, следовательно, он имел особое побуждение быть точным в выборе выражений, "существо" называется "бестелесною ипостасью" 2). Но особенно характерен в этом отношении язык Оригена в области христологии: одну из сторон во Христе, Его божество или человечество, Ориген — без малейшего логического повода для такого различия — называет то "природою" (*φυσις*), то "существом" (*ουσια*), то "ипостасью".

Таково употребление слов οὐσία и ὑπόστασις у Оригена вне догмата о Св. Троице. Определить точно смысл и взаимное отношение их в применении к этому догмату тем труднее, что здесь догматические выражения Оригена встречаются не в форме готовых данных, а как неизвестное, которое нужно еще восстановить по противоположности тем терминам, в которых он излагает учение монархиан. Отрицательное отношение к нему самого Оригена определяет, конечно, только направление, в каком следует искать то, что он признает за истину, но не пункт, до которого — и не далее — следует идти в противоположности монархианам. При этом возможно еще ограничение, которое сделало бы совершенно немислимою попытку восстановить с возможною полнотою сумму положительных догматических выражений о Троице: это — предположение, что во всех подобных местах Ориген излагает учение монархиан их собственными словами, которым сам он придал бы другой смысл, если бы употребил их от своего лица. Но это предположение не доказано: ни у Оригена, ни у Ипполита нет никакого указания на то, чтобы монархиане соединяли с такими техническими словами, как οὐσία или ὑπόστασις, не тот смысл, в каком употребляли их другие; поэтому можно считать безразличным, передает ли Ориген воззрения монархиан их словами или своими собственными.

Есть одно место, где Ориген допускает, что Отец и Сын, при реальном различии Их по ипостаси, едино по существу. "Те, которые сливают Отца и Сына, думают, что из сопоставления слов апостола: "Бог воскресил Христа" с словами Спасителя: "Разрушьте храм сей, и Я в три дня *воздвигну* его" следует то заключение, что Сын не различен от Отца по числу, но оба Они — одно не только по существу, но и по подлежащему (ὕποκειμενον), и только по различию представлений о Них, а не по ипостаси называются Отцом и Сыном". Здесь различие между οὐσία и ὑπόστασις-ὕποκειμενον выражено с ясностью, какой только можно пожелать; но это место одиноко в дошедших до нас греческих сочинениях Оригена, признаваемых за подлинные. Противоположного характера данные следующие: "Многие, — говорит Ориген, — желая быть боголюбивыми и опасаясь, как бы не признать двух Богов, впадают вследствие этого в ложные и нечестивые учения: они или отрицают, что особность Сына — другая, чем особность Отца, но исповедуют, что Тот, кому они усвоят название Сына, есть Бог, — или же отрицают божество Сына, но полагают, что Его особность и существо по очертанию другие, чем у Отца". Весь вопрос в данном случае в том, как далеко Ориген идет в своем отрицательном отношении к монархианам последнего класса. Главное заблуждение монархиан динамистов состояло в том, что они отрицали божество Христа; они сближались с церковью в том, что признавали различие Отца и Сына не номинальным только, а реальным; но несомненно, что и в этом пункте воззрение монархиан не совпадало до совершенного тождества с церковным учением: между тем как, по учению церкви, Сын реально различен от Отца по ипостаси, но вместе и реально едино с Ним по существу, динамисты отрицали этот момент единства и признавали Сына различным не только по ипостаси, но и по существу. Таким образом, и в положительной стороне их учения был элемент заблуждения, к

которому можно было относиться отрицательно. Но не видно, чтобы это тонкое различие выдержано было Оригеном: он просто противопоставляет учения модалистов и динамистов как в одной половине истинные, но ложные в другой. Поэтому можно думать, что и сам он полагает, что особность Сына и Его существо по очертанию отличны от особности и существа Отца. Следовательно, οὐσία занимает здесь место ὑποστάσις или ὑλοκεῖμενον. Против этого отождествления могут возражать на том основании, что здесь речь не просто об οὐσία, а об οὐσία (((((((((((((((, и, следовательно, возможно, что только с этим ограничением οὐσία и совпадает с ὑποστάσις, что "существо по очертанию" от "существа" просто не менее различно, чем и ὑποστάσις. Но что Ориген этого ограничения не считал столь существенно необходимым, это видно из другого места, где он ложному мнению, что нет никакого особого существа Св. Духа, по которому Он отличался бы от Отца и Сына, — противопоставляет положительное учение: "Мы же убеждены, что существуют три ипостаси, Отец, Сын и Св. Дух". Нет оснований предполагать, что — с точки зрения Оригена — отношение Св. Духа к Отцу настолько различается от отношения к Нему Сына, что положение, неправильное в применении к Св. Духу, переставало бы быть таким относительно Сына. Следовательно, приведенное место дает основание сказать, что — с точки зрения Оригена — Сын отличен от Отца и как ипостась, и как особое существо. Οὐσία уже не сопровождается здесь ограничивающим его (((((((((((((((; а придавать особенное значение прилагательному "ἰδίᾳ" невозможно уже потому, что, признав "особое существо" за нечто действительно различное от "существа" просто, мы должны были бы полагать столь же существенное различие и между "особою ипостасью" и просто "ипостасью". И Ориген, действительно, не затруднялся называть Сына различным от Отца и по существу без всяких ограничений. "Так как в евангелии Спаситель называется просто светом, а в соборном послании того же ап. Иоанна сказано, что Бог есть свет, то кто-нибудь подумает, что и отсюда следует то заключение, что Отец неразличен по существу от Сына. Но более внимательный, а потому и рассуждающий более здраво, заметит, что свет, являющийся во тьме и ею необъемлемый, не то же, что свет, в котором нет никакой тьмы". Есть мнение, что здесь Ориген, отнюдь не думая отрицать того, что Отец действительно неразличен по существу от Сына, говорит только, что этой истины нельзя доказать простым сопоставлением двух новозаветных текстов. Но справедливее другое объяснение, по которому Ориген имеет цель более серьезную, чем диалектическая борьба с тем, кого нельзя даже назвать и противником: Ориген действительно отрицает мысль, что Отец неразличен по существу от Сына; но эта полемика направлена против монархиан-модалистов, отождествлявших Отца и Сына, следовательно, οὐσία здесь могло бы быть заменено словом ὑποστάσις. В другом месте Ориген говорит следующее: "Сын — как это видно из других мест — различен (εἰσῆρος) от Отца по существу и по подлежащему". Это место можно признать полную антитезою одиноко стоящей тираде, в которой οὐσία отличается от ὑποστάσις-ὑλοκεῖμενον. Если там Ориген допускает, что Сын — едино по существу с Отцом, то здесь он признает Их различие и в этом отношении; и если то место важно потому, что там Ориген специально говорит о Троице, касается вопроса, поставленного монархианами,

между тем как здесь речь идет о другом предмете, то это последнее получает высокое значение потому, что Ориген говорит здесь от своего имени и на этом выражении строит специальную теорию; а ссылка на "другие" места, из которых это различие между Отцом и Сыном ясно, дает право смотреть на это выражение как на итог многих размышлений Оригена.

Вообще οὐσία, υλοκεῖμενον и υλοστάσις в учении Оригена о Св. Троице ценны только по своей противоположности слову εἰρηνοῖα: настаивая на действительности отличия Отца от Сына, Ориген пользуется этими словами без видимого различия и иногда значение одного из них усиливает словом, произведенным от другого. Безразличное отношение к частным оттенкам их смысла замечается так часто, что его следует признать обыкновенным, нормальным явлением, а противоположный случай — одиноким исключением. Можно даже сказать, что так и должно быть. Если мы обратим внимание на различные случаи употребления слова οὐσία, то заметим, что вне догмата о Троице оно имеет объем то широкий, то тесный, означает, например, природу, то всех людей, то отдельного человека, но не найдем случая, где бы это слово указывало на индивидуальное в строгом смысле слова: рассматривается ли каждый человек как существо или все люди мыслятся как единосущные, — и в том и в другом случае имеются в виду такие стороны, хотя бы и в отдельном человеке, которые характеризуют его в роде. Что касается слова υλοστάσις, то в нем преобладает момент "бытия самостоятельного"; υλοστάσις, не есть в строгом смысле ἰδιάζων, оно указывает только на καθ' ἑαυτοῦ υπαρχων, и в этом состоит различие в употреблении слова υλοστάσις у Оригена и у отцов IV в. Те придают слову "ипостась" смысл вполне индивидуальный: каждый человек есть ипостась по тем признакам, которые к нему одному только и приложимы; Петр есть ипостась, потому что он — Симон, сын Ионы, брат Андрея, родом из Вифсаиды и т. д. Между тем, по Оригену, человек имеет ипостась, потому что ему присуще сознание ответственности за свои поступки, потому что в его природе есть и сторона, сохраняющая черты образа Божия, и сторона, поврежденная грехом; сотворенные духи в момент своего сотворения суть уже разумные ипостаси, между тем как — по воззрению Оригена — они отнюдь не должны иметь каких-либо действительно индивидуальных различий между собою: каждый из них в этом отношении tabula rasa. И если мы согласимся, что человек есть ипостась потому, что он — личность, то — с точки зрения отцов IV в. — это значит, что человек имеет определенное индивидуальное *содержание*, отличающее его от всякого другого; между тем как для Оригена человек есть ипостась как личность в *формальном* смысле, как такой, который по самой своей природе должен быть существом конкретным, нетождественным с другими. Ипостась для писателей IV в. есть индивидуум с его содержанием, ипостась для Оригена есть индивидуум просто, отрешенно от его содержания. Противоположного этому взгляда мы у Оригена не встречаем, а такая "ипостась", очевидно, сливается до безразличия с понятием "существа". Таким образом, вопрос о том, как перевести термины Оригена на технический язык писателей IV в., устраняется сам собою: отношение между этими словами, твердо установленное в IV в., так сказать нарушено Оригеном, но при этом ни

один из терминов не остался на своем месте; они сблизилась между собою на одном из средних пунктов. *Ὀυσία*, у Оригена не вполне совпадает с тем же словом писателей IV в., равно как и *υποστάσις*, у Оригена и *υποστάσις* посленикейского периода не покрывают друг друга без остатка; и если в некоторых случаях *Ὀυσία* употребляется, по-видимому, совершенно в смысле посленикейского *υποστάσις*, то мы еще не имеем права утверждать, что эти слова до малейшего оттенка тождественны, так как в слове *Ὀυσία* удобно могут скрываться элементы, которых нет в посленикейском *υποστάσις*.

