Библейско-богословская коллекция

Патрологическая серия

Иером. Владимир (Благоразумов)

СВ. АФАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: ЕГО ЖИЗНЬ, УЧЕНО-ЛИТЕРАТУРНАЯ И ПОЛЕМИКО-ДОГМАТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

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

Аксион эстин
Санкт-Петербург
2009

Св. Аѳанасій Александрійскій

Его жизнь

учено-литературная и полемико-догматическая дѣятельность.

Преподавателя Кишиневской Духовной Семинаріи,

Іеромонаха Владиміра (Благоразумова).

Кишиневъ.

Типографія и Литографія Ф. В. Грузинцева.

1895.

Печатать дозволено Комитетомъ Духовной Цензуры при Казанской Духовной Академіи. 16-го Августа 1894 года.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Грандіозная борьба православной Церкви съ многочисленными ересями, въ разное время поднимавшимися противъ нея, невольно останавливаетъ на себѣ вниманіе всякаго, кто когда-либо занимался изученіемъ церковной исторіи. Православіе всегда, правда, торжествовало въ борьбѣ съ ересью, но самая борьба велась далеко не всегда съ одинаковымъ успѣхомъ. Однимъ изъ наиболѣе опасныхъ моментовъ для Церкви было столкновеніе православнаго ученія съ философскимъ раціонализмомъ IV вѣка, коварно скрывшимся подъ личиной жажды познанія тайнъ христіанской религіи. Періодъ времени, когда Церковь должна была защищать самыя основы своего ученія и защищать противъ опытныхъ и искусныхъ діалектиковъ, отстаивавшихъ гордое притязаніе разума на пониманіе и знаніе всего,—является наиболѣе интереснымъ. Онъ обращаетъ на себя вниманіе и изслѣдователя церковной исторіи, слѣдящаго за развитіемъ церковныхъ учрежденій, за распространеніемъ среди народовъ общаго духа христіанства, общихъ положеній религіи Христовой, и богослова, главной цѣлью котораго является детальная разработка догматовъ Церкви, развитіе въ духѣ православія идей, положенныхъ въ основу ихъ и обоснованіе ихъ на всѣхъ возможныхъ доводахъ, откровенныхъ и разсудочныхъ. Такимъ періодомъ является именно IV вѣкъ. Никогда жизнь Церкви не текла съ такой стремительной быстротой, какъ тогда. Выйдя невредимой изъ огненной купели, созданной для нея язычествомъ, Церковь Христова принялась за дѣятельное устройство своихъ внутреннихъ и внѣшнихъ отношеній. Требовалось—и установить незыблемо христіанскіе догматы, и устроить внутренній порядокъ въ Церкви, и опредѣлить ея отношеніе къ другимъ учрежденіямъ, и устранить всѣ препятствія къ дальнѣйшему ея преуспѣянію. Прежняя задача Учителей Церкви сохранить незыблемо основы религіи христіанской уступила мѣсто болѣе обширной – опредѣлить ихъ въ точности такъ, чтобы ни малѣйшихъ сомнѣній и вопросовъ не было не

предусмотрѣно, и установить внутреннюю организацію Церкви такъ, чтобы на будущее время уже не мѣнять ее. И дѣйствительно, немного послѣ найдется такихъ вопросовъ, которые не затрогивались бы Церковью въ это время или около этого времени и на которые она не дала бы отвѣта. Если можно допустить сравненіе изъ обыкновенной жизни, то Церковь христіанская походила тогда на раскаленную добѣла массу желѣза, изъ которой требуется въ возможно скорѣйшемъ времени создать нѣкоторое прочное, устойчивое и стройное произведеніе. Выйдя изъ горнила языческихъ преслѣдованій, горя пурпуромъ крови мучениковъ и рдѣя ослѣпительнымъ свѣтомъ истины своего ученія, она была уже готова къ принятію тѣхъ совершеннѣйшихъ формъ, какія она имѣетъ и до настоящаго времени. И могучіе удары молотовъ неутомимыхъ борцовъ Христовой Церкви выковали ей эти формы. Огненныя искры градомъ сыпались изъ-подъ ударовъ и яркій отблескъ ихъ озарялъ неугасаемымъ уже свѣтомъ славы какъ земной, такъ и небесной тѣхъ, кто трудился надъ зданіемъ Христовымъ.

Много лицъ озарилъ этотъ отблескъ, многихъ осіялъ неизреченнымъ свѣтомъ, заклеймивъ тѣхъ, кто мѣшалъ увѣнчанью зданія, вѣчнымъ позорнымъ клеймомъ еретиковъ и измѣнниковъ. Какъ идеалы истины, какъ столпы православія, возвышаются предъ нами вѣрные служители Христовой Церкви, являясь предметомъ благоговѣйнаго поклоненія и подражанія.

Но изъ всѣхъ ихъ въ тотъ періодъ болѣе всего выдается одинъ, начавшій собой рядъ великихъ Отцовъ и Учителей Церкви. Это—св. Аѳанасій Великій, Архіепископъ Александрійскій. Его могучій нравственный обликъ, озаренный свѣтомъ божественной истины, поборникомъ которой былъ онъ всю свою жизнь, такъ ярко рисуется предъ нами, что невольно главное вниманіе останавливается на немъ. Онъ, какъ скала, возвышается надъ моремъ недоразумѣній, какъ яркій маякъ руководитъ нами въ туманѣ заблужденій. Въ эпоху паденія вѣры—такъ же, какъ и въ эпоху слѣпого фанатизма, св. Аѳанасій можетъ служить одинаково и примѣромъ горячаго вѣрованія и идеаломъ мягкости и терпимости тамъ, гдѣ дѣло можетъ обойтись безъ строгости и суровости. Онъ беззавѣтно борется за

истину. Защищая ее, онъ забываетъ о себѣ. Какъ несокрушимый кедръ, онъ возноситъ свою голову надъ свирѣпствующимъ ураганомъ и, когда этотъ ураганъ проносится, мы видимъ, какъ свѣтъ истины озаряетъ вершину могучаго дерева

Вотъ почему мы и избираемъ темой нашего сочиненія жизнь св. Аѳанасія и его дѣянія и, сознавая слабость свою, просимъ Господа, да поможетъ Онъ намъ, по предстательству этого св. Учителя вѣры, въ нашемъ предпріятіи.

Въ виду выясненія тѣхъ условій, среди которыхъ жилъ и дѣйствовалъ св. Аѳанасій, мы сочли необходимымъ начать наше изслѣдованіе съ изображенія общаго характера его эпохи. Мы старались уяснить причины тогдашнихъ расколовъ, смутъ, ересей, показать, до чего доходили крайности послѣднихъ и изложить кратко содержаніе ихъ лжеученій. На этомъ-то темномъ фонѣ и является свѣтлый, могучій образъ св. Аѳанасія Почти всѣ противъ него, онъ одинъ противъ всѣхъ. Пять разъ изгоняется онъ своими противниками съ Александрійской каѳедры, но всегда громко раздается его голосъ, пока, водворившись окончательно на занимаемомъ имъ мѣстѣ, онъ не почилъ мирно въ Господѣ.—Таково содержаніе введенія и первой части нашего сочиненія съ ея двумя отдѣлами.

Полемика св. Аѳанасія съ его противниками составляетъ содержаніе второй части нашего сочиненія.

Все ученіе Церкви Христовой сосредоточивается главнымъ образомъ около ученія о Христѣ Спасителѣ. На это ученіе обращаются главные удары противниковъ Церкви и оно же служитъ главнымъ предметомъ защиты и разъясненія Отцевъ и Учителей Церкви. Какъ одинъ изъ главныхъ защитниковъ православія. св. Аѳанасій всю свою жизнь посвятилъ борьбѣ именно за ученіе о Лицѣ Іисуса Христа. Но такъ какъ ученіе объ Іисусѣ Христѣ тѣсно связано со всѣми другими догматами, то Аѳанасій и говоритъ почти о всѣхъ ихъ, хотя основная мысль его всегда—изъяснить божественную тайну, касающуюся Главы нашей Церкви.

Изложивъ полемику св. Аѳанасія противъ савелліанъ, которые не признавали личнаго бытія Божественныхъ Ипостасей,

и представивъ взглядъ на это лжеученіе св. Аѳанасія, мы переходимъ къ главной части нашего сочиненія, къ подробному изложенію полемики противъ еретиковъ, отрицавшихъ полноту Божества во Христѣ и подрывавшихъ дѣйствительность Его человѣчества, и къ изложенію собственныхъ взглядовъ св. Аѳанасія по этимъ вопросамъ. Слѣдующая вторая глава второй части содержитъ полемику Аѳанасія противъ аріанъ и собственное ученіе его о Сынѣ Божіемъ, какъ о Логосѣ и Второй Ипостаси Св. Троицы.

Третья глава второй части нашего сочиненіи будетъ содержать полемику св. Аѳанасія съ аполлинаріанами, которые въ борьбѣ съ аріанствомъ впали въ новую ересь относительно Лица Іисуса Христа, искажая и извращая то, что относится къ Его человѣческому естеству.

Неправильное ученіе о второмъ и третьемъ Лицахъ Св. Троицы естественно вело къ неправильному ученію и относительно Святаго Духа Поэтому Аѳанасій, въ борьбѣ съ савелліанствомъ выяснивши вопросъ о Богѣ Отцѣ, а въ борьбѣ съ аріанствомъ и аполлинаріанствомъ—вопросъ о Сынѣ Божіемъ, не оставилъ и еретиковъ, неправильно мыслившихъ о Св. Духѣ. Четвертая глава нашего сочиненія посвящается нами полемикѣ именно съ этими еретиками.

Переходя затѣмъ къ догматическому ученію самого св. Аѳанасія, мы сосредоточиваемъ свое вниманіе на ученіи св. Аѳанасія о Лицѣ Іисуса Христа и всю третью часть посвящаемъ этому въ виду выше указанной основной мысли св. Аѳанасія – разъясненія тайны Главы нашей Церкви. Но такъ какъ, согласно вышеприведенной связи ученія о Лицѣ Іисуса Христа со всѣми другими догматами, Аѳанасію приходилось разсматривать ихъ всѣ, то мы въ третьей части своего сочиненія и стараемся изложить, по возможности систематично, во первыхъ—ученіе Аѳанасія о взаимныхъ отношеніяхъ Бога Слова къ Богу Отцу и Святому Духу, во вторыхъ—объ отношеніяхъ Сына Божія къ міру вообще и къ человѣку въ частности, при чемъ подробно разсматриваемъ ученіе Аѳанасія и объ искупленіи рода человѣческаго, и, наконецъ, въ третьихъ – положительное ученіе св.

В единственно доступном
экземпляре этой книги
отсутствовали страницы 7-10.

Редакция приносит свои извинения
за доставленные неудобства.

споры, возникающіе на этой почвѣ, уступаютъ впослѣдствіи мѣсто измышленіямъ слабаго разума, стремящагося непостижимыя тайны христіанской религіи низвести на степень обыкновеннаго человѣческаго знанія; наконецъ, холодный матеріализмъ въ своей гордынѣ совсѣмъ отказывается признавать то, что очевидно всякому вѣрующему.

Но огражденная несокрушимымъ оплотомъ своего божественнаго происхожденія и авторитета и утвержденная на камнѣ обѣтованія Спасителя о ея вѣчности и неодолимости, Церковь Христова съ торжествомъ выходитъ всегда изъ борьбы, на которую враги вызываютъ ее. Истины христіанской религіи, хранимыя порой самымъ малымъ числомъ вѣрующихъ, несокрушимой скалой поднимаются надъ волнами бурныхъ нападеній и снова привлекаютъ къ себѣ всѣхъ людей, свидѣтельствуя тѣмъ непреложность обѣтованія ея Основателя: «*Созижду Церковь мою, и врата адова не одолѣютъ ей*» (Мѳ. XVI.18).

Разсматривая исторію христіанской Церкви, не всегда однако мы видимъ, что побѣда давалась ей легко. Не разъ противники Церкви бывали даже готовы торжествовать полное распаденіе стада Христова, и лишь Божественный Промыслъ невидимо хранилъ и чудесно спасалъ его отъ злобы и коварства нечестивыхъ, отъ безумнаго ослѣпленія заблуждающихся. Три вѣка жестокихъ гоненій на христіанство со стороны сначала іудейства, а потомъ язычества только обезсилили то и другое, хотя они развивали страшную силу сопротивленія новому ученію. Но когда оружіе выпало изъ рукъ этихъ враговъ Христовыхъ, когда Церковь христіанская стала господствующею въ римскомъ государствѣ, и для нея наступила пора, повидимому, мирнаго преуспѣянія и развитія,— въ это время въ нѣдрахъ ея самой возникла новая страшная буря бѣдствій, раздѣлившая членовъ ея, превратившая друзей во враговъ и надолго лишившая ее мира

и спокойствія. Новые враги Церкви повели борьбу инымъ путемъ. «Міръ» былъ безсиленъ противъ Церкви въ качествѣ ея противника, но сдѣлался очень опаснымъ въ качествѣ ложнаго ея союзника. Прикрываясь именемъ христіанъ, ревнующихъ объ истинѣ, поборники этого «міра» увлекали въ свои сѣти всѣхъ слабыхъ, нетвердыхъ въ вѣрѣ членовъ Церкви и вносили рознь даже въ среду ихъ пастырей. Это были еретики, произведшіе столько смутъ и волненій въ христіанствѣ, что борьба съ ними поглащаетъ главное вниманіе Православія въ первые вѣка религіи Христовой за паденіемъ язычества, а окончательно не прекращается даже до настоящаго времени.

Ереси были и до IV-го вѣка по Р. Х., съ самыхъ первыхъ временъ христіанской Церкви. Но тогда онѣ появлялись и развивались въ какой-нибудь одной мѣстности и падали послѣ непродолжительной борьбы съ ними Церкви. Уклоняющіеся подъ вліяніемъ различныхъ направленій философіи и собственнаго неразумія съ истиннаго пути инстинктивно опасались однако слишкомъ далеко отойти отъ божественнаго Откровенія и иногда предпочитали даже оставлять пробѣлы въ своемъ міросозерцаніи, пополняя ихъ искренней вѣрой, чѣмъ создавать явно возмутительныя для христіанскихъ чувствъ ученія Почва, создававшая такія ереси, не могла быть еще названа нездоровой, такъ какъ онѣ были лишь естественнымъ продуктомъ того великаго движенія, которое охватывало тогда міръ. При всякомъ рѣзкомъ переходѣ изъ одного фазиса развитія въ другой, при всякой радикальной ломкѣ прежнихъ понятій, нѣкоторое уклоненіе отъ истины происходитъ весьма легко. Но духъ христіанства тогда былъ силенъ въ каждомъ, даже уклоняющемся, и въ минуты опасности гоненій споры забывались, всѣ смыкались снова около единаго святаго знамени, и Единъ Пастырь снова обрѣталъ единое стадо.

Теперь же, когда прекратились гоненія на христіанъ отъ язычниковъ, когда Греко-Римскій міръ сталъ почти весь христіанскимъ, ереси охватываютъ всю имперію и раздѣляютъ членовъ ея на противоположныя, часто прямо враждебныя другъ-другу партіи. Имѣя на своей сторонѣ значительное число приверженцевъ, еретики ведутъ упорную и продолжительную борьбу съ православными. Въ эту борьбу вмѣшивается правительство и, становясь нерѣдко на сторону еретиковъ, увеличиваетъ тѣмъ бѣдствія Церкви. Въ предшествовавшія языческія гоненія истинные сыны Церкви Христовой подвергались преслѣдованіямъ со стороны невѣрныхъ; теперь же имъ приходится выносить эти преслѣдованія иногда со стороны бывшихъ братьевъ по вѣрѣ. И ненависть послѣднихъ къ православнымъ была такъ велика, что, казалось, они готовы были уничтожить всякій слѣдъ истинной религіи Христовой. Тамъ, гдѣ они пріобрѣтали господство, тамъ они такъ же, какъ и язычники, посылали несогласныхъ съ собой въ ссылку, гнали и даже мучили ихъ, проливая неповинную кровь православныхъ мучениковъ, оскверняя церкви и алтари, словно во времена прежнихъ жестокихъ гоненій на христіанъ*).

Причины появленія ересей до разсматриваемаго нами времени можно объяснить просто естественнымъ уклоненіемъ отъ истины нѣкоторыхъ христіанъ, не вполнѣ ясно усвоившихъ себѣ тайны Божественнаго Откровенія, тогда остававшіяся еще почти совсѣмъ безъ объясненія. Привыкши къ языческому мышленію, душа человѣка не могла сразу отрѣшиться отъ особенностей этого мышленія, и большинство еретиковъ первыхъ временъ христіанства заблуждалось невольно, въ силу традицій. Таковы были, напр., гностики

*) Творенія св. Аѳанасія въ русскомъ переводѣ, ч. 1. Защитительное слово противъ аріанъ, стр. 210. Посланіе къ монахамъ, повсюду пребывающимъ, о томъ, что сдѣлано аріанами при Констанціи. ч. II, 15.

съ ихъ языческимъ представленіемъ о Христѣ, таковы евіониты, стоявшіе еще на почвѣ іудейскихъ представленій о Божествѣ.