Во всяком случае, несомненно, что в терминологии Оригена заключалось одно из препятствий к правильному и гармоничному развитию учения о единстве Отца и Сына. Всю сумму терминов, какую располагает богословский язык, Ориген применил к раскрытию одной стороны догмата, — к учению о действительном, не номинальном различии Отца, Сына и Св. Духа: для изложения учения о действительном Их единстве Ориген — можно сказать — не имеет уже ни одного свободного технического слова. Он не мог без противоречия самому себе говорить о единосущии Отца и Сына, а оставаясь верным своему способу выражения, он должен был отнестись к этому учению отрицательно.

Есть, однако, два замечательные свидетельства, которые могли бы поставить вне сомнения, что Ориген учил ясно и положительно о единосущии Отца и Сына.

"Называя Премудрость испарением, св. писание заимствовало этот образ от материального предмета, чтобы дать нам хотя отчасти понять, как рождается Премудрость-Христос. Подобно пару, который выходит из какой-нибудь материальной сущности, и Сам Христос как бы некоторое испарение происходит из силы Самого Бога. Так Премудрость, происходящая от Него, рождается из самого существа Божия. Точно так же по подобию материального излияния Премудрость называется чистейшим излиянием славы Вседержителя. Оба эти уподобления самым очевидным образом показывают общность существа Отца и Сына, потому что излияние представляется единосущным, т. е. одного существа с тем телом, из которого оно изливается или испаряется".

Но это место сохранилось только в латинском переводе апологии Памфила, и неповрежденность его крайне сомнительна. Признать его подлинным можно не иначе, как отказавшись от тех практических начал, которыми руководится критика при решении вопроса о достоверности древних литературных памятников. Известно, что св. Афанасий Великий сделал перечень тех лиц, которые до никейского собора употребляли выражение *ἐκ τῆς οὐσίας* или *ομοούσιος*. В числе этих сторонников никейского собора св. Афанасий поставляет и "трудолюбивого Оригена", и однако же приводит из его сочинений два места, которые можно назвать бледными сравнительно с рассматриваемым. "А что Слово вечно сосуществует Отцу и что Он — не другого существа или ипостаси, но собственного существа Отца, как это говорят и отцы никейского собора, — послушайте, что говорит об этом трудолюбивый Ориген. 'Если Он —

образ Бога невидимого, то образ невидимый, а я осмелился бы прибавить, что так как Он есть и подобие Отца, то не было времени, когда бы Его не было. Ибо когда же Бог, который есть свет, не имел сияния собственной славы, и кто осмелится приписать начало Сыну как такому, кого прежде не было? Когда же не было образа неизреченной ипостаси Отца, не было Слова, которое знает Отца? Пусть же размыслит тот, кто так смело говорит: 'было время, когда не было Сына', что этим он утверждает и то, что некогда не было Премудрости, не было Слова, не было жизни'. А в другом месте Ориген говорит следующее: 'Непозволительно и небезопасно по нашей немощи лишать Бога вечно сосуществующего Ему едиnorodного Слова, той Премудрости, о которой Он радовался: это значило бы думать, что Отец не вечно радуется"'. Ясно, что эти места выставляют Оригена сторонником никейского символа только по его смыслу, и замечательно, что и сам Афанасий Великий не говорит прямо, что Ориген называл Сына единосущным Отцу. Между тем для цели св. Афанасия весьма важно каждое место, где встречается именно слово $\mu\omicron\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, так как ариане в числе доводов против него выставляли и то, что оно не употребляется ни в св. писании, ни у древних отцов; между арианами были даже такие, которые принимали все определения никейского собора, кроме $\mu\omicron\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$. Понятно, как ценно было для Афанасия Великого рассматриваемое место, где Ориген не только называет Сына рождающимся из самого существа Божия и потому единосущным Отцу, но и доказывает, что именно так учит св. писание. Обратить внимание на место столь характерное было тем легче, что оно уже было приведено в апологии Памфила, следовательно, выдвинуто на первый план, выделено из массы других выражений Оригена. Ввиду этих обстоятельств и *argumentum e silentio* против неповрежденности рассматриваемого места приобретает важное значение.

Другое место — схолия на слова: "Дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Св. Духа".

"Слова: 'Дана Мне всякая власть' понимай в отношении к человечеству. Если же хочешь относить их к божеству, то принимай слово 'дана' в смысле 'дарована', предоставлена, свободно вверена мне. Прежде жизнь имела место только в вышних, теперь же и в нижних; поэтому и крестите их дерзновенно во имя Отца, и Сына, и Св. Духа. Один спасающий, одно спасение. Один живой Отец, Сын и Св. Дух. Один — не по слиянию трех, но вследствие единства существа, а три Ипостаси, совершенные во всем и стоящие во взаимном отношении между Собою. По естеству родил Отец, поэтому и родился единосущный. Бог — не тело; следовательно, без истечения и движения, без всего того, что наблюдается в материальных предметах, родил Бог без-телесный. Рождение ипостасно: Сын родился из существа Отца". Это место, конечно, еще выше чем предшествующее: оно не показалось бы слабым и бесцветным в какой угодно догматической системе посленикейского периода. Но оно слишком блестяще, чтобы считать вероятною его подлинность. Если оно действительно принадлежит Оригену, то в столь немногих словах он дал столь содержательное сокращение всех результатов, до ясного сознания которых дошла богословская мысль последующего периода, что эта напряженная

деятельность богословствующих умов, составляющая славу никейской эпохи, представляется странным анахронизмом. Здесь есть все: и учение о строгом единстве трех Лиц, и о трех совершенных Ипостасях, неслитных при единстве существа, и о единосущии Сына и Его рождении из существа Отца. И о таком месте, однако, не вспомнил никто: на него не сослался ни св. Афанасий, ни Руфин в своей полемике с Иеронимом! Словом, подобная схолия возбуждала бы сомнения даже и тогда, когда другие сочинения Оригена не представляли бы ничего противоречащего ей, — ни полемического отношения к учению о рождении из существа, ни безразличия в выборе слов *ουσία* или *υποστάσις*.

С ббльшим основанием можно утверждать, что Ориген и к слову *βασίλειος* относился полемически. Само собою понятно, что о единосущии Отца и Сына не может быть и речи там, где Ориген сомневается, можно ли приписать существо Отцу, и, видимо, склоняется к мысли, что только Сын есть существо существ, а Отец выше самого существа: Сын единосущный Отцу, который не есть *существо*, — *contradictio in adjecto*. Но тот факт, что Ориген мог задаться таким предположением, говорит уже о том, что верование в единосущие Отца и Сына, по меньшей мере, не имело не только важного, управляющего значения, но просто заметного положения в догматической системе Оригена. Если бы он ясно сознавал необходимость исповедовать Сына единосущным Отцу то, конечно, никогда не поставил бы и вопроса о том, существо ли Бог Отец или нет, — вопроса, отрицательное решение которого лишало смысла слово "единосущный".

Это предположение возводится на степень факта одним замечательным местом, которое не содержит в себе буквального отрицания слова "единосущный" и, однако, доказывает, что Ориген относился к нему отрицательно не тогда только, когда поднимался на высоту такой абстракции, что считал неудобным приписывать Богу существо, но и тогда, когда не затруднялся называть Бога и "существом" и "природою".

"Думая уяснить слова: 'Бог есть дух: и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине', Гераклеон говорит: 'Они должны поклоняться достойно поклоняемого, — духовно, не плотски; ибо и сами они, поклоняющиеся по истине, а не по заблуждению, приносящие разумное служение, — *будучи той же самой природы, как и Отец, суть дух*'. Но, — заметим, — разве не крайне нечестиво *называть единосущными нерожденной и всеблаженной природе* тех, которые в духе поклоняются Богу, которых сам же Гераклеон немного выше назвал падшими, говоря, что самарянка, будучи духовной природы, впала в блуд? Но говорящие это не видят, что (по их понятию) духовная природа оказывается восприимчивою к самым противоположным свойствам. Если же *духовная природа, единосущная нерожденной*, не исключает возможности блуда, то из их учения о Боге вытекают следствия столь нечистые, безбожные и нечестивые, что даже и вообразить их рядом с мыслью о Боге небезопасно".

"Мы же веруем и повинuemся Спасителю, который сказал: 'Отец, пославший Меня, больше Меня', — и потому не позволил Себе принять даже названия

'благой', приносимого Ему в собственном, истинном и совершенном смысле, но благодарно отнес его к Отцу, запретив вместе с тем тому, кто желал чрезмерно славить Сына, — мы веруем Ему и говорим, что *Спаситель* и Св. Дух не сравнительно, а *безмерно выше всех происшедших*, но *Отец настолько же или даже* (еще) *более превосходит Сына*, чем и насколько Он и Св. Дух превосходит всех прочих, а не каких-нибудь. Ибо, как ни высока слава превосходящего престолы, господства, начальства, власти и всякое имя, именуемое не только в сем веке, но и в будущем, и сверх того святых ангелов и духов и души праведных, но, однако, превосходя столь многих и столь высоких, — *превосходя существом, достоинством, силою и божественностью* (ибо Он — одушевленное Слово и Премудрость), *Он ни в чем не сравним с Отцом*".

"Ибо Он — образ благодати Его, сияние *не Бога, а славы Его* и вечного света Его, испарение *не Отца, но силы Его*, чистое излияние вседержавной славы Его и чистое зеркало действия Его, — то зеркало, чрез которое Павел и Петр и подобные им видят Бога, как говорит Сам Христос: 'видевший Меня видел Отца, пославшего Меня'".

Смысл этого места настолько ясен, что трудно перетолковать его. Гераклеон полагает, что истинный гностик единосущен Отцу. Ориген поставляет на вид, что эта мысль крайне нечестива, так как и истинный гностик (пневматик) несвободен от падений. Затем начинаются рассуждения об отношении Сына к Отцу и к тварям: Сын безмерно превосходит всех, даже самых высших сотворенных духов, но ни в чем несравним с Отцом. Вся эта речь была бы крайне бесцельна, если бы она не решала поставленного Гераклеоном вопроса о единосущии истинных поклонников с Отцом, т. е. если бы она не содержала той мысли, что *Сын и по самому существу несравним с Отцом, что Отец и по существу выше Сына*. Никакое превосходство Отца над Сыном, понимаемое в другом смысле, не принуждало Гераклеона отказаться от высказанного им мнения, так как он и не думал проводить мысли о совершенном равенстве истинного гностика с Отцом или отрицать превосходство Его над духовными как их причины и, следовательно, мог принять подобные рассуждения Оригена и — остаться при своем мнении. Поэтому смысл этого отдела можно передать так: Гераклеон думает, что гностик единосущен Отцу, тогда как *единосущным Ему нельзя назвать даже Сына*, превосходящего все сотворенное. — Если бы нужны были еще какие-нибудь доказательства того, что это место имеет именно такой смысл, то можно было бы обратить внимание на следующие два пункта:

Определяя, в чем состоит превосходство Сына над высшими сотворенными духами, Ориген указывает прежде всего на то, что Сын выше их *по существу*, затем по достоинству, силе и божественности, но, несмотря на это, Он ни в чем не сравним с Отцом. Странно предполагать, что это "ни в чем" не отрицает первого из только что указанных отношений — существа.

Далее Ориген объясняет, что Сын есть "сияние *не Бога, а славы Его*, испарение *не Отца, но силы Его*". Здесь Бог и Отец противопоставляется Своей славе, Своей силе и другим Своим определениям (благодати, свету, действию) так, как может противопоставляться субстанция своим свойствам, субъект своим предикатам.

Наконец, относительно смысла слова *οἰοῦμαι* в рассматриваемом месте нужно заметить, что оно не допускает толкования его исключительно в смысле *υποστασις* или *υποκειμενον*, как это можно предполагать относительно некоторых противомонархианских мест. Гераклеон отнюдь не думал утверждать личного тождества каждого истинного гностика с Отцом, тождества по числу и по подлежащему; следовательно, слово *ουσια* в данном месте, несомненно, шире по объему, чем посленикейское *υποστασις*, и, отрицая единосущие Сына с Отцом, Ориген берет это слово в смысле, по крайней мере, очень близком к тому, какой оно имеет в никейском символе.

Рассматриваемое место решает и другой основной вопрос в системе Оригена: он отрицает не только единосущие Отца и Сына, но и равенство Их между Собою по божеству, высказывается в смысле решительного субординационизма.

Эту точку зрения или лучше этот способ выражения можно признать за нормальный и постоянный в догматике Оригена. Правда, этот отдел написан под сильным влиянием полемического увлечения, и Ориген не свободен здесь от излишне резкой постановки некоторых положений: но это ограничение касается подробностей формулы, а не ее содержания; свой основной взгляд Ориген высказал здесь верно. Это можно утверждать на том основании, что в целом учении Оригена — вообще говоря — нет пунктов, противоречащих этому взгляду. В самом деле, по вопросу о единосущии Сына Ориген стал бы в противоречие с тем, что он высказал в полемике против Гераклеона, только тогда, когда стал бы утверждать, что Сын единосущен Отцу, или осудил бы тех, которые не называют Сына единосущным Отцу. Но фактических данных с таким содержанием нет вовсе. Единственное выражение в этом роде, теряющееся в массе подтверждающих противоположное воззрение, слабо уже потому, что там Ориген не настаивает на единстве существа Отца и Сына, а только допускает или косвенно предполагает его. Но если бы даже против массы подобных выражений одиноко стояло место из полемики против Гераклеона, то и тогда нелегко было бы решить выбор между первыми и последним, так как нигде в другом месте вопрос о единосущии Сына не поставлен пред Оригеном так прямо. Все же другие свидетельства противоположного характера составляют выводы из других пунктов учения Оригена и потому имеют только субъективную достоверность.

Равным образом от высказанного здесь субординационизма Ориген должен был бы отказаться лишь в том случае, если бы стал учить, что Сын равен Отцу по божеству; но такого выражения в дошедших до нас сочинениях Оригена ни однажды не встречается, напротив, он весьма нередко говорит о том, что Отец выше Сына. Правда, исследователи системы Оригена усматривают в ней два потока мыслей, объяснимые, но не мирящиеся между собою, — и полагают, что тот из них, который направляется в сторону единосущия и равенства Сына с Отцом, должен одержать верх, как более важный в системе Оригена. Таким образом открывается, по-видимому, возможность найти у Оригена выражения, адекватные если не по форме, то по смыслу учению о равенстве Сына с Отцом, следовательно, создать дилемму и неизбежный выбор одного из двух ее

положений. Но из всех подобного рода выражений нельзя выбрать ни одного, которого Ориген не примирил бы с тем, что он высказывает против Гераклеона, не взяв назад ни одного слова из этой последней тирады; даже более: Ориген сам соглашается эти мнимо противоположные направления. Сопоставим его полемические выражения против Гераклеона с тем, что считают их отрицанием.

"Отец настолько же или даже еще более превышает Сына, насколько Он превосходит всех прочих... Высока слава превосходящего престолы и господства... и всякое имя, именуемое не только в сем веке, но и в будущем... Но однако, превосходя столь многих и столь высоких существом, достоинством, силою и божественностью (ибо Он — одушевленное Слово и Премудрость), Он ни в чем не сравним с Отцом".

"Он — Сама Премудрость, Само Слово, сама истина, сама жизнь и начало жизни, сама правда, само освящение. Все, что есть в Боге, есть и в Нем. Сын есть сияние всей славы Отца. Я не думаю, чтобы кто-нибудь, кроме Сына, мог вместить все сияние всей славы Божией".

Никакого противоречия между этими тирадами не видно: в первой из них Ориген не отрицает ни одного слова второй, и все содержание последней не исключает той мысли, что Отец превосходит Сына. Согласие между этими тезисом и антитезисом столь полное, что заключительные слова первого могут служить и основанием второго. "Ибо Он — образ благодати Его и сияние не Отца, но славы Его". Основная точка зрения Оригена — та, что Отец выше всех самых высоких определений Сына: Отец истины, Он больше, нежели истина; Отец Премудрости, Он выше и превосходнее, чем Премудрость; если Сын есть свет истинный, то Отец истинного света, свет, в котором нет никакой тьмы, — выше того, чтобы быть истинным светом; если Сын есть вечная жизнь, то Отец, источник жизни, выше вечной жизни: в Его словах: "Я живу", в Его названии "Бог живой" есть указание на что-то превосходное, что ставит Его выше саможизни. Этой последней мысли принадлежит логическое первенство пред всеми другими: чрез нее прошли все определения Сына, как самые возвышенные, так и несомненно субординационистические, и, следовательно, ни одно из них, как бы ни был высок смысл его, не может стать в противоречие с нею: всегда остается возможность сказать, что Отец выше всех мыслимых определений Сына. А потому невозможно говорить о каких-либо двух противоположных потоках в системе Оригена; и если несомненно, что одни из его выражений о Сыне обнаруживают возвышенный строй воззрения, другие — низший, то все же это не два направляющиеся в противоположные стороны течения, а различные пункты одного общего потока. И так как исходным пунктом его служит несомненно субординационистское представление, что Отец выше Премудрости, выше истины; то общее направление этого потока ясно: развитие богословствования Оригена совершается по наклону субординационизма.

[Часть 5]

СУБОРДИНАЦИОНИЗМ ОРИГЕНА

Выясним основной смысл субординационизма Оригена.