Но потрясенія, послѣдовавшія за тѣмъ, какъ христіанская религія стала государственной, доказываютъ, что здѣсь выступаютъ уже другіе мотивы. Эти потрясенія уже сами по себѣ служатъ признакомъ того, что полувѣковое увлеченіе тѣми ересями и затѣмъ отголоски ихъ въ теченіи нѣсколькихъ вѣковъ нельзя считать измышленіемъ лишь отдѣльныхъ личностей или проявленіемъ ихъ слабости. Если бы всѣ члены Церкви были истинными и искренними исповѣдниками религіи Христовой, тогда ничто не могло бы смутить ее,—и лжеученія разсѣялись бы сами собой. Энергіи души, сильной въ вѣрѣ, было бы достаточно, чтобы отразить ихъ напоръ въ самомъ непродолжительномъ времени. Но въ христіанскомъ «мірѣ» явилось тогда сѣмя общей болѣзни и было разбросано повсюду. Когда Императорская фамилія приняла христіанство, большинство язычниковъ послѣдовало ея примѣру, но далеко не всѣ они имѣли на то истинное призваніе. Церковь торжествовала надъ «міромъ», но «міръ» лишь видимо подчинялся ей. Принятое лишь внѣшнимъ образомъ, христіанство стало тотчасъ же подвергаться всевозможнымъ обсужденіямъ новокрещенныхъ христіанъ уже не изъ одного желанія раскрыть всю полноту его истинъ. Ученіе Христа не боялось, конечно, критики, но критика слабаго ума человѣческаго не могла постигнуть всѣхъ его тайнъ, и тамъ, гдѣ не было искренней вѣры,—тамъ явились почти тотчасъ всякія сомнѣнія и недоразумѣнія. Тѣ, кто былъ искренно, отъ всего сердца преданъ новой религіи, часто бывали не въ состояніи справиться съ изощренными полемикой софистическими пріемами сомнѣвающихся и, не зная, куда присоединиться, тѣмъ еще болѣе увеличивали общую смуту. Вмѣстѣ съ тѣмъ стараются стать подъ сѣнь христіанства и философ-

скія языческія школы, до того времени стоявшія отдѣльно и вліявшія на христіанство лишь косвенно. Онѣ вносятъ въ философское богословіе свои пріемы, свои воззрѣнія и крайне запутываютъ всѣ вопросы. А такъ какъ еще раньше нѣкоторыя мистическія и философскія направленія создавали системы, до нѣкоторой степени соприкасавшіяся съ христіанскимъ міровоззрѣніемъ, то слабые умы охотно принимали ихъ и смѣшивали истину съ заблужденіемъ.

Намъ нѣтъ нужды долго останавливаться на этихъ школахъ. Ни одна изъ нихъ не была, конечно, въ состояніи объяснить тайнъ міросданія, тайнъ всего болѣе интересующихъ человѣка, и до извѣстной степени раскрываемыхъ лишь священнымъ Писаніемъ. Въ то время, какъ Библія учитъ не только о твореніи матеріи изъ ничего, но и о твореніи отдѣльныхъ формъ или сущностей вещей, Аристотель привязывалъ формы къ матеріи и утверждалъ, что отдѣльныя вещи происходятъ чрезъ движеніе матеріи къ присущей ей цѣли, но не могъ объяснить отношеніе движимаго къ Перводвигателю. Платонъ училъ, что отдѣльныя вещи происходятъ благодаря участію въ идеяхъ, но въ чемъ состоитъ это участіе, оставилъ не указаннымъ. Не признавая твореніе въ полномъ смыслѣ, Платонъ представлялъ матерію чѣмъ-то утонченнымъ, μὴ τὸ ὄν, а Бога мыслилъ началомъ, упорядочивающимъ эту матерію, но этимъ и ограничивался. Стоики, при своемъ ученіи объ имманентной цѣлесообразной дѣятельности, не объясняютъ, какимъ образомъ явилась во вселенной цѣль. Словомъ, конечныя понятія никакъ не могли быть приведены въ извѣстное соотношеніе съ Безконечнымъ. Изъ позднѣйшихъ философовъ Филонъ еще глубже провелъ древнее раздѣленіе между Безконечнымъ и конечнымъ, или между Богомъ и міромъ, и разъединилъ ихъ непроходимой пропастью, не допускающей между ними никакого непосредственнаго отношенія. А такъ какъ все-таки требовалось найти между ними какое-нибудь

посредствующее звено, то Филонъ и направляетъ всѣ свои силы именно къ этому. Основнымъ положеніемъ его философіи поэтому является ученіе о Логосѣ, какъ посредствующемъ существѣ между Богомъ и міромъ. Логосъ у него представляется совокупностью идей и вмѣстѣ носителемъ ихъ, совокупностью всѣхъ формъ вещей и образователемъ ихъ. Онъ произошелъ изъ абсолютнаго Бога и, разъ явившись, дѣйствуетъ уже для себя. Но какъ онъ явился, этого и Филонъ не объясняетъ. Филоновское раздѣленіе Бога отъ міра еще болѣе было усилено Плотиномъ и неоплатониками. Ихъ Логосъ еще далѣе отстоитъ отъ Верховнаго Бога, чѣмъ Логосъ Филона, и они не могутъ также указать никакой причины для проповѣдуемыхъ ими различныхъ эманацій абсолютнаго. Но всѣ эти ученія пользовались извѣстностью и къ нимъ охотно прибѣгали для того, чтобы воспользоваться выработанными ими системами, примѣнивъ ихъ къ христіанскому богословію. Кромѣ того, при всемъ различіи этихъ ученій отъ Откровеннаго о Словѣ Божіемъ, между послѣдними изъ нихъ и христіанской доктриной о Логосѣ была нѣкоторая точка соприкосновенія[1]). По Филону Логосъ имѣетъ космологическое значеніе, но и Откровеніе учитъ, что міръ сотворенъ Словомъ. Это-то и позволило христіанскимъ богословамъ усвоить языческую философію о Логосѣ и повело затѣмъ ко многимъ недоразумѣніямъ въ ученіи о Св. Троицѣ, вызвавъ горячіе споры между богословами

Богословіе, какъ наука, имѣющая дѣло съ понятіями, употребляющимися для выраженія истинъ вѣры, стоитъ въ тѣсной связи съ философіей. Всякое ученіе о Словѣ Божіемъ, являющееся въ видѣ системы, непремѣнно должно заключать въ себѣ какія-нибудь апріорныя философскія положенія, а эти послѣднія естественно вліяютъ на научную

[1]) Снегиревъ. Ученіе о лицѣ І. Христа въ три первые вѣка христіанства, стр. 244—253.

обработку богословскихъ истинъ. Поэтому ложная философія всегда будетъ вести къ ереси въ богословіи.

Христіанское ученіе о Троицѣ имѣетъ свой непосредственный корень въ вѣрѣ во Христа. Но въ этой вѣрѣ соединяются два момента—именно, что Христосъ есть самъ Богъ и что Онъ имѣетъ бытіе для себя, какъ особое Лице, отличное отъ Отца и Св. Духа. Для христіанъ, воспитанныхъ въ строгомъ единобожіи, иногда казалось, что это Ипостасное Слово, Сынъ Божій, есть δεύτερος Θεὸς не только въ порядкѣ Божественной жизни, какъ предвѣчно раждающійся отъ Отца, но и по самому существу Своему. Незнакомые съ философіей, они не могли проникнуть въ самую глубь умозрѣній, останавливались прежде всего на словахъ,[1]) и по ихъ темнымъ соображеніямъ выходило, что мыслить Ипостаснымъ, личнымъ, Божественное Слово и въ тоже время признавать единаго Бога невозможно. И вотъ одни изъ нихъ, чтобы сохранить единобожіе во всей его силѣ, отрицаютъ самостоятельное, отличное отъ Отца, бытіе Сына и считаютъ Его тѣмъ же Отцемъ, только съ другимъ именемъ. Другіе же въ этихъ самыхъ видахъ хотя и признаютъ самостоятельное бытіе Сына, но отрицаютъ Его Божество [2]). Такъ получила начало ересь монархіанская съ двумя различными и противоположными формами: явился монархіанизмъ направленія евіонейскаго и патрипассіанскаго.

Богословіе, развившееся въ тѣ времена—въ особенности на Востокѣ, главные удары свои направляло именно противъ монархіанизма. Церковь должна была защищать различіе Ипостасей [3]). Эта борьба съ упомянутымъ заблужденіемъ была такой горячей, что, стремясь распрямить

[1]) Снегиревъ. Ученіе о лицѣ І. Христа въ три первые вѣка христіанства, стр. 186. [2]) Comment. in Ioan. II. 2. Migne. Cursus completus Patrologiae – Сочиненіе Д. В Гусева. Ересь антитринитаріевъ, стр. 9. [3]) Дорнеръ I. 808.

согнутый лукъ, перегнула его въ другую сторону и, приведя къ раздѣленію Сына отъ Отца, вызвала субординатизмъ—ученіе о неравенствѣ и подчиненности Сына, а потомъ и Святаго Духа—Отцу. А такъ какъ къ этому времени въ богословіе проникли и вышеупомянутыя философскія системы, то субординатизмъ нашелъ себѣ и «научную» опору, будучи сближенъ съ филоновскимъ и неоплатоновскимъ ученіемъ о Логосѣ.

Въ цѣляхъ нашего сочиненія, для лучшей характеристики общаго настроенія умовъ въ IV вѣкѣ, мы считаемъ необходимымъ остановиться болѣе подробно, какъ на монархіанизмѣ, такъ и на субординатизмѣ.

Какъ сказано выше, монархіанизмъ дѣлился на два направленія: евіонизмъ и патрипассіанизмъ. Въ первой формѣ отрицается Боговоплощеніе, и Христосъ Спаситель признается простымъ человѣкомъ, который отличается отъ другихъ людей nulla alia, nisi justitiae auctoritate[1]). Въ другой—божественнымъ началомъ во Христѣ признается Самъ Богъ Отецъ, исповѣдуется такъ или иначе, что Pater natus, Pater passus est[2]). Высшей степени своего развитія и окончательной обработки монархіанизмъ евіонейскій достигъ у Павла Самосатскаго. Слово «*Сынъ*», учитъ Павелъ,—въ Богѣ есть тоже самое, что въ душѣ человѣка разумъ [3]). Основаніе для этой своей мысли онъ думаетъ найти въ словахъ Христа Спасителя: *Азъ во Отцѣ и Отецъ во мнѣ есть.* (Іоан. XIV,11). Іисусъ Христосъ для него простой человѣкъ, дольній (κατῶθεν), какъ выражается Евсевій [4]). Но въ Немъ съ самаго рожденія пребываетъ особенная, впрочемъ, безличная и не соединенная съ Нимъ существенно сила и пребываетъ въ большей мѣрѣ, чѣмъ во всѣхъ другихъ людяхъ, даже въ самыхъ вели-

[1]) Tertul. de praescription. c. 53. [2]) Tert. adv. Prax c. 27. Сравн. 16. [3]) Epiphan haeres. 67. [4]) Euseb. Hist. VII. 30 Признавалъ-ли Павелъ сверхъестественное рожденіе,—изъ словъ Евсевія нельзя понять. За то св. Аѳанасій ясно говоритъ, что Павелъ

кихъ пророкахъ[1]). Такое ученіе было въ высшей степени возмутительно для христіанскаго чувства. Страданія Господа, бывшія всегда предъ очами Церкви, обращались здѣсь въ ничто, потому что они не признавались страданіями Бога во плоти. И это неудовольствіе было ближайшимъ поводомъ къ развитію противоположной евіонизму формы — патрипассіанизма. Этотъ послѣдній былъ все-таки родственнѣе и ближе христіанскому чувству, потому что сохранялъ вѣру въ воплотившагося Бога, страдавшаго на землѣ въ тѣлѣ Христа. Post tempus Pater natus, Pater passus est [2]), говоритъ Праксей, первый проповѣдникъ патрипассіанства. Онъ говоритъ, что Богъ не только по существу, но и лично Единъ, (unicus et singularis Deus, unitas simplex), что Отецъ и Сынъ и Св. Духъ—одно и тоже Лице[3]). «Въ страданіи Бога нѣтъ ничего страннаго и немыслимаго, говоритъ Ноэтъ, другой представитель этого направленія,— Богъ всемогущъ и для Него нѣтъ ничего невозможнаго.»[4]). По ученію Праксея и Ноэта, Христосъ Спаситель есть личное воплощеніе Самого Бога Отца. Отецъ и Сынъ, это— одно и тоже Божественное Лице. Самъ Отецъ является на землю, дѣлается Сыномъ, соединяясь съ человѣкомъ Іисусомъ, и принимаетъ участіе во всѣхъ его дѣлахъ, даже участвуетъ въ его страданіяхъ. Самъ Богъ Отецъ вступаетъ въ связь съ человѣчествомъ и совершаетъ дѣло спасенія людей[5]). Простираясь дальше въ развитіи своихъ воззрѣній и логически доходя до самыхъ послѣднихъ выводовъ и положеній, дальнѣйшіе представители патрипассіанскаго монархіанизма очень легко могли прійти къ отрицанію личнаго бытія и Самого Бога Отца и низвести Его наравнѣ съ Сыномъ и Духомъ Святымъ на степень

исповѣдывалъ Іисуса Христа Богомъ отъ Дѣвы (θεὸν ἐκ παρθένου) ч. III, стр. 389 [5]) Theodor. fab. II 8. [1]) Tertul. adv. Prax. c. 27 [2]) Unicum Deum non alias putat credendum, quam ipsum eundemque et Patrem et Filium et Spiritum Sanctum dicat. Adv. Prax c 3 ср. с. 11. [3]) Theodoret. fab. 1. [4]) Ibidem, c.c. 1, 2, 10, 23.

простого проявленія и откровенія единой, абсолютной и въ самой себѣ нераздѣльной Божественной личности, стоящей выше Отца и Сына и Святаго Духа. Это дѣйствительно и было исполнено Савелліемъ и его послѣдователями. Савеллій развилъ и расширилъ монархіанскую ересь, соединивъ оба ея направленія, а съ тѣмъ вмѣстѣ онъ лишилъ ее христологическаго характера и превратилъ ее въ антитринитаризмъ. По его мнѣнію, явленіе Бога въ лицѣ Іисуса Христа было лишь обыкновеннымъ откровеніемъ и проявленіемъ Божества, и отличіе Христа отъ Отца заключается только въ различіи способовъ откровенія Бога. Строгій монотеизмъ составляетъ послѣднюю богословскую основу и главную отличительную черту всѣхъ этихъ ересей.

Въ изложеніи савелліанской ереси ученые сильно расходятся между собой.[1]). Не разбирая критически различныхъ взглядовъ на это лжеученіе, мы изложимъ только то, что сообщаетъ намъ св. Аѳанасій, насколько это необходимо для пониманія ученія и дѣятельности послѣдняго въ борьбѣ съ названной ересью.

Въ развитіи ученія Савелліа можно усматривать различныя фазы и видоизмѣненія. По св. Аѳанасію, Савеллій училъ, «что Отецъ есть Сынъ, и наоборотъ—Сынъ есть Отецъ, единъ по ѵпостаси и два по имени» [2]). «Сынъ есть Самъ Богъ Отецъ, и тотъ и другой составляютъ одно и тоже»[3]), точно также какъ, по Тертуліану, Праксей говорилъ, что «Jesus Christus est Ipse Deus, Pater omnipotens». Еще яснѣе въ этомъ отношеніи выражается св. Аѳанасій въ своемъ защитительномъ сочиненіи *о Діонисіи Александрійскомъ*, котораго аріане считали своимъ единомышленникомъ въ ученіи о Лицѣ Іисуса Христа на осно-

[1]) Какъ относительно ученія всѣхъ монархіанъ, такъ и воззрѣній Савелліа существуютъ большія разногласія (В. А. Снегиревъ. Цит соч. стр. 198). [2]) Аѳан. IV слово противъ аріанъ, ч. II. стр. 509. Посл къ Серапіону IV, ч III. стр. 82 [3]) IV слово пр. ар. ч. II стр. 480 и 488 и друг.