Даже в своей полемике против Гераклеона на вопросы: чем обуславливается безмерное превосходство Отца над Сыном, что делает Их во всех отношениях несравнимыми, Ориген не дает никакого другого ответа, кроме того, что существо Отца есть существо *нерожденное*. Ориген, можно сказать, подчеркивает этот признак в понятии об Отце, как такой, который ставит Его в указанное отношение к Сыну. Таким образом, субординационизм Оригена даже в наиболее резком своем обнаружении покоится на несомненном факте. Но то самое, что этот факт признается всеми, показывает, что субординационизм в действительности обосновывается не на факте, а на своеобразном отношении к нему Оригена.

По поводу слов вероисповедания Евномия: "Отец — один и единый нерожденный и даже само *нерожденное существо*"), Василий В. раскрывает двойственный смысл выражения "нерожденное существо". Иное дело сказать, что существо Божие не рождено — в смысле отрицания противоположного и иное дело утверждать, что существо Божие нерожденно — в том смысле, что понятия "нерожденное" и "существо Божие" взаимно заменимы. В первом случае выражение "существо нерожденное" указывает только на факт, в последнем оно является как бы точным определением существа Божия; но если там это выражение содержит истину, то здесь оно покоится на смешении понятий. Когда речь идет о существе Божием, решается вопрос: что есть Бог, тогда как понятие "нерожденный" отрицает только постановку вопроса: от кого или откуда Бог? Поэтому, когда на вопрос о существе Божием отвечают, что оно нерожденно, то поступают так же нелогично, как если бы кто на вопрос о существе Адама ответил, что он не рожден от мужа и жены, но сотворен рукою Божию. Словом "нерожденный" определяется не существо, а образ существования Отца; а коль скоро это понятие столь мало характерно для самого существа Божия, то оно не может служить основанием для отрицания единосущия рожденного Сына с нерожденным Отцом и тех следствий, которые вытекают из этой мысли. Только в отношении ипостаси Отца "нерожденный" является специфическим признаком и поэтому отрицает ипостасное тождество Отца и Сына.

Но Ориген не дошел до этого строгого различия между существом и ипостасью, и понятие нерожденности для него является вовсе не внешним, а центральным признаком существа, и если не точным определением его по самому его содержанию, то все же весьма характерным и постоянным показателем тех непостижимых для человеческой мысли оттенков, которые вносит в существо Отца факт Его нерожденности. Последствия этой точки зрения ясны: факт нерожденности, составляющий специальное отличие ипостаси Отца, устанавливает понятие о ее безусловной индивидуальности, ее несообщимости никому другому. Коль скоро признается, что факт

нерожденности весьма характерен для самого существа Божия, то и оно становится индивидуальным и несообщимым: как рожденный, Сын, естественно, не может быть нерожденным, следовательно, не может быть и единосущным нерожденному Отцу. Но этого недостаточно. Существо есть мыслимый центр, около которого группируются божеские свойства, и понятие нерожденности, составляющее столь выразительный признак существа Отца, дает особый, индивидуальный характер и этим общим определениям. Поэтому Сын не только иного существа, чем Отец, но и ни в чем, ни в каком отношении несравним с Ним — несравним не только по Своему существу, но и по Своим свойствам. Правда, божественные совершенства Сына дают полное основание признать Его всецелым отражением славы Отца, но это не значит еще, что они совершенно тождественны в Отце и Сыне. Жизнь, благодать, сила, слава — все в Отце носит на себе неизгладимую печать нерожденности, первоначальности, тогда как в Сыне все производно. Или — говоря языком скорее философским, нежели богословским — те же определения существа Божия, которые в Отце мыслятся скорее как долженствующие, в Сыне существуют актуально; что в первом мыслимо как всесодержательное единство, открывается в Сыне во всем многообразии. Таким образом, существенные определения Отца и Сына, при тождестве их по содержанию, различны в том и другом по форме, и эта форма и есть тот элемент, который делает свойства Отца и Сына несравнимыми, который дает Оригену основание представлять так, что Отец премудр, но не есть Премудрость, которая есть Сын, Отец есть источник жизни, но не есть сама жизнь, ипостасно тождественная с Сыном, Отец всемогущ, но это всемогущество актуально существует только в Сыне.

В этом пункте Ориген еще близок к церковному воззрению на отношение Лиц к существу. Каждое из Лиц Св. Троицы, мыслимое в отдельности, есть совершенный Бог; в каждой из Ипостасей существо мыслится вполне и всецело, со всеми божескими определениями. *Ὀυσια* и *ὑποστασις* при этом условии — так сказать — совпадают и покрываются одно другим; "общее" всецело содержится в "частном". Вместе с тем ум, воля и прочие божеские свойства, хотя и тождественные во всех Лицах, как определения существа, а не ипостаси, — имеют индивидуальный характер, поскольку мыслятся как свойства одного определенного Лица. Например, творец мира есть Бог, и в творении проявились общие свойства и однако же различно по различию Ипостасей, — так, что Отец есть причина *первоначальная*, Сын — причина *зидительная* и Св. Дух — причина *совершительная*.

Факт производности всех божественных определений в Сыне и Св. Духе и непроизводности в Отце, т. е. индивидуальный характер общих существенных свойств в каждой Ипостаси, не подвергается сомнению ни Оригеном, ни отцами церкви, но их отношение к этому факту различно. Другие богословы, признавая тождество существа и всех его определений в Отце и Сыне, тем самым допускают возможность такой абстракции, после которой известное божеское свойство, например благодать, может быть мыслимо как совершенно общее всем Лицам, так что человеческий ум не подметит ни одной черты индивидуальности, ни одного оттенка, который указывал бы на то, что эта

благость есть свойство например Сына, а не Отца. Как видно, не так смотрел на эти личные отмены Ориген. Признак нерожденности так тесно внутренне связан с каждым свойством Отца, что абстракция не может идти так далеко; "благость Отца", или "нерожденная благость", — это одна, простая логическая величина, одно понятие, не допускающее дальнейшего анализа, и потому суждение: "это — благость Отца" будет не синтетическим, а чисто аналитическим.

Все это предreshало ответ Оригена на вопрос о равенстве Сына с Отцом. В этом случае богословствующая мысль должна принять одно из двух направлений: можно рассуждать или так:

Сын *рождается* от Отца — Своей причины, и *так как* все, что есть в Отце, есть и в Сыне, то *Он равен Отцу*, — или же так:

Все, что есть в Отце, есть и в Сыне; *но так как* Сын рождается от Отца — Своей причины, то *Отец больше Сына*.

Очевидно не логическое содержание той и другой формулы определяет их вывод и выбор между ними: и в той и другой признается, что Сын имеет все, что есть в Отце; что Отец есть причина Сына; что в этом заключается некоторое преимущество Отца пред Сыном. От чисто субъективного взгляда богослова, от всего строя его мышления, зависело определить значение и взаимное отношение элементов, входящих в состав того или другого выражения. Ориген в вопросе о единосущии придал больше значения различию Отца и Сына, чем Их сходству, — форме, нежели содержанию: та же нерожденность, которая установила для Оригена несравнимость Отца и Сына, должна была решить его выбор в пользу второго из рассматриваемых направлений.

Субординационизм Оригена есть субординационизм ипостасный, но — по особенностям его воззрения — переходящий в существенный. Во всяком случае, это — подчинение весьма тонкое, можно сказать — отрицающее не содержание догмата о единосущии и равенстве Сына с Отцом, а только его форму. Но можно ли сказать, что все различие доктрины Оригена от церковного учения заключается только в этой формальной разности? Что все содержание оригеновского субординационизма исчерпано в словах: Отец потому выше Сына, что Сын есть рожденный, а Отец — нерожденный? Утвердительный ответ был бы слишком поспешен. Несомненно, что таков *основной, первоначальный* смысл этого субординационизма — мягкий, утонченный, с слабым элементом отрицания; действительно, в своем воззрении Ориген *отправляется* от факта нерожденности Отца и рожденности Сына; но этим еще не сказано, что оно *не выходит за пределы этого факта*. К чему Ориген *приходит*, это остается вопросом высокой важности. Понятия "рожденный" и "нерожденный" могли иметь несколько другой смысл в ту эпоху, когда один из последовательнейших мыслителей высказывал как саму собою разумеющуюся мысль, что "рожденное всегда ниже рождающего", и считал ее достаточным оправданием того весьма существенного различия, которое он устанавливал между первым и вторым началом, — различия, с нашей точки зрения