ваніи его «Посланія противъ Савеллія къ Евфранору и Аммонію», гдѣ Діонисій называетъ Сына Божія «сотвореннымъ и несамобытнымъ, чуждымъ Богу Отцу по сущности, находящимся къ Нему въ такомъ же отношеніи, въ какомъ виноградная лоза къ виноградарю и судно къ судостроителю, — и получившимъ свое бытіе во времени»[1]). Св. Аѳанасій говоритъ, что Діонисій разумѣлъ здѣсь исключительно Его человѣческую природу и хотѣлъ доказать, вопреки савелліанамъ, Его отдѣльное, личное существованіе, какъ особой Ѵпостаси Св. Троицы. «Что было въ Іисусѣ Христѣ человѣческаго, пишетъ св. Аѳанасій, — савелліане приписываютъ это самому Отцу; Діонисій хотѣлъ доказать имъ, что не Отецъ, но Сынъ содѣлался за насъ человѣкомъ и облекся плотію, и что Отецъ—не Сынъ, и Сынъ не Отецъ»[2]). Изъ всѣхъ этихъ свидѣтельствъ св. Аѳанасія ясно, что Савелліане, по крайней мѣрѣ, на первыхъ порахъ отожествляли Лице Отца съ Лицемъ Сына Божія и учили о личномъ воплощеніи не Второй, но Первой Ѵпостаси Св. Троицы, Самого Отца. Въ своемъ изложеніи вѣры св. Аѳанасій между прочимъ говоритъ, что мы «не представляемъ себѣ Сына Отцомъ, подобно савелліанамъ, называя Его не единолично сущимъ[3]), а единосущнымъ», и не приписываемъ Отцу удобостраждущаго тѣла»[4]). Какъ ни темно само по себѣ это мѣсто св. Аѳанасія,—все же оно можетъ приводить къ заключенію, что Савеллій на первыхъ порахъ относительно страданій Христа Спасителя не былъ чуждъ мнѣній своихъ предшественниковъ, учившихъ, что въ лицѣ Его, если не страдалъ въ полномъ смыслѣ этого слова, то, по крайней мѣрѣ, сострадалъ Его человѣческой природѣ Самъ Богъ Отецъ, а не Сынъ Его, Второе Лице Св. Троицы. Таково было первоначально ученіе Савеллія. Но оно не долго господствовало въ этомъ видѣ въ школѣ у Савеллія. При своемъ даль-

[1]) Твор. св Аѳан. ч. I стр. 365. [2]) Тамъ-же, стр. 366—367, 382, 391 [3]) Не μονοούσιος, но ὁμοούσιος Ч. II. сл. III, стр. 384. [4]) Твор. св. Аѳан. ч. I, стр. 163.

нѣйшемъ развитіи оно получило значительное измѣненіе. За недостаткомъ положительныхъ данныхъ нельзя опредѣленно сказать,—самъ ли Савеллій измѣнилъ его или это сдѣлали его послѣдователи. По всей вѣроятности, начало преобразованію положилъ самъ Савеллій, но окончательную форму дали ему послѣдователи его.

«Единый по Ѵпостаси Богъ, учила савелліанская доктрина въ ея развитомъ видѣ,—хотя и называется въ священномъ Писаніи Отцемъ и Сыномъ и Святымъ Духомъ[1]),—отъ вѣчности есть безграничная, нераздѣльная и сама въ себѣ заключенная «Монада» (monas)[2]). Первоначально эта Монада находилась въ покоѣ, въ бездѣйствіи и молчаніи; она не имѣла и не могла имѣть по своей безпредѣльности и безграничности никакого соприкосновенія со всѣмъ живущимъ внѣ ея. Но потомъ она произнесла *«Слово»* и съ исхожденіемъ отъ нея Слова или Логоса начала дѣйствовать. Савелліане увѣряютъ, что Отецъ ничего не могъ творить молча, но родивъ Слово, т. е. возглаголавъ, воспріялъ силу творенія[3]). Однако это *«Слово»* не есть еще ни Лице Сына въ церковномъ смыслѣ, ни лице савелліанской Троицы,—это есть сама Монада въ дѣйствіи (διαλέγων), только получившая другое имя. Твореніе и промышленіе о мірѣ были первоначально единственною дѣятельностью Логоса или Монады. Потомъ уже, послѣ сотворенія міра, Монада является Троицею. По Аѳанасію, Савеллій говоритъ, что Монада лишь черезъ расширеніе сдѣлалась Троицею, первоначально же Монада есть Отецъ[4]). «Отецъ расширился въ Троицу» [5]), «Отецъ одинъ и тотъ же, но онъ расширяется въ Сына и

[1]) Theodoret, haer. fab. comp, 29. [2]) Въ русскомъ переводѣ твореній св. Аѳанасія «Monas» вездѣ переведено словомъ «единица». Мы предпочитаемъ этому слову буквальное выраженіе «монада», которое и будемъ употреблять. [3]) Аѳан. прот. аріанъ ч. II. сл. IV, стр. 494. [4]) Пр. аріан. сл. IV. ч. II. стр. 492; [5]) 493, тамъ-же.

Духа»[1]), говорили Савелліане. Что троичность происходитъ у нихъ именно отъ такого саморасширенія, это Аѳанасій высказываетъ неоднократно[2]), и потому это не можетъ подлежать никакому сомнѣнію.

Гдѣ же у Савеллія первый моментъ развитія Монады въ Троицу? Въ твореніи міра мы не можемъ допустить этого момента, хотя оно и приписывается Слову, потому что этой мысли противорѣчилъ бы постоянный упрекъ, дѣлаемый Савеллію за то, что онъ отрицаетъ вѣчное существованіе Сына, какъ особой Божественной Личности. Аѳанасій говоритъ, что «савелліане отваживаются раздѣлять Слово и Сына и говорятъ, что «иный есть Сынъ и иный есть Слово, и что прежде Слово, а потомъ уже и Сынъ» [3]). Они утверждаютъ, по его словамъ, «что Слово въ началѣ было просто Словомъ, а когда Оно вочеловѣчилось, тогда было названо Сыномъ, ибо до своего явленія Оно не было Сыномъ, но только Словомъ. И, какъ *Слово плоть бысть*, не бывъ прежде плотію; такъ Оно содѣлалось и Сыномъ, не бывъ прежде Сыномъ [4]). Изъ этого свидѣтельства очевидно, что, по воззрѣнію савелліанъ, Сынъ явился только уже при воплощеніи, что, слѣдовательно, при твореніи еще не началось развитіе Бога въ Троицу, и что при твореніи дѣйствовала только покоющаяся или молчащая Монада. Поэтому Монада и Отецъ, Монада и Логосъ существенно тождественны [5]). Сама Монада, какъ основа міра, есть Логосъ, а въ

[1]) Пр.. аріан. сл. IV. ч II. стр. 494; [2]) тамъ-же. [3]) 503. тамъ-же; [4]) 505, тамъ-же; [5]) По взгляду Неандера «Единица» или «Монада» Савеллія и Отецъ—одно и тоже. Это—Богъ самъ въ Себѣ. внѣ отношенія къ міру. Основаніемъ всякаго бытія является Логосъ. т. е Отецъ, выступившій изъ своего абсолютнаго, безотносительнаго бытія. Логосъ есть уже второе Лице Троицы, которое въ воплощеніи является, какъ Сынъ Третье Лице. не тождественное съ Логосомъ. есть Св. Духъ. (Migne s. gr. t. 10, col. 1109): ἀποφεύγομεν τὸν Σαβέλλιον λέγοντα τὸν αὐτὸν Πατέρα. τὸν αὐτὸν Υἱὸν, Πατέρα μεν γαρ λέγει εἶναι τὸν λαλοῦντα, Υἱὸν δε τόν

противоположность Сыну и Духу Отецъ. Эта Монада раскрывается и является Троицею повременно, смотря по требованію міроправленія въ данный моментъ, принимая на себя то одно, то другое лицо. Въ Ветхомъ Завѣтѣ является, какъ законодатель, Богъ Отецъ, въ Новомъ, какъ Спаситель, Богъ Сынъ и, какъ Освятитель, Святый Духъ[1]). Эти различныя формы проявленія или откровенія въ мірѣ и человѣчествѣ одной и той же абсолютной Монады суть ни больше, ни меньше, какъ выраженія различныхъ отношеній Божества къ міру и, по воззрѣнію савелліанъ, суть лишь формы (πρόσωπα), принимаемыя на себя этимъ Божествомъ. При этомъ ихъ взаимное отношеніе можно представлять аналогичнымъ съ тѣмъ, какое существуетъ между Св. Духомъ и Его благодатными дарами. «Какъ благодатные дары, говоритъ Аѳанасій отъ лица Савеллія, различны, а Духъ одинъ и тотъ же, такъ и Отецъ одинъ и тотъ же, но расширяется въ Сына и Св. Духа[2]). Какъ каждое изъ благодатныхъ дарованій не составляетъ всей Личности Святаго Духа, а есть только извѣстное проявленіе, извѣстная дѣятельность Его; такъ и каждое откровеніе Божества въ мірѣ и человѣчествѣ выражаетъ собою только одну какую-нибудь сторону единой, абсолютной Монады. Затѣмъ въ благодатныхъ дарахъ хотя и проявляется жизнь и дѣятельность Св. Духа въ Церкви, но Самъ Св. Духъ, Его Личность не смѣшивается и не отождествляется съ Его благодатными дарами. Точно такое же, по ученію Савелліанъ, и отношеніе Монады къ Троицѣ—Отцу и Сыну и св. Духу[3]).

λογον ἐν τῶ πατρὶ μένοντα, καὶ κατὰ καιρὸν της δημιουργίας φαινόμενον. Ученіе о Св. Троицѣ Оригена въ сочин. Болотова стр. 120—123 [1]) Basil. 210. Ср. epist. 211 Theodor. haer. fab 11, 9. [2]) Слово св. Аѳан. прот. аріанъ IV, ч. II стр. 509. [3]) Тамъ-же, стр. 509—510. У св. Епифанія находятся еще два сравненія, которыми пользовались савелліане для уясненія своего ученія. По одному сравненію—Отецъ, Сынъ и Св. Духъ точно такъ относятся къ Богу, единой абсолютной монадѣ, какъ тѣло, душа

За расширеніемъ, ἔκτασις, по воззрѣнію Савеллія, должно слѣдовать сокращеніе, συστολή. Какъ перестала Монада называться Отцемъ, такъ перестанетъ быть Сыномъ и Духомъ, когда будутъ удовлетворены всѣ потребности человѣчества. Это послѣдуетъ тогда, когда Логосъ подъ образомъ Святаго Духа совершенно закончитъ дѣло освященія человѣчества и приведенія его къ Богу, начатое еще Отцемъ и продолженное потомъ Сыномъ. Тогда самъ Логосъ, который неизмѣнно продолжалъ существовать, не смотря на смѣну лицъ Святой Троицы, будетъ тѣмъ же, чѣмъ Онъ былъ прежде, – возвратится въ Бога, и Богъ снова умолкнетъ[1]). Тогда не будетъ Троицы, а будетъ одно безкопечное Цѣлое и Единое[2]). По переходѣ въ Монаду Троицы наступитъ и конецъ міру[3]). Все возвратится и погрузится въ Бога и такимъ образомъ, какъ при развитіи Монады вселенная и Троица получаютъ бытіе, такъ при переходѣ въ единое снова уничтожаются. Что будетъ за тѣмъ,—неизвѣстно. Можетъ быть, Богъ навсегда замолкнетъ, или снова родитъ и измыслитъ новое, другое твореніе, которое ждетъ тотъ же конецъ—замѣна новымъ, и такъ далѣе до безконечности. Указанное расширеніе и сокращеніе Монады Аѳанасій считаетъ заимствованнымъ отъ стоиковъ, которые учили, что «Богъ сжимается и также вмѣстѣ съ твореніемъ распростирается и безмѣрно покоится»[4]).

Если бы мы на основаніи всего сказаннаго пожелали изложить савелліанское ученіе въ его внутренней связи и въ связи съ его философскими основоположеніями, то должны были бы отказаться отъ такой задачи по недостатку

и духъ относятся къ личности человѣка. А въ другомъ сравненіи савелліане уподобляютъ свою абсолютную монаду солнцу, а три откровенія—тремъ дѣйствіямъ солнца. Хотя солнце дѣйствуетъ на насъ—то какъ сферическая форма, то какъ свѣтящее тѣло, то какъ согрѣвающее, однако это одинъ предметъ. (Epiphan. haer XII c. 1. [1])—Аѳ. ч. II стр 491. [2])—495. [3])—492. [4])—Тамъ же.

прочныхъ данныхъ. Потому-то такъ много разнообразныхъ взглядовъ и высказано на него[1]). Съ нѣкоторою опредѣленностью можно сказать лишь то, что Савеллій не отрицаетъ твореніе въ собственномъ смыслѣ. Его ученіе о саморасширеніи Монады, при рожденіи Логоса для творенія, послѣдовательно ведетъ къ пантеизму, тѣмъ болѣе, что Савеллій въ этомъ рожденіи Слова полагаетъ первую дѣятельность Монады. Онъ могъ мыслить Бога существомъ не вполнѣ неподвижнымъ, такъ что твореніе міра являлось бы однимъ изъ необходимыхъ моментовъ внутренней жизни Монады. Но нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что онъ представлялъ себѣ Бога существомъ бездѣятельнымъ, а Его Слово покоющимся въ Немъ, безъ всякаго стремленія къ расширенію во внѣ, да и самое это расширеніе, быть можетъ, мыслилось безъ всякой пантеистической подкладки, такъ какъ это слово могло считаться общимъ выраженіемъ для обозначенія творческой дѣятельности.[2])

Такимъ образомъ падаютъ и всѣ попытки изслѣдовать ученіе Савеллія о Троичности по метафизическимъ началамъ. Уже одно то обстоятельство, что между твореніемъ и Троичностью у него нѣтъ никакой связи, даетъ возможность видѣть, что онъ не оцѣнилъ всего значенія господствовавшей въ тогдашней философіи идеи Логоса для ученія о Троицѣ.

Но и для разсмотрѣнія его ученія о Словѣ, независимо отъ ученія о Троицѣ, мы имѣемъ также очень мало проч-

---

[1]) См. сочинен. Болот. стр 124—125 въ примѣчаніи. [2]) Конечно, можно сказать, что было бы въ высшей степени непослѣдовательно и несистематично со стороны Савеллія, признавъ сначала твореніе въ собственномъ смыслѣ, прилагать потомъ пантеистическія понятія къ догмату о Троицѣ. Но если систематичности въ его сочиненіи на лицо нѣтъ, мы и не будемъ говорить о ней (Ацбергеръ. «Die Logoslehre des heil. Athanasius» стр. 12) Сравн. соч. Д. В. Гусева, стр. 191.

ныхъ данныхъ. Несомнѣнно только то, что Савеллій въ объясненіи догмата Троичности пользовался пантеистическими воззрѣніями и выраженіями. Его ученіе о расширеніи Отца въ Сына и Духа и объ ихъ номинальномъ только различіи напоминаетъ вполнѣ ученіе стоиковъ о возникновеніи и изчезновеніи міра и о номинализмѣ. Основаніе же для такого употребленія пантеистическихъ выраженій мы находимъ въ стремленіи Савеллія удержать мысль о единствѣ Божіемъ. Выходя изъ абстрактно-монотеистическаго положенія, онъ хотѣлъ всего лучше объяснить догматъ о Троичности тѣми понятіями и выраженіями, которыя въ сущности оставляютъ совершенно неприкосновеннымъ этотъ монотеизмъ. Эти понятія онъ и нашелъ въ стоическомъ монотеизмѣ и формализмѣ. А что Савеллій дѣйствительно твердо держался абстрактнаго монотеизма, за это говоритъ во первыхъ—его внѣшняя связь съ Ноэтомъ, а потомъ все его первоначальное ученіе. Его позднѣйшее ученіе, какое мы находимъ у св. Аѳанасія, является только развитіемъ перваго, а не отреченіемъ отъ основнаго его принципа.

Мы изложили ученіе Савеллія главнымъ образомъ по Аѳанасію. Но положенія св. Аѳанасія подтверждаются и другими авторитетами. Только тождество Отца съ Монадой не всѣми отцами утверждается одинаково и опредѣленно и не всѣми учеными признается; напротивъ, нѣкоторые говорятъ скорѣе противоположное, именно, что πρόσωπον Отца не тождественно съ Monas, а есть такое же условное проявленіе ея, какъ πρόσωπα Сына и Святаго Духа. Это различіе взглядовъ основывается на разногласіи источниковъ, которое въ свою очередь имѣетъ свою объективную причину въ самомъ савелліанствѣ. Дорнеръ объясняетъ это непослѣдовательностью самого Савеллія Объясняютъ это и различными воззрѣніями Савеллія. Въ первое время, пока онъ былъ послѣдователемъ Ноэта, ученіе Савеллія признается равносильнымъ ноэтіанству,—въ послѣднее же время

онъ значительно удалился отъ первоначальнаго направленія [1]).

Первоначальное ученіе монархіанъ-евіонитовъ, выраженное Павломъ Самосатскимъ, упоминавшимся уже выше, нашло для себя богатую почву въ Антіохійскомъ направленіи богословія [2]). Намъ извѣстны двѣ богословскихъ школы съ различнымъ направленіемъ: антіохійская и александрійская. Въ антіохійской школѣ экзегетовъ преобладалъ реализмъ—основной принципъ философіи Аристотеля, допускавшій въ св. Писаніи преимущественно буквальный смыслъ и требовавшій простоты и ясности въ пониманіи христіанскихъ догматовъ. Эта школа начинала съ исторіи, съ толкованія отдѣльныхъ мѣстъ, съ буквальнаго смысла, соотвѣтствующаго историческому положенію вещей, а затѣмъ уже переходила къ созерцанію (θεωρία), къ высшему смыслу, при чемъ старалась дать не механическую совокупность представленій, а рядъ понятій, дѣйствительно связанныхъ между собой. Антіохійская школа сдѣлалась основательницею научнаго толкованія. Но при этомъ выдвигалось, конечно, на первый планъ буквальное пониманіе и толкованіе отъ разума—человѣческій элементъ, раціонализмъ.