необъяснимого из указанного основания. Этот исторический факт составляет один из весьма сильных поводов — в суждении о системе Оригена не довольствоваться основным, принципиальным смыслом содержащегося в ней субординационизма, а проследить его в его частных обнаружениях. На такое осторожное отношение вызывает и самое существо субординационизма. Когда богослов общий результат своего представления об отношении Отца и Сына выражает в положении: Сын равен Отцу, и оно становится аксиомой, нормой для всех пунктов его учения, то смысл его системы может быть только самый высокий, и отклонения от основного тона — лишь незначительные. Содержание учения о равенстве Отца и Сына отличается такую определенностью, что можно признать, что богослов, принявший его за принцип, сказал все. Но если основной тон системы выражается в учении, что Отец больше Сына, то — как бы ни было высоко основное содержание этого воззрения — богослов, высказавший этот принцип, сказал еще слишком мало: здесь важно не то только, какие мотивы привели богослова к этому воззрению, едва ли не важнее самый факт, что оно стало руководящею аксиомой, наиболее энергично сознаваемым и влиятельным понятием в целой богословской системе. Отдавшись его руководству, постоянно прислушиваясь к его основному тону, богослов всего естественнее мог развить в себе болезненную восприимчивость ко всем, как действительно данным, так и воображаемым оттенкам различия между Отцом и Сыном и притупить отзывчивость на то, в чем выражается Их совершенное единство. Отец больше Сына, но лишь как рождающий Его, как Его начало. Это ограничение — существенно необходимое условие, без которого ограничиваемая мысль не может быть и допущена; но богослов не может всегда выражать свое воззрение на отношение Отца и Сына только в этой общей форме, он должен воплотить свою мысль в ряде частных положений, и здесь наступает весьма опасный момент в богословствовании. Мысль, что Отец больше Сына, стала руководящим началом, а *conditio sine qua* поп ее правильности предполагает ее освещение только с одной точки зрения, которая не во всех частных случаях удобна и применима. Но если — что вполне вероятно — ограничиваемая аксиома создавалась живее, чем ее необходимое ограничение, то в отдельных случаях последнее могло оставаться совершенно в тени, а деятельною оказаться только первая: богослов стоял в постоянной опасности расширить смысл своего принципа, облечь его в такие формы, которые — при первоначальном его понимании — были для него по меньшей мере неудобны. Таким образом, высокое преимущество учения о равенстве Отца и Сына как руководящего начала состоит и в том, что оно создает для богослова — так сказать — ровную горизонтальную плоскость, на которой он может держаться легко при всех видоизменениях своей мысли, всегда оставаясь на высоте своего умозрения. Напротив, мысль, что Отец больше Сына, — если ее основное содержание было определено тонко, — возводила субординациониста на ту же высоту, но ставила его не на плоскогорье, не на вершине возвышенности, но на покатости, так что он оставался в непрерывной борьбе с тяготением к низу, в постоянной опасности спуститься ниже своего первоначального взгляда, и лишь при особенном напряжении мышления мог

держаться на той высоте, на которой так свободно и непоколебимо стоял тот, кто исходил из принципа равенства Отца и Сына.

Следовательно, чтобы судить о смысле учения Оригена о втором Лице Св. Троицы, необходимо рассмотреть частнейшие его пункты, проследить в них обнаружения субординационизма. Тогда будет видно, не темнеет ли это достаточно чистое и тонкое в своем исходе воззрение в своем дальнейшем течении от примеси элементов более грубых, и имеет ли устанавливаемое им превосходство Отца над Сыном оттенков количественного характера.

Рассмотрим учение Оригена о бытии и божестве Сына, Его благодати, совершенствах Его воли и ведения, вопрос о поклонении Отцу и Сыну и некоторые другие менее значительные подробности.

Бытие Сына

Учение о бытии Сына представляло для Оригена особенные затруднения. Здесь всего естественнее должно было отразиться личное различие между Отцом и Сыном. Если Бог Отец есть Самосуший, носящий в Себе Самом всю полноту бытия, во всем определяющий Сам Себя, самодовлеющий, то, по идее равенства Сына с Отцом, все эти определения следует перенести и на Сына. Но в таком случае, необходимо согласить два положения, по-видимому взаимно себя исключающие:

Сын имеет бытие как Самосуший, — и

Сын имеет бытие от Отца.

Эти положения приводятся к соглашению или посредством строгого различения существа от ипостаси или — еще вернее — посредством другого толкования слова "самобытность". Коль скоро оно имеет смысл не столько *бытия от самого себя*, сколько *бытия в самом себе*, — выставляет на первый план не момент независимости от причины, а интенсивность внутреннего содержания самого бытия, название "Самосуший" вполне приложимо к Сыну, потому что "как Отец имеет жизнь *в Самом Себе*, так и Сыну дал иметь жизнь *в Самом Себе*".

Ориген не мог сделать строгого разграничения между *ουσία* и *υπόστασις*, которые он смешивал, и, сколько известно, не воспользовался в полной мере смыслом приведенных слов евангелия. Зависимость Сына по бытию от Отца, не имея противовеса в учении о самобытности Его, поставлена у Оригена довольно резко. Только Отца он называет вседовольным в отличие от Сына. Вечно рождаясь от Отца, Сын вечно получает от Него Свое бытие, как бы пищу. Далее, название "Сущий" Ориген, кажется, относит специально к Отцу, и это довольно понятно: в определение этого имени Ориген ввел признак самобытности. Наконец, Ориген сделал даже попытку отнести исключительно к Отцу слова апостола: "Единый имеющий бессмертие", мотивируя свою мысль тем, что "и Сам Христос не имел бессмертия Отца, ибо за всех вкусил смерть".

Конечно, смерть свойственна человеческой природе Христа; но было бы слишком странно, если бы, приписывая одному Отцу жизнь, безусловно, неизменную, Ориген противопоставлял этой неизменности только естественную изменимость Христа как истинного человека и Его смерть не считал несколько характеристичною и для самого божества Его. Более вероятно, что Ориген предполагал какой-то тончайший оттенок различия между Отцом и Сыном, которое позволяло считать смерть вочеловечившейся жизни менее разительным противоречием, чем то *contradictio in adjecto*, каким была бы смерть Самого Сущего Отца, если бы Он вочеловечился.

В других местах Ориген дает самое возвышенное понятие о бытии Сына, называя Его началом чистой, беспримесной жизни, вечною жизнью, саможизнью; но так как в подобных случаях имеется в виду отношение Слова к другим существам, разумеется, что Сын есть начало жизни *для других*, — то все это недостаточно нейтрализует слабые стороны воззрения в его целом и не восполняет ограничения бытия Сына по отношению к Его самодостаточности.

Божество Сына

Сравнительно с другими пунктами богословия Оригена едва ли не самую громкую известность приобрело его своеобразное воззрение на божество Сына. Этот взгляд высказан Оригеном в одном месте в форме связного целого.

Сближая выражения: "в начале было (ην) Слово" и "было (εγενετο) слово Господне к Иеремии" и т. п. и указав на различие смысла глаголов ην и εγενετο, из которых последний дает мысль о временном посещении, а первый о вечном пребывании Слова у Бога, Ориген замечает, что и самый порядок трех положений, которыми св. Иоанн начинает свое евангелие, — может быть, отвечает внутренней связи самих фактов. Евангелист не поставил предложения ("аксиомы"): "Слово было Бог" прежде предложения: "И Слово было у Бога", но сказано сперва: "И Слово было у Бога", а потом: "И Слово было Бог", для того, чтобы дать понять, что Слово становится Богом (εγενετο) вследствие того, что Оно "у Бога".

"Чрезвычайно осторожно и не без знания греческой точности в выражении Иоанн где воспользовался членами, а где и опустил их. Именно он ставит член 'ο' при слове '(((((' , а при имени 'Θεος' то ставит член, то опускает его для различения. Так он полагает член, когда имя 'Θεος' относится к нерожденному Виновнику всего, а опускает его, когда Богом называется Слово. И как в этих местах различается ο Θεος, и Θεος, так же, быть может, различается ο Λογος и λογος; ибо как сущий над всем Бог — ο Θεος, а не просто Θεος, так источник разума (λογος) в каждом из разумных существ — ο Λογος, тогда как присущий каждому разум нельзя было бы назвать ο Λογος, Словом в собственном смысле, подобно первому". Здесь лежит возможность разрешения того, что смущает многих, желающих быть боголюбивыми, которые, опасаясь впасть в двубожие, впадают в ложные и нечестивые учения, т. е. отрицают или ипостасное различие Сына от Отца, или же божество Сына. "Таким людям следует сказать, что в

таком случае о Θεος есть Самобог, — почему и Спаситель говорит в молитве к Отцу: "да знают Тебя, единого истинного Бога", — все же (остальное), кроме Самобога, обожествляемое причастием божества Его, в более точном смысле следовало бы называть не о Θεος, но Θεοι, и при этом Перворожденный всей твари, — как первый обоже-стившийся чрез существование у Бога, — вне всякого сомнения славнее прочих богов, Бог которых есть о Θεος, по слову писания: „Бог богов, Господь возглаголал и призвал землю", — потому славнее, что Он послужил к тому, что они стали богами, неоскудно почерпнув от Бога к их обожествлению и уделяя им по Своей милости. Итак, истинный Бог — о Θεος, а те, которые образуются по Его подобию, — Θεοι, как образы прототипа. Но в свою очередь, первоначальный, первоотпечатлевшийся образ многих образов есть сущее у Бога Слово, которое, вследствие того, что Оно у Бога, было в начале (и) всегда остается Богом; Оно не было бы тем, что Оно есть, если бы не было у Бога, и не пребыло бы Богом, если не пребыло в непрестанном созерцании глубины Отца".

"Но некоторых, вероятно, оскорбит то, что мы сказали: коль скоро единым истинным Богом признается Отец, а кроме истинного Бога многие становятся богами чрез причастие в Боге; то эти люди опасаются (как бы им не) уравнить славы превосходящего всю тварь с прочими, имеющими название „Бог" (о Θεος). В таком случае к указанному уже нами различию — именно тому, что Бог-Слово служит к обожествлению прочих богов, — нужно прибавить и следующее: разум (λογος), присущий каждому из разумных существ, имеет такое же отношение к сущему в начале у Бога Богу-Слову, какое Бог-Слово к Богу; ибо как Самобог и истинный Бог-Отец относится к образу и образам образа,... так Само Слово к присущему каждому разуму. Ибо оба Они имеют значение источника, Отец — божества, а Сын — разума".