Слѣды раціонализма въ развитіи христіанскаго ученія мы находимъ очень рано. Онъ встрѣчается уже у гностиковъ—Карпократа и Епифанія, по которымъ вся сумма религіознаго знанія развивается сама собой изъ человѣческаго духа [3]). Правда, высшимъ источникомъ вѣры всюду признавалось священное Писаніе, но въ употребленіи и объясненіи его явились разности, при чемъ одни старались пони-

---

[1]) Сравните сочиненіе Болотова «Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стр. 121.—Фойгтъ, стр. 260 и д., гдѣ особенно критикуется взглядъ Шлейермахера на савелліанъ. [2]) Гефеле. I. 258—9. В. В. Болотовъ Академическія литографирован. лекціи по общей церковн. исторіи за $188^5/_6$ г. стр. 39—43. [3]) Ацбергеръ. ч. 1. стр. 29.

мать содержаніе Писанія болѣе созерцательно, а другіе въ толкованіи его держались болѣе критико-діалектическихъ пріемовъ. Такъ еще артемонитовъ упрекали [1]) за то, что они занимались критикой св. Писанія и произвольно искажали рукописи. Особенно важное значеніе имѣетъ свидѣтельство о томъ, что они занимались Аристотелемъ. Мы можемъ отсюда видѣть, что аристотелевская философія составляла основу ихъ критико-діалектическихъ и грамматико-логическихъ пріемовъ въ объясненіи св. Писанія. Вотъ это-то философія и эти пріемы и пользовались особымъ уваженіемъ въ антіохійской школѣ, хотя, конечно, антіохійцевъ далеко нельзя было назвать аристотеликами, все равно какъ другую александрійскую школу нельзя еще было назвать платоновской,[2]) несмотря на то, что тамъ платоновское ученіе пустило глубокіе корни.

Въ этой послѣдней школѣ преобладалъ идеализмъ. Священное Писаніе объяснялось здѣсь преимущественно мистически и аллегорически, и руководящею мыслію тамъ было положеніе, что основа всякаго истиннаго познанія есть вѣра во Христа. Содержаніе христіанскаго вѣроисповѣданія постоянно составляло для этой школы нѣчто готовое, данное человѣку извнѣ, и человѣкъ своимъ умомъ можетъ это лишь усвоивать и изъяснять. Оно есть прочная основа и руководящая норма всякаго знанія. По опредѣленію Климента Александрійскаго, знаніе есть воспріятіе истины чрезъ неё саму[3]), или духовное созерцаніе Божественнаго при содѣйствіи благодати и Слова Божія[4]). Такимъ образомъ, по своему принципу, по которому истины вѣры признаются независимыми отъ человѣка, александрійская школа противна всякому раціонализму. Первая школа создавала науку, вторая владѣла искусствомъ. Фантазія могла увлечь александрійцевъ и создать у нихъ но-

[1]) Фойгтъ. 192. [2]) Дорнеръ. I. 859, противъ Баура II, 388–394. [3]) Строматы I. V. [4]) Строматы 1. 2

вое св. Писаніе, но за то антіохійцы, забывъ, что за ἱστορία должна идти θεωρία, рисковали быть прикованными къ буквѣ, что́ мы и видимъ хоть бы даже у Арія, который употребляетъ пріемы антіохійской школы. Оба эти направленія, доведенныя до крайности, послужили основаніемъ для развитія въ Церкви ересей въ послѣдующихъ вѣкахъ.

Здѣсь мы подошли къ главному пункту этого отдѣла. Все предъидущее намъ было нужно именно для того, чтобы уяснить себѣ возникновеніе аріанства, наложившаго такой рѣзкій отпечатокъ, какъ мы сказали, на весь IV-й вѣкъ.

Ни одна философско-религіозная доктрина не вызывала въ христіанствѣ такой борьбы, какъ аріанство. Эта борьба охватила собой весь христіанскій міръ и, усилившись, вызвала страшное напряженіе борющихся не только въ области религіозной жизни, но даже политики.

Въ аріанствѣ подняло голову противъ христіанскаго Откровенія нѣкоторое общее направленіе, стремившееся отодвинуть его на задній планъ, а первое мѣсто предоставить философіи. Съ формальной стороны именно въ этомъ и заключалась сущность разногласія между аріанствомъ и ученіемъ Церкви. Арій со своими единомышленниками стоялъ на почвѣ философіи и діалектики, такъ какъ источникомъ познанія божественныхъ истинъ онъ считалъ естественный разумъ; священное же Писаніе онъ цѣнилъ лишь на столько, на сколько оно, по его мнѣнію, доказывало результаты его разсужденій. Аріане старались приблизить сверхъестественныя истины къ пониманію ихъ человѣческимъ разсудкомъ, и по законамъ и понятіямъ послѣдняго судили о достоинствѣ этихъ истинъ

Но еще болѣе отдѣляло аріанизмъ отъ церковнаго ученія самое содержаніе проповѣдуемыхъ имъ догматовъ. У Арія Богъ является существомъ простѣйшимъ и абсолютнымъ, въ которомъ нѣтъ никакихъ различій и который

безконечно возвышается надъ міромъ, какъ надъ царствомъ разнообразной жизни. И, какъ таковой, Богъ, по воззрѣнію аріанъ, не можетъ быть ни Отцомъ, ни Сыномъ, и Сынъ поэтому не есть истинный Богъ. Напротивъ, этотъ Сынъ является у нихъ послушнымъ посредствующимъ существомъ, посредствомъ котораго устанавливается связь между Богомъ и міромъ.

Для писателей же церковнаго направленія Богъ напротивъ является полнотой чистѣйшей жизни, съ которой стоитъ въ связи, постепенно вдобавокъ усиливающейся, и міровая жизнь,—но безъ всякихъ посредниковъ. Поэтому Церковь, несмотря на единство Бога, не затруднялась различать въ немъ Отца, Сына и Св. Духа, хотя и не высказывала притязанія постигнуть ограниченнымъ человѣческимъ умомъ тайну Откровенія.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній разберемъ болѣе подробно, чему училъ Арій, на основаніи его собственныхъ произведеній. Намъ извѣстны три его сочиненія: 1) Посланіе къ Евсевію Никомидійскому, которое находится у Епифанія[1]), и у Θеофилакта[2]), о его разрывѣ съ Александромъ, епископомъ Александрійскимъ; 2) письмо къ епископу Александру, примирительнаго характера, сохраненное у Епифанія[3]), Аѳанасія[4]) и Сократа[5]) и 3) Θάλεια, позднѣйшее сочиненіе, популяризующее аріанское ученіе[6]). Кромѣ того, у Аѳанасія есть отдѣльныя изложенія аріанскихъ догматовъ безъ показанія источниковъ, откуда они взяты. Изъ всѣхъ этихъ сочиненій видно, что отличительный характеръ аріанства—именно вышеупомянутое раздѣленіе между Богомъ и міромъ. Основной принципъ, на которомъ покоится

[1]) Epiphan. haer. 69, 6. [2]) Theodoret. Histor. ecclesiast 1. 4 [3]) Epiph. Hist. 69,7 Аѳанас. объ опредѣл. Ник Собора, стр. 318, 321, 324. [4]) Аѳан. ч. III. посланіе о соборахъ въ Аримині и Селевкіи, стр. 125. [5]) Socrat. Hist. eccl. 1, 6. [6]) Аѳан. на аріанъ сл. 1. стр. 163—166 170—171.

все остальное, состоитъ въ томъ, что Второе Лице Св. Троицы по существу своему неравно Первому. Тварь, училъ Арій, не могла-бы вынести непосредственнаго дѣйствія на нее Бога. Богъ—существо безграничное—не можетъ находиться въ прямой связи съ конечнымъ, и это не согласовалось бы даже съ его достоинствомъ. Поэтому-то, по мнѣнію Арія, и нужно предположить существо посредствующее между Богомъ и міромъ, которое и должно устроить гармонію между тѣмъ и другимъ. Это существо и есть Сынъ Божій, Богъ—Слово. Богъ чрезъ Него сотворилъ міръ въ началѣ,—чрезъ Него же и искупилъ его.

Но когда аріане говорили, что Богъ сотворилъ міръ Словомъ Своимъ, они не соглашались, что это Слово имѣло въ себѣ творческую силу. Они не признавали въ Сынѣ истинное Слово Божіе, истинную Божественную Премудрость, Творческую Силу въ собственномъ смыслѣ. Они смотрѣли на Него скорѣе какъ на простого художника, устроителя, говоря, что Онъ научился отъ Бога искусству творить [1]). Твореніе было, по ихъ словамъ, дѣломъ Отца и лишь сотворенное—дѣломъ Сына[2]). Единственное толкованье, какое можно дать этому выраженію, то, что Отецъ есть въ собственномъ смыслѣ Господь вселенной и Творецъ законовъ, по которымъ она должна была быть создана. Но такъ какъ Онъ не могъ дѣйствовать непосредственно на нее, потому что отъ этого она уничтожилась бы въ самый моментъ творенія, именно отъ соприкосновенія съ Его величіемъ, котораго ничто сотворенное выносить не можетъ, то Сынъ Божій замѣнилъ Отца, взявъ на себя матеріальную часть творенія и заботу о сохраненіи тварей. Сынъ принимаетъ идеи отъ Отца и переноситъ ихъ въ дѣйствительное твореніе, реализуетъ ихъ [3]). Такимъ образомъ Сынъ Божій,

[1]) Аѳанас. прот. ар. сл. II, ч. II, стр. 298—299. [2]) Тамъ-же, стр. 299—301. [3]) Тамъ-же, стр. 293; ч. I. О соборѣ Никейск. стр. 321.

по ученію аріанъ, значительно подходитъ къ «деміургу» гностиковъ и даже совершенно совпадаетъ съ нимъ по нѣкоторымъ описаніямъ.

Такъ какъ міръ сотворенъ Сыномъ и такъ какъ, чтобы быть сотвореннымъ чрезъ Него, онъ долженъ имѣть силу вынести Его, то Сынъ—не одинаковой природы съ Отцомъ, Онъ—не истинный Богъ. Если бы Онъ былъ таковымъ, Онъ не могъ бы вступить въ прямое сношеніе съ міромъ. Слѣдовательно, Онъ подобенъ другимъ твореніямъ, т. е. самъ есть твореніе, хотя высшее, чѣмъ всѣ остальныя. Не будучи одинаковъ ни съ Богомъ, ни тѣмъ болѣе—съ матеріей, Онъ произошелъ изъ ничего. Сотворенный для творенія міра и не будучи истиннымъ Богомъ, Онъ отнюдь не вѣченъ, такъ какъ вѣчность—аттрибутъ лишь истиннаго Бога, но бытіе Его однако предшествовало бытію міра. Онъ—Богъ только по имени, въ переносномъ смыслѣ: это рожденный Богъ[1]).

По общему закону всѣ существа, кромѣ истиннаго Бога, подлежатъ измѣненію; поэтому нѣтъ ничего невозможнаго, если бы Сынъ Божій измѣнился. По природѣ Онъ можетъ быть добрымъ и, если будетъ употреблять Свою свободу во благо, останется добрымъ. Но чрезъ дурное употребленіе этой свободы Онъ могъ бы и потерять Свою относительную святость. Поэтому и необходимо было, чтобы Его свобода была испытана, что̀ имѣло мѣсто во время воплощенія. Но предвидя, что Искупитель выйдетъ съ торжествомъ изъ этого испытанія, Богъ Отецъ отъ начала опредѣлилъ Ему быть творцомъ конечныхъ существъ и ихъ Спасителемъ Его величіе есть, слѣдовательно, награда за Его заслуги и Его пребываніе между людьми было временемъ Его испытанія[2]).

Два конечныхъ существа не могутъ образовать одной личности. Слѣдовательно то, что въ людяхъ составляетъ

[1]) Прот. аріанъ сл. I. стр. 164. [2]) Объ опредѣл. Ник. соб. ч. 1. стр. 319. 323 и дал.

умъ, это въ Искупителѣ есть Сынъ Божій. Но Ему еще нужно было пріобрѣсть добродѣтель добрымъ употребленіемъ Своей свободы, Своею вѣрностью и покорностью въ страданіи. Словомъ, Арій употреблялъ всѣ усилія, чтобы доказать неравенство Сына съ Отцомъ.

Таково было ученіе Арія и аріанъ о Сынѣ Божіемъ. Позже, когда сюда примѣшалось ученіе о Св. Духѣ, Его понадобилось помѣстить еще ниже Сына, такъ какъ Сынъ посылаетъ Его. Поэтому аріанство было истиннымъ политеизмомъ, и мы можемъ, слѣдовательно, смотрѣть на него, какъ на попытку создать эллинизированное христіанство, тогда какъ нѣкоторые неоплатоники старались обосновать христіанизованный эллинизмъ.

Но не въ этомъ одномъ отношеніи аріанизмъ былъ противопоставленъ христіанству. Аріане, напр., не могли допустить также божественной благодати. По ихъ ученію мы видѣли,—Богу невозможно вступать въ непосредственное общеніе съ міромъ. Самое основаніе христіанства отвергается аріанствомъ, такъ какъ въ послѣднемъ Іисусъ Христосъ представляетъ образецъ способа, которымъ человѣкъ можетъ самъ собой заслужить все то, что въ христіанствѣ Богъ даетъ ему силой своей благодати. Поэтому Искупитель даже былъ не нуженъ міру и міръ обошелся бы безъ Него. Истинное познаніе Бога можетъ быть достигнуто и не чрезъ Него одного. Сынъ—твореніе и, однако по словамъ Арія, знаетъ Бога настолько по крайней мѣрѣ, насколько это дозволяетъ ему Его природа. Естественно заключать, что и всякое твореніе можетъ познавать Бога безъ помощи Сына.

Впрочемъ аріане и не допускали глубокаго поврежденія человѣческой природы, какъ это учила православная Церковь. Такъ какъ человѣкъ не могъ быть въ непосредственномъ отношеніи съ Богомъ, то онъ и не могъ далеко отклониться отъ Него. Поэтому для человѣка достаточно было

лишь внѣшняго посредничества Искупителя и Его ученія. Такимъ образомъ аріанство, не признавая Іисуса Христа Богомъ, не осмѣливается назвать Его только твореніемъ и тѣмъ даетъ христіанству новую форму, слабую, безсильную и настолько же загадочную, какъ и самъ ихъ Искупитель.

Мы дали здѣсь краткій очеркъ аріанскаго ученія. Для полноты его намъ надо еще остановиться нѣсколько на его доказательствахъ и діалектическихъ пріемахъ.

Намъ уже извѣстно то положеніе аріанскаго ученія, что было время, когда Богъ былъ одинъ и еще не былъ Отцомъ. Лишь позже онъ сдѣлался Имъ [1]). Такъ какъ все сотворенное вышло изъ ничего, а Сынъ Божій—тоже твореніе, то и Онъ тоже вышелъ изъ ничего. Раньше не существовало Слова и Премудрости Божіей. Когда Богъ захотѣлъ творить, Онъ сначала создалъ существо, которое назвалъ Словомъ, Премудростью и Сыномъ, чтобы сотворить чрезъ Него насъ. Есть двѣ Премудрости: одна—свойственная Богу, которая въ Немъ, и Сынъ былъ сотворенъ этою Премудростью, и другая—самъ Сынъ, названный такъ по причастію этой первой Премудрости. Премудрость -Сынъ произошелъ отъ той Премудрости по волѣ Премудраго Бога. Было также и другое Слово въ Богѣ, и по причастію Сынъ получилъ и это названіе и сталъ другимъ Словомъ. Отецъ, говорили потомъ аріане, невидимъ для Сына. Послѣдній не созерцаетъ и не познаетъ Его въ совершенствѣ. Но то, что Онъ видитъ и знаетъ, въ мѣрѣ Его силъ, какъ и наше знаніе Его въ мѣрѣ нашихъ силъ. Отецъ и Сынъ и Св. Духъ и по природѣ и по величію совершенно отличны и отдѣлены другъ отъ друга. Сынъ не знаетъ Своей собственной природы[2]). Уже и здѣсь видны явныя противорѣчія аріанскаго ученія. Въ посланіи Арія къ Евсевію Ни-

[1]) О соборѣ Никейск. ч. 1. стр. 318. [2]) Послан. о собор. ариминскомъ и селевкійскомъ, ч III. стр. 129 и 130.

комидійскому эти противорѣчія сказываются еще рѣзче. Я считаю себя, говоритъ тамъ Арій, обязаннымъ увѣдомить тебя, что Александръ, епископъ (Александрійскій), много тѣснитъ и преслѣдуетъ насъ и что онъ все возбуждаетъ противъ насъ. Онъ даже изгналъ насъ изъ города, какъ будто бы нечестивцевъ, такъ какъ мы не согласились съ нимъ, когда онъ намъ говорилъ публично: «Богъ всегда, Сынъ всегда; вмѣстѣ Отецъ, вмѣстѣ Сынъ. Сынъ сосуществуетъ Богу нерожденному. Онъ — всегда рожденный и нерожденно рожденный[1]).» Конечно, Александръ такъ не говорилъ[2]). Но если не подозрѣвать Арія въ намѣренномъ извращеніи дѣла, то мы увидимъ у него крайнее смѣшеніе понятій ἀεὶ γεννητὸς и ἀγέννητος. Въ слѣдующемъ посланіи Арій говоритъ, что онъ не смотритъ на Сына, какъ на нерожденнаго, но тоже самое утверждали и его противники.