Взаимное отношение Отца и Сына между Собой и Их отношение к другим существам Ориген поясняет такую схему: он для примера делит и область божественного и область разумов на четыре степени и размещает их так:

В порядке божеств:

В порядке разумов:

а) Бог богов.

а) Бог-Слово.

б) Бог-Слово.

б) То же Слово, но ставшее плотью.

с) Просто боги, но действительно причастные божеству.

с) Λογοι, действительно причастные Слову.

д) Так называемые боги, которые в действительности не боги, — не боги боги.

d) Так называемые $\lambda\omicron\upsilon\omicron\iota$, которые в действительности не $\lambda\omicron\upsilon\omicron\iota$.

В мире человеческом этим степеням соответствуют различные классы представителей религии и ведения.

a) Поклоняющиеся Отцу всех.

a) Причастные Слову как Богу (например Осия, Иеремия и др., к которым было Слово Господне).

b) Все поставившие в Спасителе, признающие Его за Отца.

b) Те, которые ничего не знают, кроме Иисуса Христа и притом распятого (большинство считающихся верующими).

c) Звездопоклонники.

c) Приверженцы более возвышенных систем философии.

d) Идолопоклонники (кумиро-поклонники).

d) Отвергающие провидение; утилитаристы и эвдемонисты.

Рассмотрим частные пункты этого классического места в системе Оригена.

Здесь Ориген затрагивает, между прочим, вопрос об отношении троичности Лиц к единству Божества, касается самой основы монархианства. Ориген приступает к делу не как полемист, но как гармонист: не вдаваясь в доказательства действительности ипостасного различия Отца от Сына, предполагая ипостасное бытие Их как данное, Ориген берет на себя только самую трудную часть задачи, хочет "разрешить" то, что так смущало монархиан, указать точку зрения, с которой мирится троичность и единство Божества. Можно было ожидать, что Ориген с особенною полнотою и ясностью изложит учение о единстве если не существа, то божества Отца и Сына: на деле оказывается иное.

Когда эту задачу решал Тертуллиан, он поставил монархиянам на вид факт единосущия Отца, Сына и Св. Духа. "Как будто все Они не будут единым (*unus*) (уже вследствие того одного), что все Они из одного, — вследствие, то есть, единства существа". Единство неточного начала всей Троицы и обусловленное им единство существа всех трех Лиц — вот что решало для Тертуллиана вопрос, поднятый монархианами. Монархия, истинный монотеизм в христианском учении, остается во всей силе, потому что все три Лица — один Бог. Так можно формулировать решение вопроса, предлагаемое Тертуллианом.

Иначе решает эту задачу Ориген. "Им (монархианам) должно сказать, что в таком случае о $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$ есть Самобог, — почему и Спаситель говорит в молитве к Отцу: 'да знают Тебя, единого истинного Бога'; а все остальное, за исключением Самобога, обожествляемое причастием божества Его, следовало бы точнее называть не 'о $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$ ', а ' $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$ '. Не искажая буквального смысла этой тирады, нельзя отрицать весьма серьезного различия этой формулы решения монархианского вопроса от той, которая предложена Тертуллианом. Ориген

ссылается не на факт единства существа, даже не на факт единства неточного начала всего божественного, а на тот факт, что только одно божественное Лицо, одна Ипостась, есть Бог в абсолютном смысле. Когда речь идет о монархии, о едином Боге, то имеют в виду Бога в истинном, собственном смысле, Бога как о Θεός; но так нельзя назвать ни Сына, ни Св. Духа; следовательно, факт Их ипостасного различия от Отца нисколько не противоречит единству Божества. Бог в абсолютном смысле есть только Отец, а Отец, действительно, только один. Решение вопроса Ориге-ном можно поэтому формулировать так: монотеизм в христианском учении остается во всей силе, потому что только одно Лицо в Троице, именно Отец, есть Бог в собственном смысле, есть о Θεός.

Прием Оригена, — как ни кажется на первый взгляд оригинальной эта попытка, — утвердить единство Божества на факте различия божества трех Лиц, — не представляет в сущности ничего самобытного: Ориген идет по пути, проложенному монархианами динамистами. Эти последние, чтобы избавиться от трудного вопроса, составляют такое представление о Сыне, что Он перестает быть для них Богом, оказывается вне сферы божественного в строгом смысле. Ориген, чтобы решить тот же трудный вопрос, вводит в содержание понятия "Бог" несколько лишних признаков и чрез это суживает объем его, — образует такое представление о божестве Отца, что Сын не мыслится в области абсолютно-божественного. Таким образом, метод Оригена в основных чертах тот же, что и у динамистов: он смягчил их приемы, но не изменил их существенно. Оттого и решение вопроса, предлагаемое Оригеном, по форме так близко к учению динамистов: те полагали, что христианство есть монотеизм, потому что оно учит, что есть только одно *божественное* Лицо, один Бог; для Оригена чисто монотеистическое содержание христианства находит свое выражение в учении, что есть только одно *абсолютно божественное* Лицо, один о Θεός. С этой стороны различие между тем и другим воззрением слишком тонко и нерешительно. Что предложенное Оригеном решение вопроса неправильно, что оно даже не имеет никакой ценности, это едва ли нуждается в доказательствах: решать таким образом задачу значит просто обходить ее.

В общем, формально, воззрение Оригена на божество Отца и Сына ошибочно. Рассмотрим частные элементы в содержании этого учения. Какие признаки в божестве того и другого Лица сделали для Оригена возможно такую постановку задачи, что, отрицая воззрение динамистов, он удерживает их точку зрения? Представляет ли учение Оригена совершенно чистое содержание, облеченное в несоответственную форму?

На последний вопрос некоторые отвечают отрицательно и обращают внимание, прежде всего, на то, что Ориген не хочет называть Сына истинным Богом, и полагают, что чрез это Ориген становится явным противником никейского символа веры. Действительно, Ориген не прилагает к Сыну названия αληθινός Θεός; но и в символе "постановлений апостольских" "истинным Богом" называется только Отец. С формальной стороны Ориген прав: он держится выражений, освященных церковным употреблением. Но отсюда же видно и то, что название "истинный Бог" может иметь смысл нетождественный

с тем, в каком оно употребляется в никейском символе. Определить точно все элементы содержания этого термина у Оригена нет возможности: приведенное место — главный, почти единственный источник в этом отношении, между тем данных для этого можно извлечь отсюда очень немного.

Во-первых, если — по Оригену — Сын и не есть "истинный Бог", $\alpha\lambda\eta\theta\iota\nu\omicron\varsigma \Theta\epsilon\omicron\varsigma$, то это не значит, что Он — не "истинно Бог", не есть $\alpha\lambda\eta\theta\omega\varsigma \Theta\epsilon\omicron\varsigma$: даже боги третьей степени для Оригена — $\alpha\lambda\eta\theta\omega\varsigma \Theta\epsilon\omicron\varsigma$.

Во-вторых, Отец потому истинный Бог, что Он — Самобог; Самобог есть о $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$; именем "о $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$ " евангелист называет нерожденного, непроисшедшего виновника всего. Таким образом, последнее звено в этой цепи понятий есть факт нерожденности Отца, первоначальности божества Его.

Здесь и кончается руководящая нить положительных данных для уяснения содержания понятия "истинный Бог". Их, конечно, достаточно для того, чтобы отклонить подозрение, что Ориген прямо противоречит учению никейского символа, но и для того, чтобы категорически утверждать, что содержание воззрения Оригена вполне согласно с учением отцов никейского собора, что, приписывая название "истинный Бог" только Отцу, Ориген не думает сказать ничего другого, кроме того, что Отец есть Бог нерожденный. Этот признак, конечно, один из важнейших моментов в понятии "истинный Бог", это — точка отправления для Оригена; но положительные данные не позволяют утверждать, что этот момент — единственный, что все содержание понятия "истинный Бог" для Оригена без остатка разрешается в понятие "Бог нерожденный" в том тесном смысле, какой соединяет с ним установившаяся, строгая терминология отцов IV в. Тот факт, что "истинный Бог" есть Αυτοθεος стоит как предостережение против подобных уверенных отождествлений. Аналогичные с Αιτβωεος ; образования, как, например, Αυτολογος , Αυτοσοφια , показывают, что под названиями этого рода у Оригена легко может скрываться воззрение, имеющее весьма мало общего с понятием нерожденности в тесном смысле. Сын есть абсолютное Слово, абсолютная Премудрость, уже, конечно, не в том смысле, будто Он есть нерожденное Слово, нерожденная жизнь. Не вдаваясь в подробное разъяснение названий этого порядка, можно обратить внимание на то, что Сын называется *самословом*, *саможизнью*, но при этом предполагается, что Отец не есть ни Слово, ни жизнь, но выше Слова и жизни. Но Сам Отец есть Бог, и потому Сын не называется *Самобогом*. Из этого видно, что к Сыну в абсолютном смысле прилагаются те божественные определения, которые не приписываются Отцу: Сын — абсолютная Премудрость и вместе с тем *первая* Премудрость, Самослово и вместе такое Слово, прежде которого не мыслится никакое другое. Таким образом, "истинный Бог" и Бог Слово различаются между Собою не как Бог нерожденный и Бог рожденный, а как первый Бог и второй Бог, место строго определенной догматической идеи заступают понятия более смутные и эластичные, и разность между последними, может быть, более глубока, чем между первыми, так как Бог, который выше жизни, и Бог-жизнь различаются между Собою сильнее, чем жизнь нерожденная и жизнь рожденная.