Аѳанасій сохранилъ намъ нѣсколько мѣстъ, извлеченныхъ изъ сочиненій сторонниковъ Арія, изъ которыхъ мы увидимъ все легкомысліе, съ какимъ тѣ судили о своемъ дѣлѣ. — Такъ Аѳанасій Аназарбскій (изъ назарвовъ) пишетъ между прочимъ Александру относительно притчи о пастырѣ и овцѣ заблудшей: «Зачѣмъ ты раздражаешься противъ сторонниковъ Арія, когда они говорятъ, что Сынъ Божій сотворенъ изъ ничего и есть одна изъ тварей. Ибо если сто овецъ означаютъ всѣ созданія, то и Сынъ Божій долженъ быть также одною изъ тварей. Но если эти сто овецъ не твари, не существа рожденныя, или если, кромѣ этихъ ста, есть еще другія, тогда Сынъ не есть тварь и не одинъ изъ всѣхъ. Если же сто означаетъ всѣхъ тварей и если, кромѣ нихъ, существуетъ лишь одинъ Богъ, то какъ можно

[1]) Ѳеодоритъ. еписк. Кирскій. Церковн. Исторія. Кн. 1-я, гл. 5. [2]) Мы вѣруемъ, пишетъ Александръ, какъ учитъ Апостольская Церковь, въ единаго Нерожденнаго Отца, Который не имѣетъ виновника своего бытія... и въ Единаго Господа Іисуса Христа, Сына Божія, единороднаго, рожденнаго не изъ несуща-

порицать аріанъ за слова будто бы неосновательныя, когда они считаютъ Сына въ числѣ ста и говорятъ, слѣдовательно, что онъ одинъ изъ всѣхъ[1]).»

Другой послѣдователь Арія – Георгій писалъ Александру: «Не порицай аріанъ, если они говорятъ: было, когда Сына Божія не было. Ибо и Исаія былъ сынъ Амосовъ, однако же Амосъ былъ прежде Исаіи, и Исаія не существовалъ прежде, чѣмъ появился.» Напротивъ, раздѣлявшимъ его мнѣніе онъ говорилъ: «Зачѣмъ вы гнѣваетесь на папу Александра, когда онъ говоритъ, что Сынъ происходитъ отъ Отца. Не бойтесь говорить: Сынъ отъ Бога. Ибо когда Апостолъ говоритъ, что все происходитъ отъ Бога (1 Кор. XI, 12), то весь міръ знаетъ, что собственно все происходитъ изъ ничего, а такъ какъ и Сынъ есть тварь и единый изъ сотворенныхъ, то можно сказать, что и Сынъ происходитъ отъ Бога[2]).»

Нужно войти во всѣ эти подробности какъ для того, чтобы дополнить картину времени, такъ и для того, чтобы оправдать Церковь и особенно Аѳанасія въ томъ, что они относились безъ всякаго снисхожденія къ аріанамъ, всегда строго судили ихъ и дѣйствовали противъ нихъ безъ всякой пощады. Въ виду аріанской ереси и развращенности ума и сердца аріанъ мягкость была вредна, довѣріе гибельно.

Во всемъ томъ, что мы до сихъ поръ видѣли у аріанъ, нѣтъ ни одного аргумента, извлеченнаго изъ сущности христіанства. Евсевій писалъ Арію: «моли Бога, чтобы весь міръ думалъ такъ же, какъ ты. Ибо для всякаго должно быть очевидно, что сотворенное не существовало прежде бытія.» Вслѣдствіе этой мнимой очевидности онъ и оспа-

---

го, но изъ сущаго Отца, не чрезъ отдѣленіе или истеченіе, но неизреченно, такъ какъ упостась (ὑπόστασις) непостижима для сотворенныхъ существъ... (Изъ академ. лекц. профес. В. Болотова.

[1]) Послан. о соборахъ ариминскомъ и селевкійскомъ, стр. 127.

[2]) Тамъ-же, стр. 128.

ривалъ ученіе Церкви и думалъ, что долженъ убѣждать другихъ. Поэтому Аѳанасій справедливо говоритъ: «тотъ, кто называетъ этихъ людей—аріанъ—христіанами, жестоко ошибается: ибо они не понимаютъ ни св. Писанія, ни христіанства вообще, ни вѣры, которую оно заключаетъ»[1]). Это обнаруживается однако еще яснѣе изъ слѣдующихъ мотивовъ, приводимыхъ аріанами въ доказательство своего ученія.

Если бы Сынъ былъ совѣченъ Отцу, говорили они, то скорѣе Его слѣдовало бы назвать братомъ, а не сыномъ Отца.[2]) Такъ какъ рождающій предшествуетъ рождаемому и такъ какъ нерожденный—одинъ, то Сынъ рожденъ и, значитъ, было время, когда Его не было[3]).

Если бы Сынъ былъ совершеннымъ подобіемъ Отца, то долженъ бы также имѣть Сына, этотъ послѣдній—опять своего и т. д. безъ конца[4]). Христіанство вдается, по ученію аріанъ, въ манихеизмъ. Манихеи въ своемъ пантеизмѣ допускаютъ міровую душу, которая, находясь во всѣхъ живыхъ и добрыхъ существахъ, стремится освободиться отъ матеріи и соединиться съ той своей частью, которая не заключена въ матеріи и царствуетъ въ царствѣ свѣта. Икаѳолики, говорятъ аріане, также допускаютъ дѣлимость существа Бога и равенство между сущностью Бога, принявшаго тѣло человѣка, и сущностью Отца, Который не принялъ его. Аріане не замѣчали, что именно поэтому самому каѳолики не были пантеистами, такъ какъ, допуская равенство сущностей Отца и Сына, они признавали различіе Лицъ

Помимо всѣхъ такихъ аргументовъ, не выдерживающихъ совершенно богословской критики, аріане ссылаются на множество мѣстъ Св. Писанія.

Но мы не будемъ уже вдаваться въ эти аргументы какъ потому, что они крайне слабы и являются лишь плодомъ непослѣдовательности и предубѣжденности аріанъ, такъ

[1]) Прот. аріан. сл. 1. стр. 159, 162; [2]) тамъ-же, стр. 178. [3]) Прот. ар. сл. 1. стр. 179; [4]) тамъ-же, стр. 190.

и потому, что еще встрѣтимся со всѣмъ этимъ ниже въ изложеніи полемики св. Аѳанасія съ еретиками. Какова была непослѣдовательность аріанъ, видно хотя-бы изъ того, что, приписывая Іисусу Христу домірное бытіе, они не допускаютъ въ Немъ при воплощеніи разумной души и, настаивая на единствѣ воли, необходимо признаютъ Его возрастающимъ мудростью въ тѣлѣ человѣческомъ. Таково было аріанское ученіе и таковы аргументы въ его пользу. Въ началѣ Арій еще не заходилъ особенно далеко, но затѣмъ и онъ и его послѣдователи переступили всѣ границы разума и Откровенія.

Уже въ Θάλεια аріанство почти достигаетъ крайняго развитія. Слѣдующіе за Аріемъ защитники его лжеученія не могли прибавить ничего существенно новаго по содержанію къ той мысли, что «Сынъ во всѣхъ отношеніяхъ неподобенъ Отцу». Они могли придать ей только новую форму. Даже наиболѣе фанатичные изъ нихъ, каковы—Аэцій и Евномій, только вдавались въ нескончаемые споры о понятіяхъ «рожденный и нерожденный», смѣшивая сущность и ѵпостась въ Богѣ. Другіе послѣдователи аріанства, выяснивъ начало его въ смыслѣ крайняго аномейства, сами выдѣляли себя изъ рядовъ строгихъ аріанъ и все болѣе и болѣе примыкали къ ученію Церкви, создавъ предварительно мостъ для соединенія съ нею своимъ ученіемъ о подобосущіи, вмѣсто ученія о различіи сущности Отца и Сына.

Зная общее настроеніе умовъ того времени и тѣ философско-богословскія теченія, которыя господствовали тогда въ православномъ мірѣ, мы теперь легко уразумѣемъ внутреннія причины возникновенія аріанства. Въ доникейскій періодъ, какъ мы сказали уже выше, борьба александрійскаго богословія направлена была главнымъ образомъ противъ монархіанизма, и Церковь должна была защищать различіе ѵпостасей. Нѣкоторые чрезмѣрно увлекались этой

защитой, и результатомъ былъ субординатизмъ. Примѣръ этого мы можемъ видѣть въ Діонисіи Александрійскомъ.

Этотъ епископъ, ученикъ Оригена, былъ сильнымъ противникомъ савелліанства, сливавшаго Лица Св. Троицы. Онъ прежде всего старался показать, что Сынъ и Отецъ имѣютъ отдѣльное бытіе и отнюдь не одно и тоже. Впрочемъ его борьба съ савелліанствомъ не была слѣдствіемъ цѣлой, спекулятивной системы, напротивъ, одинъ только практическій интересъ заставилъ его выставить свои положенія[1]).

Аѳанасій говоритъ о немъ такъ: «Діонисій Александрійскій писалъ противъ Савеллія и подробно объяснялъ дѣло спасенія, совершенное Искупителемъ во плоти, и этимъ убѣждалъ савелліанъ, что не Отецъ сталъ плотію, а Его Слово. Въ своемъ письмѣ къ Евфранору и Аммонію Діонисій пишетъ: «Сынъ Божій есть произведеніе и сотворенъ, и Онъ—не въ свойствѣ съ Отцемъ по естеству, но чуждъ Ему по сущности; Отецъ — къ Нему то-же, что дѣлатель къ виноградной лозѣ, судостроитель къ ладіѣ; и, какъ произведеніе, Сынъ не былъ, пока не получилъ бытія»[2])

Вотъ, эти мѣста и отзываются субординатизмомъ, будучи отчасти даже буквально сходны съ основными положеніями аріанъ. Правда, Аѳанасій относилъ эти мѣста къ человѣческой природѣ Христа; по его словамъ, и Апостолы усвояли Спасителю человѣческія свойства, не будучи аріанами[3]). Онъ говорилъ, что, выдвигая на первый планъ человѣческую природу, Діонисій хотѣлъ заставить савелліанъ не называть Сына Отцемъ[4]).

[1]) Онъ особенно строго настаивалъ на различіи между Отцемъ и Сыномъ на основаніи библейскихъ выраженій, какъ Іоан XV,1; Евр. 1, 4; Притч. VIII,22. Если Писаніе такъ неодинаково выражается о Томъ и Другомъ, значитъ, заключалъ Діонисій, и въ дѣйствительности Сынъ и Отецъ отличны Другъ отъ Друга. [2]) О Діонисіи, еп. Александр. ч 1, стр. 365. [3]) Тамъ-же стр. 369. [4]) Далѣе - стр. 370, 374.

Но по Кюну[1]), понимаемая въ такомъ смыслѣ полемика Діонисія была бы совершенно безсодержательною. Вѣдь дѣло было не въ томъ, чтобы показать различіе между Богомъ самомъ въ Себѣ и Богомъ воплотившимся. Этого различія, конечно, не отрицали и савелліане. Но надо было выяснить раздѣльность Лицъ Того и Другаго, а она должна существовать и независимо отъ воплощенія. Поэтому, вышеприведенныя слова Діонисія могутъ относиться лишь къ Лицу Сына, независимо отъ Его воплощенія. А въ этомъ случаѣ Діонисій впадаетъ въ тоже заблужденіе, въ какое и Арій. Онъ защищаетъ различіе между Отцемъ и Сыномъ, но защищаетъ въ ущербъ единству Существа Божія. Стремленіе показать различіе между Отцемъ и Сыномъ заводитъ его слишкомъ далеко, почти приводя его къ сомнѣнію въ Божествѣ Сына.

Но однако Діонисій нигдѣ не выставилъ, что его понятіе объ Отцѣ и Сынѣ вполнѣ выражаетъ Ихъ отношеніе. Онъ одинаково могъ считаться союзникомъ какъ защитниковъ единосущія, такъ и защитниковъ аріанскаго иносущія. Діонисій стоялъ именно на почвѣ Александрійскаго ученія о Троицѣ, въ которомъ различіе между Отцемъ и Сыномъ всегда проводилось очень далеко. Тогда еще не было уяснено, что это различіе состоитъ только въ различіи Лицъ. Правда, вѣра въ Троичность держалась твердо, но она еще не была надлежащимъ образомъ опредѣлена и выяснена. Дальнѣйшая исторія Діонисія подтвердитъ сказанное. Когда нѣкоторые обвиняли его предъ Римскимъ епископомъ Діонисіемъ, то онъ блистательно защитилъ себя противъ взводимыхъ на него обвиненій[2]), объяснивъ свои воззрѣнія въ православномъ смыслѣ.—Въ другомъ мѣстѣ Діонисій выражаетъ свое воззрѣніе такимъ образомъ:[3]) «Было сказано, что Богъ есть источникъ всѣхъ благъ: рѣ-

[1]) 1 с 5. 241. [2]) О Діонисіи, еп. Александрійск. ч. 1. стр. 375. [3]) Тамъ-же стр. 386.

ка же изъ Него изливающаяся надписывается --*Сынъ*, потому что слово есть изліяніе ума и, говоря почеловѣчески, источается изъ сердца устами. И мысль, исторгаясь съ помощью языка, дѣлается другимъ словомъ, отличнымъ отъ слова въ сердцѣ. Ибо одно, пославъ оть себя другое, остается такимъ же, какимъ было, а другое, бывь послано, излетаетъ и носится повсюду; а такимъ образомъ каждое изъ нихъ—и одно въ другомъ пребываетъ, и одно - отлично отъ другаго; они и два—слова, но оба суть одно. Такъ и Отецъ и Сынъ, по сказанному, суть едино, и одинъ въ другомъ пребываютъ.»

Является вопросъ: есть ли различіе между первоначальною точкою зрѣнія Діонисія и позднѣйшею? [1]).

Неопредѣленность тогдашняго способа выраженія, вѣроятно, допускала называть Сына словомъ ποίημα, удерживая при этомъ идею сыновства, и если Діонисій говоритъ, что Сынъ не существовалъ, прежде чѣмъ Онъ произошелъ, то онъ и позднѣе говорилъ, что Сынъ имѣетъ бытіе не отъ самого Себя, а отъ Отца. Поэтому и прежнія его слова могутъ указывать на принципіальное и временное первенство Отца предъ Сыномъ, что выражается и греческимъ словомъ ἀρχὴ, котораго, правда, Діонисій не употреблялъ. Болѣе трудностей представляетъ положеніе, что *Сынъ чуждъ Отцу по существу*. Но если мы примемъ во вниманіе, что выраженіе ἰδιος φύσει очень легко могло быть понимаемо въ томъ смыслѣ, что Слово есть только одна сторона Самого Отца, и далѣе, что слово «οὐσία» не означало «сущность» въ

[1]) Шване (Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, Münster, 1869, §. 193) думаетъ, что отличіе тогдашняго ученія Діонисія отъ прежняго объясняется только крайне міролюбивымъ характеромъ Діонисія.—Кюнъ (стр. 243) говоритъ, что его позднѣйшее ученіе было только дальнѣйшимъ развитіемъ прежняго воззрѣнія. Гагеманъ (Die Römische Kirche s. 421) говоритъ, что Діонисій отступалъ шагъ за шагомъ, пока, наконецъ не достигъ православнаго ученія.

противоположность лицу, то для насъ на половину уже будетъ понятнымъ, почему Діонисій въ борьбѣ съ савелліанствомъ могъ прибѣгать къ такому способу выраженія. Но при всемъ томъ, его способъ выраженія очень неопредѣленъ, легко ведетъ къ недоразумѣніямъ и нуждается въ значительномъ исправленіи. Въ позднѣйшемъ періодѣ жизни Діонисія въ его ученіи вѣетъ уже совершенно иной духъ. Пользуясь сравненіемъ съ человѣческимъ разумомъ и словомъ, мыслью и словомъ, разумомъ и языкомъ, онъ учитъ, что Сынъ и Отецъ одной сущности, хотя и отличны другъ отъ друга, не выдвигая впередъ одной истины на счетъ другой. Это ему собственно принадлежащее сравненіе служитъ единственнымъ прочнымъ даннымъ для опредѣленія характера его ученія о Словѣ Божіемъ. Ибо, чтобы онъ ни говорилъ еще о вѣчности Сына, Его неотдѣлимости отъ Отца и единосущіи съ Нимъ, это можетъ имѣть свое основаніе только въ такого рода воззрѣніи, какое выражается въ этомъ сравненіи. Это воззрѣніе было популярнымъ[1]), заимствованнымъ изъ пс. XLIV,1., представленіемъ, въ которомъ нельзя открыть никакого созерцательнаго элемента. Правда, приведенныя въ концѣ слова его о Величайшемъ Умѣ и Высочайшемъ Словѣ, какъ толкователѣ и вѣстникѣ Бога, намекаютъ на систему Оригена, но его зависимость отъ системы Оригена весьма незначительна[2]).