Другая сторона воззрения Оригена — та, что Сын стоит в одной категории с сотворенными существами, удостоившимися в св. писании названия "бог". Ту тень, которую этот пункт бросает на учение Оригена, нельзя рассеять простым указанием на то, что коль скоро он взял за принцип классификации факт противоположности между непроисшедшим и происшедшим, то Сын, как $\gamma\epsilon\nu\eta\tau\omicron\varsigma$ Θεός, естественно мыслится в порядке существ происшедших. Весь вопрос здесь не в том, что побудило Оригена выражаться таким образом, а в том, сознает ли он при этом *генетическое* различие Сына от прочих богов. Это составляет действительно слабый пункт в воззрении Оригена. Можно, конечно, указать на то, что он положительно утверждает, что Бог-Слово превосходит "истинно богов" (третий класс), а из схемы степеней божественного легко убедиться, что превосходство одной из них над другою может быть весьма решительным; так третий класс возвышается над четвертым как истинное над ложным, как положение над отрицанием. Но ссылаться на это различие неудобно потому, что оно имеет и обратную сторону, которая ведет к вопросу: не представляет ли Ориген и превосходства Отца над Сыном по божеству слишком решительным? Бесспорно и то, что сам Ориген хотел различать Сына от других богов: определяя пункты этого различия, он дает весьма веское доказательство того, что его сознанию предносится вполне ясно отдельная черта между Сыном и остальными богами. Сын есть посредствующая *причина* обожествления прочих богов; Его божество — так сказать — активно, тогда как божество других непереходно: они могут лишиться его, но не сообщить кому-нибудь другому. Сын, сверх того, имеет значение *источника* в области разумного, как Отец — в области божественного. А так как в том, что Отец есть источник, непроисшедшая причина, Ориген видит Его высочайшее преимущество и первое основание для возвышения Его до несравнимости с Самим Сыном, то понятно, как высоки были, с его точки зрения, те прерогативы, которые он усвоил Сыну. В особенности второй из них он придавал важное значение: он находил, что достаточно поставить ее на вид, чтобы успокоить тех, кого смущало то, что Сын подводится под одну категорию с другими богами. Однако же, как ни серьезно и решительно это различие Сына от богов сотворенных, — его нельзя признать генетическим. Когда речь идет об этом последнем, спрашивается не о том, какое значение имеет Сын для целого мира, а о том, как относится божество к Сыну, как Он обладает им, отлична ли *toto genere* форма существования Сына как Бога, или — говоря неточно, языком Оригена — форма обожествления Сына от той, какая свойственна другим богам. Если бы вместо всех этих рассуждений о превосходстве Сына над прочими богами Ориген сказал просто, что Сын есть Бог по природе, $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$, а те — боги по благодати, $\theta\epsilon\sigma\epsilon\iota$ или $\chi\alpha\rho\iota\tau\iota$ генетическое различие было бы ясно. Но, по крайней мере, в данном месте Ориген ставит вопрос так, что невозможно прийти к мысли о подобном различии. Другие боги *становятся богами, обожествляются*: то же говорится и о Сыне. *Причастие божества* Отца есть форма или средство обожествления как прочих богов, так и Сына. Божество Сына имеет *условный характер* и притом, как кажется, независимо от общей условности самого бытия Сына. Другие боги — $\theta\epsilon\omicron\iota$: Сын — тоже Θεός, и лишь Отец есть ο Θεός. Таковы существенные пункты, в которых Сын сближается по

своему божеству с сотворенными богами. Рассмотрим каждый из них подробнее.

"Все, — говорит Ориген, — что не есть Самобог (в том числе и Сын), обожествляется причастием божества Его". Слово "причастие", μετοχη, возбуждает мысль о некоторой *неполноте божества* в тех, которые обожествляются таким образом. Конечно, несправедливо было бы видеть адекватное выражение идеи о причастии в словах: "Сын вовлек в Себя от божества Отца", понимая их в том грубом смысле, что Сын имеет в Себе *только часть* божества Отца. Сын — по Оригену — есть *всецелое* сияние *всей* славы Отца. Ориген вообще далек был от подобных количественных представлений и дал прекрасное выражение той мысли, что Св. Дух, несмотря на то, что Ему причастны многие, приемлется ими не по частям. Но нельзя сказать и того, что в воззрении Оригена, что Сын обожествился чрез причастие божества Отца, не заключается никакой другой мысли кроме той, что источник божества Сына — не в нем Самом, а в Отце. Это видно из следующих слов Оригена: "не *причастен* правде Спаситель наш, а *есть* правда и Ему причастны праведные". Вне всякого сомнения, что и такое определение Сына, как правда, имеет свой источник в Отце; однако же правдою Спаситель обладает не по причастию; следовательно, простой факт зависимости от Отца божества Сына, с точки зрения Оригена, не составляет основания для того, чтобы утверждать, что Сын есть Бог чрез причастие божества Отца. Приведенные слова Оригена открывают нам, в чем темная сторона идеи обожествления чрез причастие, выясняют содержащийся в ней момент ограничения абсолютной полноты божества в причастных Отцу. Словам: "Спаситель *причастен* правде" Ориген противопоставляет воззрение, что "Спаситель *есть* правда". Последнее выражение предполагает тождество объемов подлежащего и сказуемого, бытия Сына и Его определения как правды. Сын есть правда по самому существу Своему, Он — αὐτοδικαιοσύνη ἢ οὐσίᾳς и — можно сказать — самое существо правды, и само существо Его — правда. Напротив, в причастных правде нет этого полного совпадения субъекта с предикатом, существа и бытия с правдою. Они — правда, но только отчасти, и это не потому, чтобы они приобщились одной части Спасителя в количественном смысле, а потому, что правда не отождествляется с их существом, составляет только часть их определения: момент ограничения лежит, следовательно, в самих праведных, в той форме, в какой они обладают правдою. При такой точке зрения Оригена естественно, если "μετοχη" было для него противоположно "ουσια" или "φύσει": то, что причастно, может быть по своей природе отлично от того, чему оно причастно. Нет ничего невозможного в том, если, признавая Сына Богом по причастию, Ориген различает Его от Отца как Бога по существу, τη οὐσία. В одном месте (впрочем не совсем несомненной подлинности) и сам Ориген, противопоставляя понятия "чрез причастие" и "по существу", не считает первого из них достаточным для означения божества Сына. "И апостол говорит: „есть много богов на небе и на земле", но все так называемые боги, за исключением Троицы, — боги чрез причастие божества Ее, а Спаситель — Бог не по причастию, а по существу". Если эти слова действительно принадлежат Оригену, то к рассматриваемому

отделу комментария на ев. Иоанна они относятся как поправка, а не как простое разъяснение его смысла. И если нужно говорить о сравнительной важности того и другого места, то едва ли последний отрывок можно признать достаточным противовесом словам комментария, которые имеют характер специального трактата.

Допустим, однако, что понятие о "причастии божества" в данном случае не имеет того смысла, какой соединяется с ним в других местах; что мы не вправе ссылаться на последние для объяснения первого; что Ориген здесь указывает только на факт заимствования божества Сына от Отца: последнее предположение должно пасть потому, что оно не находит себе поддержки в других пунктах развиваемого здесь воззрения Оригена. "О Θεος, — говорит он, — есть Самобог, а все остальное, кроме Самобога, обожествляемое причастием божества Его, в более точном смысле следовало бы называть не о Θεος, а Θεος". В числе этих богов, Θεοι, Ориген ставит и Сына. — Для того, кто мыслит на языке, не имеющем членов, непонятно различие между словом, определяемым членом, и словом, взятым без него. Поэтому в данном пункте более, чем в каком-нибудь другом, важны те разъяснения, которые встречаются у писателей близкой к Оригену эпохи. При решении вопроса о том, насколько значительным представлялось греку различие между Ο Θεος, и Θεος, нельзя игнорировать того факта, что рассматриваемые слова Оригена составляют явное подражание Филону. "Истинный Бог, — говорит последний, — один, а тех, которые называются богами в несобственном смысле, много. Поэтому священное слово отмечает истинного Бога членом, а о Боге в несобственном смысле говорит без члена". Таким образом, Ο Θεος и Θεος различаются между собою как имя собственное и несобственное.

В том же смысле высказывается и Плотин. "*Этот огонь* (το πυρ) и *огонь* просто (πυρ) различаются между собою не по существу, а тем, что первый есть понятие индивидуальное, а последний — общее". Очевидно, это различие тождественно с указанным у Филона: существенный признак имени собственного — тот, что оно в строгом смысле индивидуально. Дальнейший вывод отсюда — тот, что оно, как индивидуальное, не может означать никакого другого предмета, как его сказуемое, что оно всегда является подлежащим и никогда — сказуемым, тогда как общее, несобственное название может быть приложи-мо к другому, есть имя *нарицательное*, т. е. *сказуемое*. Таким образом, в ο Θεος и о Θεος, даны типические формы подлежащего и сказуемого. Чтобы выяснить значение этого различия, следует обратить внимание на то, что Плотин называет свое первое начало το αἰαφον, а не просто αἰαφον, мотивируя этот выбор такими соображениями: "Говоря о нем, едином, мы называем его ταἰαφον, не прилагая к нему это название как сказуемое к подлежащему, — не то выражая этим, что ему, единому, свойственно благо, но указывая на него самого. Мы не желали бы ни говорить о нем, что оно есть благо, ни ставить пред ним член το; но, не имея возможности выразить его всецелой отрешенности от всего другого, чтобы не представить его, единое, как 'одно и другое' и показать, что оно не нуждается ни в каком 'есть', — мы прибегаем к термину ταἰαφον. Благое — это сама природа

единого. Его существо не есть нечто другое и потом единое, и единое, в свою очередь, не есть нечто другое и потом благое. Называя его $\epsilon\nu$ и $\tau\alpha\upsilon\alpha\phi\omicron\nu$, следует мыслить о том же самом существе, ничего не приписывая ему в смысле сказуемого, но уясняя его — насколько это возможно — для нас самих. Таков оттенок различия между именем с членом и именем без члена, устанавливаемый греческим философом. И так как в своих соображениях он отправляется не от произвольных философских предположений, а отданных филологического характера, то его точка зрения может иметь значение и для выяснения оттенка разности между \omicron $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$, и $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$, у Оригена.