Развитіе ученія о Троицѣ въ формальномъ отношеніи и со стороны содержанія у Діонисія выразилось въ томъ, что онъ ясно высказалъ, что Богъ въ отношеніи къ Сыну можетъ быть названъ только Отцемъ въ собственномъ смыслѣ, а въ отношеніи къ твари только Творцемъ и Образователемъ. Но эта заслуга принадлежитъ не столько ему, сколько соименнику его, учителю Римской церкви, къ которому мы и переходимъ.

---

[1]) Кюнъ, стр 252. [2]) Ibidem.

Діонисій Римскій, по жалобѣ на Діонисія Александрійскаго, созвалъ соборъ и издалъ соборное опредѣленіе, изъ котораго у Аѳанасія сохранилось нѣсколько отрывковъ[1]). «По порядку, говоритъ въ этомъ опредѣленіи собора Діонисій Римскій, справедливо будетъ сказать и противъ разоряющихъ досточтимую проповѣдь Церкви Божіей, раздѣляющихъ и разсѣкающихъ Единоначаніе на какія-то три силы, на три божества и отдѣльныя ѵпостаси. Ибо дошло до моего свѣдѣнія, что нѣкоторые изъ оглашающихъ и поучающихъ у васъ Божію слову распространяютъ сіе мудрованіе, и въ этомъ совершенно, такъ сказать, противоположны мнѣнію Савеллія. Тотъ богохульствуетъ, утверждая, что Сынъ есть Отецъ и наоборотъ; они же проповѣдуютъ нѣкоторымъ образомъ трехъ боговъ, раздѣляя Святую Единицу на три ѵпостаси, одна другой чуждыя и во всемъ отдѣльныя. А Божественному Слову необходимо быть въ единеніи съ Богомъ всего сущаго, и Святому Духу должно пребывать и вселяться въ Богѣ, и совершенно уже необходимо, чтобы Божественная Троица оглавлялась и сосредоточивалась въ единой какъ бы нѣкоей главѣ, разумѣю Бога всяческихъ, Вседержителя».

Потомъ Діонисій Римскій сравниваетъ это лжеученіе со лжеученіемъ Маркіона и называетъ его нехристіанскимъ. Затѣмъ продолжаетъ: «Не менѣе достойны порицанія и держащіеся того мнѣнія, что Сынъ есть произведеніе, и думающіе, что Господь получилъ бытіе, какъ будто нѣчто изъ сотвореннаго; тогда какъ божественное Писаніе свидѣтельствуетъ, что Онъ произошелъ подобающимъ и приличествующимъ Ему способомъ рожденія, а не чрезъ образованіе и твореніе. Поэтому будетъ не маловажная, но весьма великая хула называть Господа, какъ бы чѣмъ-то рукотвореннымъ (χειροπόιητον). Ибо если Сынъ сотворенъ, то было время, когда Онъ не былъ Но Онъ всегда былъ, если Онъ

[1]) Объ опредѣл. Никейск. собора, стр. 350.

во Отцѣ, какъ Самъ говоритъ, и если Христосъ есть Слово, Премудрость и Сила. А что Христосъ дѣйствительно есть это самое, объ этомъ, какъ вы знаете, говорятъ божественныя Писанія. Слово же, Премудрость и Сила суть собственныя Божіи силы. Слѣдовательно, если Сынъ сотворенъ, то было время, когда не было оныхъ силъ, было, слѣдовательно, такое время, когда Богъ существовалъ безъ нихъ. Но это всего нелѣпѣе[1]).» Потомъ онъ объясняетъ, что читатели сами знаютъ вытекающія отсюда несообразности. Переходя къ изреченію кн Притч. VIII,22,—*Господь созда Мя, начало путей своихъ*, онъ говоритъ, что ἔκτισε—создалъ стоитъ вмѣсто ἐπέστησε, *поставилъ* надъ дѣлами, сотвореннымъ чрезъ Самого Сына. Священное Писаніе, по словамъ Діонисія, во многихъ мѣстахъ говоритъ, что Сынъ рожденъ, а не сотворенъ; поэтому заблуждаются тѣ, которые называютъ Его божественное и неизреченное рожденіе твореніемъ. Потомъ Діонисій Римскій дѣлаетъ такое заключеніе: «Итакъ не слѣдуетъ ни раздѣлять чудную и Божественную Единицу на три божества, ни оскорблять достоинство и изумительное величіе Господа выраженіемъ *твореніе*, а должно твердо вѣровать въ Бога, Отца, Вседержителя и въ Іисуса Христа, Его Сына, и Духа Святаго, вѣровать, что Слово—въ единеніи съ Богомъ всяческихъ; ибо Оно говоритъ: «*Азъ и Отецъ едино есма*,—*Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ* (Іоан. X,30; XIV,11). Тогда соблюдутся и Божественная Троица и святая проповѣдь о Единоначаліи[2]).

Объ опровергаемыхъ Діонисіемъ ученіяхъ Аѳанасій кратко говоритъ: «Онъ писалъ какъ противъ приверженцевъ Савеллія, такъ и противъ тѣхъ, которые мыслили то же самое, за что Арій былъ отлученъ отъ Церкви.

---

[1]) Объ опредѣл. Ник. собора, стр. 350–351. [2]) Тамъ же, стр. 351-352.

Слѣдовательно, Діонисій Римскій направлялъ свою полемику противъ двухъ крайностей въ ученіи о Троицѣ, т. е. съ одной стороны противъ савелліанства, а съ другой стороны противъ теорій Діонисія Александрійскаго.

У Діонисія Римскаго, какъ и у Діонисія Александрійскаго, не можетъ быть, конечно, и рѣчи о систематически развитомъ ученіи о Словѣ Божіемъ, такъ какъ въ сохранившихся до насъ отрывкахъ мы не находимъ никакого ясно выраженнаго метафизическаго воззрѣнія, никакой связи съ философской идеей о Логосѣ. Это только нѣсколько выраженій священнаго Писанія, на которыя опирается Діонисій Римскій. Но онъ значительно улучшилъ *словоупотребленіе* въ христіанскомъ ученіи[1]), онъ указалъ различіе между образомъ происхожденія Сына отъ Бога и способомъ происхожденія конечныхъ существъ; первый называется *рожденіемъ*, а второй—твореніемъ, именно потому, что Сынъ стоитъ въ необходимой внутренней и потому вѣчной связи съ Богомъ, а созданныя существа конечны и потому какъ бы случайны[2]). Признавая различіе Лицъ, Діонисій въ тоже время защищаетъ единство сущности Ихъ, и такимъ образомъ счастливо удерживаетъ православную доктрину между двумя крайностями въ ученіи о Троицѣ.

Благодаря сочиненію Діонисія Римскаго, александрійское богословіе вступило снова на надлежащій путь и пошло по нему далѣе. Но осадокъ субординатическихъ воззрѣній остался, и въ *доникейскомъ ученіи о Троицѣ* не было еще той ясности и опредѣленности понятій, которыя пресѣкли бы возможность появленія ересей въ родѣ аріанской. При всей устойчивости церковнаго ученія, между представителями Церкви мы видимъ нѣкоторое колебаніе въ мысляхъ. И пока таинственныя истины о соотношеніи Лицъ Св. Троицы не были тщательно опредѣлены на 1-мъ Никейскомъ

[1]) Кюнъ, стр. 283. [2]) Гагеманъ о Діонисіи Римск. стран. 432 и д.

соборѣ, онѣ далеко превосходили разумѣніе простыхъ умовъ. До тѣхъ поръ ученіе о Троицѣ казалось туманнымъ на столько, что у многихъ безсознательно и вполнѣ искренно совпадало или съ аріанской Троицей одного верховнаго и двухъ соподчиненныхъ существъ, или съ Троицей савелліанской, или съ понятіями тритеистовъ, или съ Троицей православной вѣры, которая видитъ вѣчное различіе Ипостасей въ единствѣ Божественнаго естества. При этомъ Западъ всегда былъ склоненъ къ савелліанству и монархіанизму, а Востокъ—къ субординатизму, тѣмъ болѣе, что послѣдній находилъ себѣ опору въ вышеупомянутыхъ ученіяхъ о Логосѣ Филона и неоплатониковъ. Космологическое значеніе Логоса и твореніе міра Словомъ такъ сближали ихъ между собой, что даже такіе великіе умы, какъ Климентъ Александрійскій и Оригенъ, были склонны къ субординатизму[1]).

[1]) Такъ въ изложеніи ученія о Св Троицѣ у Оригена, при неточности выраженій замѣтна односторонность въ воззрѣніяхъ на взаимное отношеніе Лицъ Св. Троицы; кромѣ того, у него встрѣчаются еще произвольныя мысли, не раздѣляемыя Церковью. Опровергая ученіе антитринитаріевъ-модалистовъ, сливавшихъ Лица Св. Троицы до уничтоженія ихъ существеннаго раздѣленія между собою, Оригенъ долженъ былъ рѣшительно доказать отдѣльность Лицъ Св. Троицы Одного отъ Другаго развитіемъ ученія объ Ихъ личныхъ свойствахъ. Такъ, Богъ Отецъ, по понятіямъ Оригена, есть нерожденный (ἀγέννητος) и непроисшедшій (ἀγενητὸς), Сынъ есть рожденный (γέννητος) и происшедшій (γενητὸς) отъ вѣчности изъ сущности Отца, и Духъ Святый тоже есть происшедшій отъ Отца. Въ Богѣ Отцѣ, такимъ образомъ, получаютъ свое начало Сынъ и Духъ Святый. Отсюда Богъ Отецъ, по выраженію Оригена Αὐτόθεος (Самобогъ) или ὁ Θεὸς (Богъ въ собств. смыслѣ), а Сынъ Божій, какъ происшедшій отъ Отца, есть просто Θεὸς или второй Богъ. Отсюда выходило то, что Оригенъ различіе между Лицами Св. Троицы доводилъ, повидимому, даже до отрицанія равенства Ихъ между собою, и до подчиненія Одного Другому. (Изъ догматическихъ сочиненій Оригена «О началахъ». Истор. Ц. Смирнова)

Еще менѣе могъ избѣжать скалы субординатизма Арій. Правда, исторически нельзя доказать связи его ученія съ александрійской философіей ближайшаго къ нему времени, но несомнѣнно, что именно подъ вліяніемъ этой философіи Арій писалъ такія положенія: «Восхотѣвъ произвести сотворенную природу и видя, что она не можетъ вынести воздѣйствія руки Самаго Отца, непосредственнаго творенія отъ Него Самого, Богъ сперва творитъ и создаетъ одно единственное существо и называетъ его Сыномъ и Словомъ, чтобы затѣмъ чрезъ Его посредство можно было создать все прочее. Положеніе, что Слово явилось только для сотворенія прочихъ существъ, Арій проводитъ и въ своемъ посланіи къ Александру и въ Θάλεια. Богъ по своему величію и святости не можетъ вступать въ непосредственное отношеніе къ міру и такимъ образомъ является необходимость въ посредникѣ, который и есть Логосъ. Такое воззрѣніе Арій примѣнилъ къ христіанскому ученію о Троицѣ и, желая защитить его противъ савелліанъ, самъ неизбѣжно долженъ былъ прійти къ субординатизму.

Если въ Александріи господствовала значительная склонность къ субординатизму, благодаря увлеченію въ борьбѣ съ савелліанствомъ и неосторожности въ усвоеніи филоно-неоплатоновской философіи, то въ Антіохіи пришли къ антитринитарной ереси другимъ путемъ. Здѣсь явилось ученіе Павла Самосатскаго, а послѣ него—Лукіана, воззрѣнія котораго видны и въ лжеученіи Арія. Богословское направленіе Лукіана распространилось въ Азіи довольно широко, и самъ Арій называетъ друга своего, Евсевія Никомидійскаго, соученикамъ Лукіана (солукіанистомъ), съ этимъ вполнѣ согласуется и то, что Аѳанасій ставитъ Арія на ряду съ Павломъ Самосатскимъ и упрекаетъ аріанъ въ томъ, что они подражаютъ іудеямъ. Въ антіохійской школѣ господствовало одностороннее стремленіе къ поддержанію истины единства Божія. Что это стремленіе

раздѣлялъ и Арій, какъ истый ученикъ этой школы, видно уже изъ начала его посланія къ Александру, гдѣ говорится: «мы признаемъ только одного Бога, который одинъ только не рожденъ, одинъ вѣченъ, безначаленъ[1]) и т. д. Насколько у Арія высочайшее существо можетъ быть только одно, его ученіе есть чистый монархіанизмъ.

Дальнѣйшее вліяніе Антіохійской школы выразилось въ аріанскомъ положеніи, что Христосъ сдѣлался Богомъ ради своихъ заслугъ, почему Аѳанасій справедливо говоритъ, что такъ учитъ не Церковь, а приверженцы Павла Самосатскаго и іудеи. Это положеніе Павла Самосатскаго у Арія ослаблено, правда, тѣмъ, что у него Сынъ всегда остается Богомъ, хотя бы Онъ и получилъ это достоинство сначала только по милости Бога Отца и за свои будущія, а потомъ и дѣйствительныя, заслуги. Но это ослабленіе было не болѣе, какъ уступка развивавшемуся въ Церкви ученію о Троицѣ Арій хотѣлъ только лишить всякой опоры савелліанизмъ, проводя какъ можно шире границу между Высочайшимъ Богомъ и Христомъ. Слѣдовательно, главное нападеніе его было направлено не противъ ученія о Троицѣ вообще, а скорѣе противъ савелліанскаго сліянія Ипостасей Троицы. И благодаря этому-то враждебному отношенію къ савелліанству, его ученіе имѣло такъ долго сильное вліяніе на умы и легко могло слиться съ существовавшими въ Александріи со времени Оригена субординатическими элементами.

Все доселѣ сказанное показываетъ, что аріанское ученіе представляетъ собой сліяніе александрійско-противомонархіанскихъ и антіохійско-антитринитарныхъ элементовъ. Насколько это ученіе-монархіанизмъ, оно имѣетъ свое послѣднее основаніе въ антіохійскомъ стремленіи поддержать истину единства Божія; а на сколько монархіанизмъ является здѣсь въ формѣ субординатизма,—въ александрій-

[1]) Аѳан. о соборахъ ч. III, стр. 125.

скомъ стремленіи къ строгому различенію ѵпостасей Св. Троицы и въ Филоно-неоплатоновской философіи[1]). Вмѣстѣ съ строгимъ единствомъ Бога у Арія соединена нерожденность *Его*, т. е. такое свойство, которымъ и по православному ученію Отецъ отличается отъ Сына. Но онъ доводитъ это различіе до того, что совершенно отдѣляетъ Сына отъ Отца. Смѣшивая затѣмъ понятія рожденія и творенія и считая признакъ нерожденности существеннымъ признакомъ Существа Божія, онъ считаетъ Нерожденнаго верховною причиною всего, внѣ которой есть только ничто, а Рожденнаго, напротивъ, признаетъ конечнымъ, условнымъ, временнымъ, сотвореннымъ. Отецъ абсолютно выше всего, а потому Онъ и—прежде всего. Онъ одинъ безначаленъ, а все остальное въ Немъ имѣетъ свое начало. Сынъ не совѣченъ Отцу и не рожденъ *изъ* Отца, ибо въ противномъ случаѣ Онъ былъ-бы προβολὴ Θεοῦ, произведеніе и исторженіе по ученію Валентина, или часть Божественнаго Существа, какъ у манихеевъ, Сыно-Отецъ, какъ наименовалъ Его Савеллій, раздѣляя Монаду и проч.[2]). Слѣдовательно, Онъ долженъ былъ быть вызванъ къ бытію изъ ничего, а отсюда слѣдуетъ далѣе, что Онъ сотворенъ по волѣ Отца. Слѣдовательно, для Арія рожденіе Сына внутри самого Существа Божія представляется невозможнымъ, его понятіе о Богѣ исключаетъ положительно всякое различіе въ Немъ и съ единствомъ Бога у него совпадаетъ абсолютная Его простота.

Въ такихъ разсужденіяхъ выражалось все ученіе аріанской системы, но въ ней не было ничего общаго съ христіанскимъ чувствомъ. И простая преданность авторитету Церкви, которую заповѣдалъ самъ Іисусъ Христосъ, у аріанъ прекратилась, и отдѣленныя отъ питающаго источника христіанскія растенія оказывались сухими и тощими, безъ силы, безъ точки опоры; они блуждали, какъ тѣни,

[1]) Гагеманъ,происхожденіе аріанства, 482 стр. Цитир. по Ацбергеру, 22 стр. [2]) О собор. ч. III. стр. 125—126.