Коль скоро \omicron $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$ есть типическая форма собственного имени, индивидуального понятия, подлежащего, то, называя Отца именем \omicron $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$, грек сознательно или бессознательно предполагал, что название "Бог" для первого Лица Св. Троицы столь же характерно, как и имя "Отец", что это — понятия, безусловно, нераздельные друг от друга. Отец есть \omicron $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$. Это выражение соответствует логической схеме $A=A$, или $S=S$, т. е. это такое суждение, где подлежащее и сказуемое — понятия тождественные и, следовательно, взаимозаменяемые. Даже более: это такое предложение, в котором два подлежащих и ни одного сказуемого. \omicron $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$, как философская формула, могло служить показателем такого строгого единства, которое никогда не должно развиваться во множественную форму суждения; в слове " \omicron $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$ "! скрывается отрицание законности такого выражения, как "Отец есть Бог", потому что сказать это значило бы допустить хотя мысленное различие между тем и другим понятием, представить их как "одно и другое", как $\alpha\lambda\lambda\omicron$ $\kappa\alpha\iota$ $\alpha\lambda\lambda\omicron$. Имя "Бог" не есть *сказуемое*, стоящее в *отношении* к Отцу: это — само подлежащее. Отец называется \omicron $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$, потому, что Он — $\alpha\upsilon\tau\omicron\theta\epsilon\omicron\varsigma$, потому что *Сам Он* — Бог, т. е. божество Его не относится только к Нему, а тождественно с Его субстратом, — назовем ли мы его существом, ипостасью или $\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, — мыслимым центром, носителем всех определений Бога-Отца. Божество Отца — говоря терминами Аристотеля — не $\kappa\alpha\theta'$ $\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ и не $\epsilon\nu$ $\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, а само $\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$.

Но Сын есть только $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$. Сказуемое здесь удерживает свою типическую форму, и потому данное суждение отвечает логической схеме $A=B$, или $S=P$. Этим *implicite* предполагается, что между божеством и сущностью Сына нет той тесной, глубоко непосредственной связи, в какой мыслятся божество и ипостась Отца. Между понятиями "Сын" и "Бог" не устанавливается-того возвышающегося до безразличия тождества, какое отличает имена "Отец" и "Бог". Сын есть Бог. Последнее имя в приложении к первому есть нарицательное, а не собственное, не индивидуальное, а общее понятие, соединенное с первым как сказуемое с подлежащим. Здесь дан момент отношения и, следовательно, различия между сущностью и божеством Сына. Божество свойственно существу Сына, но тем не менее "Сын" и "Бог" — не одно, а два понятия, мыслимые как $\alpha\lambda\lambda\omicron$ $\kappa\alpha\iota$ $\alpha\lambda\lambda\omicron$.

Таким образом, различие между \omicron $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$, и $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$, по меньшей мере близко к тому, которое можно подметить, в выражениях: "есть правда" и "причастен

правде". С таким представлением об отношении между $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$, и $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$ гармонируют и другие подробности теории Оригена. "Сын, — говорит он, — первый обожествился, — вовлек *в Себя от божества*, — чрез существование у Бога". Этот образ обожествления Сына слишком ясно обнаруживает различие между Самим Сыном, Его существом или ипостасью, Его "Я", — и божеством Его: Сын есть $\tau\omicron\lambda\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, в отношении к которому мыслится божество; но оно не совпадает с ним в абсолютном тождестве, а представляется как нечто вне его данное, почти как привходящее, как объект в отличие от субъекта.

Ориген утверждает далее, что Сын *становится Богом*, $\gamma\iota\nu\epsilon\tau\omicron\iota$ $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$, вследствие того, что Он от вечности был у Отца; непрерывное пребывание Слова в созерцании глубины Отца есть *conditio sine qua non* вечного пребывания Сына Богом. Ориген ссылается на факты в сущности бесспорные: нельзя допустить ничего противоположного им, нельзя, например, сказать, что Сын был бы Богом, хотя бы и не был от вечности у Отца. Но далеко небесспорна та связь, в которую ставит эти факты Ориген. В самом деле, не с большим ли правом можно утверждать, что последовательность предложений, которыми начинается евангелие от Иоанна, представляет не нисходящий порядок фактов (ход от причины к следствию), но восходящий (от следствия к причине); что Слово потому было в начале у Бога, потому Оно и пребывает в непрерывном созерцании глубины Отца, — что Оно было и есть вечный Бог? Связь положений, установленная Оригеном, произвольна; но ее последствия немаловажны: она набрасывает тень на этот пункт его богословия. Ориген, видимо, смотрит на бытие и божество Сына как на два бесспорно вышевременные и совечные, но все-таки объективно различные друг от друга факта, а не как на две стороны одного и того же факта, различаемые только в человеческом воззрении. Для нас божество Сына дано в самом факте бытия Его: Сын есть собственный, природный Сын Отца, *eo ipso* Он — Бог. Связь между первым и вторым положением — самая непосредственная; это последнее не проводится ни чрез какую другую мысль, и если может быть речь о моменте условности в божестве Сына, то лишь в том единственном смысле, что Сын имеет Свое бытие от Отца. Отрешимся на минуту от мысли об этой причинной зависимости (по бытию) Сына от Отца, и божество Сына будет дано так же безусловно, как и божество Самого Отца: никакой особый момент в бытии Сына, кроме самого бытия Его, никакое Его специфическое обнаружение, не должны составлять условия божества Его. Иначе смотрит Ориген. Он — вне всякого сомнения — признает, что Слово есть природный Сын Отца, но не на этом положении, не на факте сыновства непосредственно обосновывает божество Сына, а вводит посредствующий момент между тем и другим — пребывание Сына у Бога. Проведенное чрез этот средний термин, божество Сына оказывается вдвойне условным: оно условно, во-первых, потому, что самое бытие Сына имеет причину в Отце, а во-вторых, потому, что поставлено в зависимость от активного специального проявления бытия Сына, так сказать — от Его воли. Таким образом, та связь фактов, которую установил Ориген, является границей, разделяющею на двое один и тот же факт; она препятствует факту божества Сына непосредственно примкнуть к факту бытия Его и слиться с ним в безусловное тождество. Это различие двух фактов отразилось и в

самой терминологии Оригена: к бытию Сына и Его пребыванию у Бога Он не считает возможным приложить глагола "γίνεται", но не затрудняется выразиться так о божестве Сына: Он есть γινόμενος Θεός.

Конечно, это различие крайне тонко: пребывание у Отца есть необходимая форма самого бытия Сына; а так как рождение Сына есть акт столь же вечный и непрерывный, как самое бытие Его, то легко сделать вывод, что, обуславливая божество Сына фактом пребывания Его у Отца, Ориген, в сущности, производит божество Слова из самого сыновства Его. Это обобщение фактов, конечно, возможно; но чем доказать, что и сам Ориген сознает это? Где найти — далее — достаточное объяснение того, что он выражает свою мысль в столь неадекватной форме, что вместо простого: "Сын не был бы Богом, если бы не был природным Сыном Отца" ставит неясное: "Он не был бы Богом, если бы не был у Бога"? Раздельное представление этих фактов как двух более, чем их обобщение, гармонирует с другими, уже рассмотренными подробностями этого отдела и заслуживает предпочтения уже по тому одному, что, опираясь на букве текста, не требует таких искусственных герменевтических приемов, которые вполне необходимы для проведения противоположного взгляда.

Важность разобранного отдела в системе Оригена бесспорна: это — специальный трактат о божестве Сына. А развиваемое здесь воззрение несвободно от серьезных недостатков. Пусть мнение Оригена, что Сын не есть истинный Бог, не имеет того грубого смысла, какой можно предположить в нем с первого взгляда: генетическое различие Сына от других богов все же не доказано. Сын есть Бог μετοχη της θεοτητος, по участию в божестве, и сродство этого воззрения с представлением о других богах столь же бесспорно, сколько сомнительна его близость с понятием о Сыне как Боге по существу. В отличие от Отца Сын есть не ο Θεός, а только Θεός, — различие, которое едва ли можно объяснить в смысле абсолютного тождества существа и божества Сына. Наконец, воззрение Оригена на обожествление Сына оставляет в тени тождество бытия и божества в Сыне и, придавая божеству Его условный характер, ослабляет мысль, что оно совершенно необходимый факт. Словом, это воззрение на Сына, как существо обожествленное, θεοποιημενον, далеко не таково, чтобы его можно было признать строго соответствующим идеалу чистого догматического учения.