лишенныя всѣхъ цвѣтовъ, всей религіозной красоты. И вспыхнула тогда борьба между аріанами и православными[1]). Послѣдовалъ упадокъ религіозной вѣры, и внутренняя ложь заразила сердца многихъ людей и сдѣлала ихъ неспособными понимать Лице Господа Іисуса Христа. Христосъ необходимо долженъ былъ стать для нихъ загадкой, и Онъ дѣйствительно таковъ для аріанскаго ученія—безъ поддержки въ чувствахъ, безъ опоры въ разумѣ и лишенный авторитета Преданія. Аріанство затемняло Божество Христа и придавало Ему лишь призрачную человѣчность. Оно разрушало мостъ дѣйствительнаго общенія между человѣкомъ и Богомъ и оставляло человѣчество безъ Откровенія и безъ искупленія. Если бы дѣло это не касалось сердца людей, послѣдователи аріанства никогда не были бы такъ жалки, дѣйствія ихъ не были бы такъ страшны. Ересь скоро исчезла бы сама собой, какъ случалось это прежде съ другими попытками подобнаго рода, которыя потухали при самомъ своемъ появленіи.

Разсматривая аріанство, нельзя не видѣть, что оно своимъ происхожденіемъ обязано не только желанію объяснить Троицу по системѣ Платона, какъ говорятъ нѣкоторые. Если бы церковь пользовалась совершеннымъ здоровьемъ, ничто не могло бы смутить ее. Но вслѣдствіе общаго болѣзненнаго состоянія зараза должна была распространиться повсюду, какъ язва. Поэтому допуская даже, что аріанское ученіе согласно съ ученіемъ Платона о Троицѣ, еще недостаточно для выясненія явленія аріанства сказать, что оно было создано идеями Платона.

Невозможно точно рѣшить, каковъ собственно былъ поводъ, вызвавшій наружу болѣзнь аріанства. Сократъ Схоластикъ говоритъ[2]), что, когда епископъ Александрійскій Александръ сказалъ разъ въ собраніи клира, что Сынъ со-

[1]) Защит. сл. пр. ар. ч. 1. стр. 237. Фарраръ, стр. 261.
[2]) ч. I. с. 19.

вѣченъ Отцу и одной съ Нимъ природы,—Арій съ живостью сталъ противорѣчить ему, и это было началомъ аріанской ереси. Созоменъ[1]) и нѣкоторые другіе, напротивъ, утверждаютъ, что Арій самъ первый и безъ всякаго повода возсталъ противъ вѣрованія Церкви. Первое мнѣніе кажется болѣе вѣроятнымъ, такъ какъ позднѣе аріане утверждали, что они отъ самого Александра узнали догматъ, которому учили. Этого они не могли бы сдѣлать, если бы здѣсь не было по крайней мѣрѣ наружной истины. Вѣроятно, Александръ употребилъ неопредѣленное выраженіе, что̀ случалось много разъ и у многихъ до Никейскаго собора. Но если бы Арій былъ вынужденъ поддерживать свои мнѣнія только вслѣдствіе проповѣди епископа Александрійскаго, аріане никогда не могли бы утверждать, что отъ него они заимствовали ихъ. Александръ въ теченіе нѣкотораго времени терпѣливо переносилъ замѣчанія Арія, полагая, что высказываемое имъ было лишь его личнымъ мнѣніемъ, и думалъ, что можетъ его обуздать. Это обстоятельство объяснялось бы съ трудомъ, еслибы Арій поддерживалъ противное такъ открыто и съ такимъ упорствомъ только вслѣдствіе бесѣдъ Александра. Можетъ быть, эти разсказы Сократа и Созомена можно было примирить, если сдѣлать предположеніе, что Арій сообщалъ свои мысли различнымъ лицамъ, а Александръ услышалъ молву объ этомъ. Безъ точнаго обозначенія Арія по имени, онъ сталъ опровергать его систему въ его присутствіи; послѣдній же, узнавая себя въ рѣчи епископа, воспользовался этимъ случаемъ, чтобы высказаться открыто. Это помогло бы намъ изъяснить мѣсто Арія и въ его Θаліи, гдѣ онъ говоритъ, что «принялъ свое ученіе отъ мужей, обращавшихся въ познаніи Бога». Безъ этого съ одной стороны нѣтъ возможности, объяснить увѣреніе Арія, что онъ принялъ это ученіе отъ Александра, а съ другой принять за серьезный доводъ

[1]) гл. I. с. XV.

указанную ссылку его на святыхъ мужей Святой, о которомъ говоритъ Арій, есть мученикъ Лукіанъ, который сначала дѣйствительно проповѣдывалъ ученіе подобное аріанскому, но предъ страданіемъ снова обратился къ каѳолической вѣрѣ. Онъ былъ учителемъ Арія и многихъ епископовъ, его современниковъ и односектантовъ. Лукіанъ былъ отлучаемъ отъ Церкви тремя преемственными епископами Антіохіи[1]). Такимъ образомъ, между прочимъ, мы видимъ, что даже до Арія мнѣнія аріанскія были осуждаемы Церковью.

Для окончательной характеристики разсматриваемаго періода, намъ остается упомянуть еще болѣе подробно объ одномъ явленіи въ исторіи Церкви того времени, вносившемъ немалую смуту въ жизнь даже тѣхъ восточныхъ общинъ, которыя оставались вѣрными православію. Это — мелетіанскій расколъ. Мелетій былъ преемникомъ епископа Ликопольскаго, Александра. Почти съ самаго времени своего епископства онъ сталъ причиной важныхъ недоразумѣній, вытекавшихъ изъ тѣхъ преступленій, въ которыхъ его подозрѣвали. Наконецъ во время какого-то мѣстнаго гоненія, или, быть можетъ, народнаго возстанія, онъ, по нѣкоторымъ слухамъ, даже отрекся отъ вѣры и принесъ жертвы идоламъ. Правда, объ этомъ фактѣ не упоминаетъ Епифаній, который называетъ Мелетія славнымъ исповѣдникомъ, а также и отцы Никейскаго собора, возводя на Мелетія различныя обвиненія, ничего не говорятъ объ его отступничествѣ. Если бы это было вѣрно, то составило бы самое тяжкое обвиненіе противъ него. Но показаніе Епифанія могло быть взято изъ подложныхъ документовъ, такъ что ему нельзя придавать большаго значенія. Что же касается молчанія отцовъ собора, то это можно просто объяснить и тѣмъ, что оно вытекало изъ давности и дальности осужденія Мелетія. Подобными соображеніями могутъ быть объяснены отзывы о Мелетіи и св. Аѳанасія.

[1]) Теодор. ч. 1 с. 4.

Въ виду тѣхъ или иныхъ преступленій Мелетія, Петръ, еп. Александрійскій, созвалъ въ Александріи соборъ, которымъ нечестивый епископъ былъ осужденъ и низложенъ. Мелетій однакожъ вовсе не думалъ подчиняться рѣшенію этого собора. Вмѣсто того, чтобы аппеллировать къ другому собору, онъ отдѣлился отъ общенія съ Церковью; этимъ самымъ онъ пріобрѣлъ печальную извѣстность перваго основателя раскола въ Александріи, подобно тому какъ такимъ же раскольникомъ въ Римѣ былъ Новаціанъ. Подобно Новаціану Мелетій также объявилъ, что онъ отдѣляется отъ Петра на томъ основаніи, что послѣдній слишкомъ снисходительно относится къ вѣроотступникамъ при вторичномъ принятіи ихъ въ Церковь. Время появленія мелетіанскаго раскола возбуждало много споровъ. Св. Аѳанасій, въ своемъ окружномъ посланіи противъ аріанъ, утверждаетъ, что въ то время прошло уже 55 лѣтъ со времени его начала. Бароній и, менѣе рѣшительно, Тиллемонтъ относятъ это посланіе къ 362 г.,—значитъ, расколъ обнаружился къ концу 306 г. Но Пэджи (Pagi) и бенедиктинскіе издатели твореній Аѳанасія неоспоримо доказываютъ, что окружное посланіе было написано въ 356 г.; такимъ образомъ время возникновенія раскола падаетъ на 301-й г. Что же касается соображеній Тиллемонта, будто это время нельзя принять на томъ основаніи, что десятое гоненіе, во время котораго, какъ говорятъ, Мелетій уже отступилъ отъ вѣры, еще тогда не началось, то на это легко отвѣтить тѣмъ, что Мелетій отрекся отъ вѣры во время какого-нибудь мѣстнаго гоненія, что̀ было нерѣдкостью во все время царствованія Діоклитіана. Для того, чтобы усилить свою партію, Мелетій началъ самъ ставить для своей секты епископовъ, и поставилъ ихъ около тридцати, одинъ изъ которыхъ принялъ титулъ епископа Александрійскаго. Мелетій далѣе провозгласилъ полное изъятіе своей партіи изъ-подъ юрисдикціи патріарха и даже старался распространить это изъятіе и на дру-

гихъ. Чему мы должны приписать быстрое распространеніе мелетіанскаго раскола,—это рѣшить трудно: очень возможно, что этому благопріятствовали дальнее разстояніе Ликополя отъ Александріи и то, что въ то время Петръ только лишь недѣлю вступилъ на патріаршій престолъ. Извѣстно, что патріархъ былъ единственнымъ архіепископомъ (ко времени обращенія Ефіопіи) въ своей области, и это обстоятельство дѣлаетъ еще болѣе неизвинительнымъ претензію Мелетія.

Впослѣдствіи расколъ сталъ переходить даже въ ересь. Различныя уклоненія отъ обрядовъ и даже догматовъ православія не чужды были примыкавшимъ къ расколу. Послѣдователей раскола обвиняли въ іудейскомъ соблюденіи очищеній, сопровождавшихся различными церемоніями, и въ томъ, что они во время богослуженія дозволяли неприличныя тѣлодвиженія: возводили очи къ небу съ чувственнымъ вожделѣніемъ. Возможно также предполагать и то, что они впослѣдствіи были виновны въ нѣкоторыхъ нововведеніяхъ въ формѣ крещенія, такъ какъ св. Петръ, какъ намъ извѣстно изъ Созомена, отвергалъ ихъ крещеніе, какъ недѣйствительное. [1]).

Не довольствуясь пропагандой своей секты, Мелетій распространялъ самыя нелѣпыя обвиненія противъ архіепископа. Эти слухи получили широкое развитіе и пріобрѣли замѣтное довѣріе. Мы видимъ, что самъ Епифаній былъ обманутъ ими.

На Никейскомъ соборѣ былъ поднятъ вопросъ объ этомъ расколѣ. Трудно понять, почему соборъ такъ снисходительно отнесся къ виновнику раскола. Можетъ быть, онъ опасался, что строгость заставитъ Мелетія открыто приступить къ партіи аріанъ, съ которыми они уже устроили сношеніе; можетъ быть, Александръ, самъ принужденный поступать слишкомъ строго съ аріанами и обвиненный въ

[1]) Созом. ц. ист. гл. 15

томъ, въ данномъ случаѣ дѣйствовалъ по личнымъ мотивамъ, хотѣлъ показать, что въ томъ случаѣ, когда снисходительность могла привести къ благимъ результатамъ, онъ желалъ лучше пожертвовать всѣмъ для мира, исключая истины. Другою причиною можетъ быть признано слишкомъ ревностное стремленіе Константина примирять всякое разногласіе. Какъ бы то ни было, Мелетій былъ принятъ въ общеніе и ему было позволено удержать титулъ епископа, хотя и было запрещено на будущее время отправленіе всякихъ епископскихъ обязанностей, и для Ликопольской церкви былъ назначенъ другой епископъ на тотъ случай, если еще прежде не былъ поставленъ туда православный. Что же касается тѣхъ епископовъ, которыхъ поставилъ самъ Мелетій, то они могли быть принимаемы въ Церковь черезъ возложеніе рукъ и состоять въ томъ санѣ, въ который были возведены Мелетіемъ, хотя и должны были уступать первенство законно посвященнымъ отъ Александра. Въ случаѣ смерти кого нибудь изъ тѣхъ епископовъ, которые пребывали въ общеніи съ Церковью, ихъ мѣсто могло быть занято однимъ изъ тѣхъ, которые были посвящены Мелетіемъ, по выбору народа и съ утвержденія епископа Александрійскаго. Во избѣжаніе какого нибудь тайнаго умышленія, Мелетій обязанъ былъ представить списокъ тѣхъ лицъ, которыхъ онъ возвелъ въ какую-либо церковную должность. Возвратясь въ Александрію, Мелетій, согласно данному распоряженію, переписалъ имена 28 епископовъ и 8 пресвитеровъ и діаконовъ.[1]). Послѣдствія показали, что снисходительность собора была очень неумѣстна, и слова Аѳанасія, въ которыхъ онъ говоритъ объ этомъ, вполнѣ подтвердились. Мелетіане снова стали возмущать Церковь, входя въ общеніе съ аріанами[2]).

[1]) Имена ихъ сохранились у св. Аѳанасія. См. ч. 1, стр. 284. [2]) Тамъ же, стр. 268. Ловягинъ. Цитован. сочиненіе.

По возвращеніи въ Александрію первымъ дѣломъ Александра было примиреніе мелетіанскаго раскола. Мелетій, давши списокъ своихъ клириковъ, остался въ Ликополѣ, гдѣ, какъ думаютъ нѣкоторые, и окончилъ свою жизнь въ единеніи съ Церковью. Но нѣкоторые изъ его послѣдователей были болѣе упорны, и антіохійскій епископъ встрѣтилъ сильное противодѣйствіе со стороны трехъ лицъ: Іоанна Архафа, епископа Мемфисскаго, Каллиника Пилусійскаго и анахорета Пафнутія, который пользовался извѣстной репутаціей[1]).

Они отправились въ Византію съ намѣреніемъ просить императора о томъ, чтобы имъ дозволено было составлять отдѣльныя собранія въ виду, какъ они утверждали, жестокости Александра[2]). Но Константинъ, раздраженный, вѣроятно, безуспѣшностью его примирительныхъ мѣръ, не соглашался съ такими требованіями. Тѣмъ не менѣе они продолжали свои происки при дворѣ, пока, наконецъ, въ Никомидіи Евсевій, пользовавшійся всякимъ случаемъ повредить своему главному врагу Аѳанасію, не принялъ ихъ дѣло подъ свое покровительство и не представилъ ихъ императору. Это свиданіе однако не принесло имъ ничего, кромѣ упрековъ со стороны Константина. Однако это все же побудило Александра послать немедленно кого-нибудь для опроверженія ихъ козней ко двору. Выборъ епископа палъ на Аѳанасія. Послѣдній, какъ передаютъ, рѣшилъ воспользоваться этимъ посольствомъ, чтобы отклонить отъ себя честь епископства, на что онъ могъ разсчитывать, и отправился въ Константинополь. Во время его отлучки Александръ дѣйствительно умеръ, но это не помѣшало епископамъ и народу избрать Аѳанасія на Александрійскую

[1]) Іоанна Архафа, по свидѣтельству Баронія, можно принять за одно лицо съ Мелетіемъ, такъ какъ о смерти послѣдняго свѣдѣній точныхъ не имѣется, а кромѣ того его имя собственно было тоже Іоаннъ, а имя „Мелетій“ было лишь прозвищемъ.

[2]) Защит. сл. Аѳан. пр. ар. ч 1, стр. 270-273.

каѳедру. Мелетіане тогда присоединяются къ ископнымъ врагамъ Аѳанасія и ихъ расколъ долго еще держался въ отпавшихъ общинахъ, питаемый борьбою его вожаковъ съ великимъ іерархомъ.

Разсматривая Мелетіанскій расколъ, нельзя не видѣть въ немъ проявленій той же самой гордости духа, того же языческаго скептицизма и непокорства, что̀ и въ аріанствѣ. Не будучи настолько сильнымъ въ построеніи различныхъ силлогизмовъ, какъ Арій, Мелетій не могъ создать своего собственнаго лжеученія. Но неповиновеніе волѣ Церкви проявилось иначе. Онъ объявилъ себя самостоятельнымъ главой своихъ церковныхъ общинъ и постарался хоть чѣмъ нибудь, но провести грань между собой и православными. И въ результатѣ—новыя смуты въ добавленіе къ тѣмъ, которыя раздирали уже Церковь Христову.

Подобное неповиновеніе мы видимъ и еще въ одномъ печальномъ явленіи того времени въ церковной жизни. Несмотря на заповѣдь апостольскую о трехчинной іерархіи и, слѣдовательно, о повиновеніи каждой степени ея по велѣніямъ высшей, среди восточныхъ общинъ образовалась довольно энергичная и значительная группа, отстаивавшая независимость пресвитеровъ отъ воли епископовъ. Къ этой партіи принадлежалъ между прочимъ и Арій, и это, какъ утверждаютъ нѣкоторые, послужило однимъ изъ предлоговъ первоначальнаго спора его съ Александромъ, а затѣмъ и отпаденія его.

Вообще за этими внѣшними предлогами не приходилось вести долговременные поиски. Въ то время, какъ истинно вѣрующіе ревностно стремились къ возможному раскрытію тайнъ христіанской религіи, въ то время какъ былой скептицизмъ продолжалъ гордо поднимать свою голову, въ тысячахъ мелочей находя опору своему разсудочному анализу, въ то время какъ не вполнѣ ясно установленный порядокъ во внутренней организаціи Церкви и въ

ея внѣшнихъ отношеніяхъ къ другимъ учрежденіямъ давалъ поводъ ко всяческимъ несогласіямъ,—духу отрицанія и противорѣчія истинамъ христіанства ничего не стоило вырваться наружу. Можно, конечно, расходиться во взглядахъ относительно поводовъ и ближайшихъ мотивовъ возникновенія аріанства, можно приписывать это явленіе и тѣмъ и другимъ обстоятельствамъ, смотря по взгляду на дѣло.

Но каковы бы ни были внѣшніе поводы къ появленію ереси Арія, она появилась въ виду вышеизложенныхъ внутреннихъ причинъ, а вслѣдствіе общаго умонастроенія того времени пріобрѣла себѣ сразу многочисленныхъ сторонниковъ. Являясь въ глазахъ колеблющихся христіанскихъ неофитовъ наиболѣе удачной попыткой свести непостижимыя истины христіанства на степень слабаго несовершеннаго пониманія человѣческаго и примирить хотя отчасти два столь противоположныхъ міросозерцанія, какъ отжившее, но еще не вымершее окончательно, язычество и новое, могучее, но для тѣхъ, кто вмѣсто горячей вѣры прилагалъ къ нему лишь свой слабый холодный анализъ, не понятное еще—христіанство, ересь Арія нашла себѣ такую подготовленную и тучную, плодородную почву, что могла бы совсѣмъ подорвать основы православія, если бы послѣднее не хранилъ невидимо Самъ Глава его. Аріанство умѣло искусно пользоваться и предшествовавшими несогласіями отдѣльныхъ церковныхъ обществъ, и спорами епископовъ, и расколами среди нихъ. Стоя на почвѣ философіи и діалектики, аріане постоянно задавались вопросомъ—почему и какъ?[1]) и старались представить ученіе своихъ противниковъ и неразумнымъ и противорѣчивымъ. Ставя законы и формы конечнаго мышленія мѣриломъ оцѣнки вѣчныхъ сверхъестественныхъ истинъ, они и не разсуждали о томъ, что понятія, взятыя съ конечныхъ предметовъ, могутъ имѣть только нѣкоторое ана-

[1]) Voigt. Die Lehre d. Ath. 192.

логичное значеніе въ приложеніи къ Безконечному. Примѣняясь къ грубому пониманію простыхъ людей, аріане говорили, что, если признать за тремя Лицами Св. Троицы равное достоинство, то выйдетъ три Бога; признавая же въ Ней одно Божеское существо, придется прійти къ отрицанію Троичности. Значитъ, заключали они, надо согласиться съ тѣмъ, что Сынъ Божій и Св. Духъ хотя и одарены Божественной природой, Божественными аттрибутами, но эта природа, эти аттрибуты не равнаго достоинства съ тѣми, которыми обладаетъ Богъ-Отецъ. Выраженія св. Писанія, относившіяся къ человѣчеству Спасителя, аріане примѣняли къ Его Божеству и строили на этомъ свои софизмы. И подобно тому, какъ въ Византіи даже пекаря и цирульники разсуждали о величайшихъ богословскихъ вопросахъ, такъ и въ Александріи базарные торговцы и рыбаки препирались относительно вѣчности и рожденности Сына Божія[1]).

Грубая діалектика Арія и аріанъ производила сильное впечатлѣніе на неопытные умы, тѣмъ болѣе, что, вслѣдствіе несовершенства человѣческаго языка, Арій принялъ выраженіе «Сынъ» за понятіе, означающее состояніе низшее, чѣмъ Отецъ, и происхожденіе вещественное, а неопредѣленность эпитета «Слово» помогала ему въ дѣлѣ превращенія вѣчной Божественной Личности Сына въ твореніе Отца. Подобно евіонитамъ Арій отрицалъ полноту Божества во Христѣ, подобно докетамъ подрывалъ дѣйствительность Его человѣчества. Теперь всякій христіански-воспитанный юноша при помощи хорошаго комментарія ниспровергъ-бы, можетъ быть, доводы Арія, но тогда даже самъ послѣдній не замѣчалъ, какое громадное различіе проводитъ онъ между метафизическимъ «Словомъ» и Іисусомъ Христомъ.

И охваченный пожаромъ аріанства, весь христіанскій міръ въ самое короткое время пришелъ въ неописанное возбужденіе. Пропагандируемая въ стихахъ, пѣсняхъ, афо-

[1]) Аѳан. ч. II, стр. 191-192.

ризмахъ и софизмахъ, прикрываясь внѣшнимъ видомъ научности и дѣйствуя на простой народъ своимъ ложнымъ раціонализмомъ, ересь проникала во всѣ слои общества — до рыбаковъ и разнощиковъ, порождая ожесточенные споры между епископами и правителями и вызывая страшныя, прямо враждебныя, столкновенія разномыслящихъ группъ[1]). Казалось, наставалъ конецъ міра, такъ какъ родъ возставалъ на родъ, и пламя раздора пылало даже въ тѣсныхъ кругахъ отдѣльныхъ сектъ. Правительство колебалось и, вмѣшиваясь въ церковныя дѣла, не знало, на которую сторону стать ему; епископы сталкивались съ епископами, епархіи съ епархіями подобно враждебнымъ кораблямъ ночью въ бурную погоду[2]), когда ни откуда — ни луча свѣта, когда грозныя волны то сталкиваютъ ихъ, то опять разносятъ, и когда страшная морская пучина ежечасно грозитъ поглотить ихъ, а люди на нихъ, ослѣпленные враждой, продолжаютъ пламенѣть другъ къ другу мрачной ненавистью. Устои церковные были въ опасности, ересь распространялась съ страшной быстротой все болѣе и болѣе.

Но въ то самое время, когда православіе, повидимому, колебалось въ самыхъ основахъ своихъ, когда, отыскивая истину, люди почти съ оружіемъ въ рукахъ требовали признанія за таковую каждый своего вѣрованія, когда среди самихъ намѣстниковъ Христовыхъ исчезала устойчивость, тогда возвысилъ свой голосъ одинъ незначительный сначала человѣкъ, и этотъ голосъ, возвѣщавшій міру истинныя, правильныя понятія христіанской религіи, какъ труба архангела, зазвучалъ среди общаго смятенія, призывая вѣрныхъ къ знамени православія и собирая во едино разсыпавшееся стадо Христово. Смѣлый, энергичный, непоколебимо твердый въ своихъ убѣжденіяхъ, беззавѣтно преданный своему высокому служенію, человѣкъ этотъ самимъ

[1]) Фарраръ. стр. 259-261. [2]) Socr. 1,7; Евсев. Жизнь Константина IV,60; III,4.

Богомъ былъ поставленъ для того, чтобы охранить Церковь отъ окончательнаго раздѣленія и приготовить торжество православія.

Живя въ домѣ епископа Александрійскаго Александра, сначала какъ воспитанникъ епископа, затѣмъ какъ его приближенный секретарь[1]), великій ратникъ Христовъ, при первомъ еще зарожденіи аріанской ереси, остававшійся самъ тогда незамѣтнымъ, вдохновлялъ однако уже своего архипастыря къ усиленнымъ мѣропріятіямъ противъ еретиковъ, поддерживалъ его въ проведеніи этихъ мѣропріятій, помогалъ въ затруднительныхъ случаяхъ, отражалъ софистическія нападки на православные догматы. И скоро аріане поняли, какая сила была у этого жалкаго человѣчка, какъ презрительно они говорили о немъ[2], находившагося тогда только въ санѣ діакона, который однако на каждомъ шагу поражалъ ихъ вождя и, несмотря на свой малый ростъ, обладалъ магнитической привлекательностью, соединенной съ адамантовой твердостью.— Это былъ св. Аѳанасій, Исповѣдникъ и Учитель Церкви, впослѣдствіи Архіепископъ Александрійскій, за свою жизнь и дѣянія называемый Великимъ.

[1]) Sozom. II. 7. [2]) Фарраръ. Жизнь и труды св. отцовъ и учителей Церкви стр. 261, 266 и 305.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Жизнь св. Аѳанасія и обзоръ его литературной дѣятельности.

ГЛАВА I.

Жизнь и дѣятельность св. Аѳанасія въ царствованіе Императора Константина Великаго.

Св. Аѳанасій Великій родился въ Александріи около 296 года. Въ исторіи объ аріанахъ[1]) св. Аѳанасій говоритъ, что онъ узналъ отъ своихъ прадѣдовъ о бѣдствіяхъ, которымъ Максиміанъ подвергъ христіанъ въ 303 г., такъ что, очевидно, онъ тогда не былъ еще въ такомъ возрастѣ, когда самъ могъ бы видѣть и запомнить ихъ. Такимъ образомъ нельзя ставить рожденіе Аѳанасія раньше 296 г., но нельзя поставить и позже 297 года. По свидѣтельству самого Аѳанасія[2]), онъ научился высшей теологіи отъ нѣкоторыхъ изъ тѣхъ, которые потерпѣли мученичество въ 311 году при новомъ преслѣдованіи Максиміана. Это ясно показываетъ, что тогда онъ былъ въ возрастѣ, способномъ уже къ пониманію самыхъ серьезныхъ вещей. А такъ какъ изъ источниковъ видно, что около 319 г. Аѳанасій самъ написалъ уже два богословскихъ сочиненія «*Противъ язычниковъ*» и «*О воплощеніи*», то можно заключить отсюда, что онъ имѣлъ тогда, по крайней мѣрѣ, 22 или 23 года, т. е. родился именно около 297 г. Родители Аѳанасія родомъ тоже изъ Александріи, были христіанами и дали ему тща-

[1]) Посланіе къ монахамъ объ аріан. ч. II, стр. 113.

[2]) О воплощ. стр. 158

тельное образованіе, сообразное съ исповѣдуемой религіей. Однако онъ не былъ чуждъ и наукамъ свѣтскимъ, занимаясь въ дѣтствѣ грамматикой, риторикой[1]) и нѣкоторыми другими предметами, обычными для того времени, а въ юношескомъ возрастѣ—юриспруденціей, древними классиками и греческой философіей[2]), что развило его умъ и изощрило діалектическія способности. Но главное вниманіе Аѳанасій всегда обращалъ на священное Писаніе, и на предметы богословскаго характера. Первые годы его жизни прошли подъ впечатлѣніями—то только что пережитыхъ Александріей гоненій на христіанъ, то энергичныхъ краснорѣчивыхъ проповѣдей Арія, который тогда былъ еще вѣрнымъ сыномъ Церкви, то смутъ мелетіанскаго раскола, то примѣровъ пустынническої жизни св. Антонія[3]) и другихъ отшельниковъ,—и все это оставляло свои слѣды на впечатлительной душѣ Аѳанасія.

Онъ, впрочемъ, не долго пробылъ подъ родительской кровлей. Св. Александръ, назначенный въ 312 г. на Александрійскую каѳедру, еще раньше замѣтилъ способности юноши, взялъ его къ себѣ[4]) и воспитывалъ, какъ другаго Самуила, при храмѣ Господнемъ. Здѣсь-то Аѳанасій и отдавался изученію какъ свѣтскихъ наукъ, такъ въ особенности чтенію учителей Церкви и священнаго Писанія. Еще тогда онъ постигъ истинный смыслъ его и тайну воплощенія, которую послѣ защищалъ такъ ревностно. По свободной манерѣ, съ какой Аѳанасій цитировалъ всевозможные тексты изъ священнаго Писанія, можно предположить, что онъ большую часть его зналъ наизустъ.

Къ этому времени относится сказаніе объ игрѣ въ церковные обряды,[5]) въ которой принималъ участіе Аѳанасій въ качествѣ священника, свидѣтельствуя тѣмъ о своихъ на-

[1]) Григор. Назіанз. Сл. XXI. [2]) Сульпицій Северъ II,36. Сократ. 1,31. [3]) Житіе пр. Антон. ч. III, стр. 204. [4]) Руфинъ. Истор Кн. I. гл. 14. [5]) Именно—при крещеніи.

клонностяхъ, на что св. Александръ и обратилъ особенное вниманіе. Принявъ въ счетъ, что взрослый юноша едва-ли сталъ бы участвовать въ такихъ играхъ, можно предположить, что тогда Аѳанасію было не болѣе лѣтъ 14-ти или 15-ти. Но и тутъ нельзя еще не замѣтить, что трудно заниматься какой-либо игрой, когда человѣкъ уже изучаетъ высшую теологію, а Аѳанасій въ это время уже занимался ею... Какъ бы ни было впрочемъ, но по вступленіи Александра на Александрійскую епископскую каѳедру, мы видимъ Аѳанасія въ домѣ этого епископа[1]), гдѣ онъ и предается ревностно своимъ занятіямъ. Его глубокому пониманію св. Писанія способствовали еще какъ прежнія встрѣчи его со многими исповѣдниками, такъ и тщательное изученіе толкованій св. Писанія[2]). Созерцательно-мистическое настроеніе Аѳанасій, надо думать, заимствовалъ у Оригена, съ которымъ онъ равняется по эрудиціи, превосходя его даже, пожалуй, силой діалектики.

Въ 315 году св. Аѳанасій, услышавъ о св. Антоніи, слава о которомъ распространилась повсюду, посѣтилъ его въ его пустынѣ, не столько изъ простаго желанія видѣть человѣка столь рѣдкой добродѣтели, сколько изъ желанія подражать ему, и оставался при немъ нѣкоторое время[3]), поучаясь примѣромъ его подвижнической жизни. Аскетизмъ, которымъ Аѳанасій отличался впослѣдствіи, явился у него именно вслѣдствіе подражанія св. Антонію. Такъ запасался Аѳанасій съ самаго отрочества всѣмъ, чѣмъ могъ, для укрѣпленія силъ при отстаиваніи истины отъ враговъ ея, словно предчувствуя свою борьбу съ ними. Въ домѣ Александра онъ жилъ въ качествѣ любимаго члена, какъ сынъ съ отцомъ[4]), исправляя обязанности секретаря епископа[5]) и находясь въ самомъ, такъ сказать, центрѣ церковной

[1]) Созоменъ. II,17. [2]) Аѳанасій. О воплощеніи Бога-Слова, стр. 158. [3]) Житіе пр. Антон. III ч. 204 стр. [4]) Созом. II,17; [5]) Кирил. Александр. Посланіе I.

дѣятельности, подъ кровомъ первосвятителя, признаваемаго епископами и Египта, и Ливіи и Пентаполя[1]).

Пользуясь всѣми этими благопріятными условіями, Аѳанасій развивался такъ быстро, что уже въ періодъ 317—319 г. написалъ два свои первыя сочиненія «*Противъ язычниковъ*» и «*О воплощеніи*». Что они написаны именно тогда, объ этомъ свидѣтельствуютъ намъ между прочимъ Іеронимъ и Фотій, а кромѣ того, это подтверждается полнымъ отсутствіемъ тамъ какой-либо полемики съ аріанами, чего Аѳанасій прямо не позволилъ бы себѣ сдѣлать, будучи ихъ непримиримымъ противникомъ и разсуждая о предметѣ, служившемъ впослѣдствіи поводомъ къ безпощадной полемикѣ съ ними.

Первое сочиненіе представляетъ собой опроверженіе язычества и защиту единобожія и производитъ сильное впечатлѣніе на читателя своей самобытностью и умственной бодростью автора. Оно дѣлится на два отдѣла, изъ которыхъ одинъ посвященъ изложенію нелѣпыхъ вѣрованій, господствовавшихъ у язычниковъ, (при чемъ Аѳанасій очень умѣло пользуется своимъ знакомствомъ съ классической прозой и поэзіей)—и объясненію возникновенія язычества изъ грѣхопаденія человѣка; въ другомъ же отдѣлѣ изложены доказательства существованія единаго Бога, открытаго міру во Христѣ. Тема эта продолжается и въ разсужденіи Аѳанасія «*О воплощеніи*», такъ что нѣкоторые, какъ, напр., составитель книги «Coursus completus Patrologiae, признаютъ ихъ лишь двумя частями одного и того же сочиненія, ссылаясь на начало книги «*О воплощеніи*», связывающее, по ихъ мнѣнію, его съ трактатомъ «*Противъ язычниковъ*». Заявленіе автора о томъ, что у него не было подъ руками твореній св. Отцовъ, позволяетъ нѣкоторымъ думать, что это сочиненіе написано во время одного изъ изгнаній Аѳанасія; но цвѣтистый слогъ и видимая связь

[1]) Фарраръ, стр. 251.

съ обличеніемъ язычниковъ указываютъ на ранній періодъ писательской дѣятельности автора. Это второе произведеніе его вдвойнѣ замѣчательно. Оно рисуетъ намъ характеръ самого Аѳанасія, пламенно убѣжденнаго въ истинности своихъ положеній и ясно сознающаго, что средоточіемъ христіанства является единое снисшедшее въ міръ и воплотившееся Божественное Лице Іисуса Христа, Сына Божія. Для искупленія падшаго человѣчества необходимо было воплощеніе Сына Божія: и проповѣдь Христа, Его страданія и смерть доказываютъ, что Воплотившійся былъ дѣйствительно Сыномъ Божіимъ.—Кромѣ того, въ названномъ произведеніи мы видимъ одну изъ раннихъ попытокъ изложить всѣ эти истины въ религіозно философской формѣ.

Не задолго до появленія этихъ сочиненій или немного спустя, Аѳанасій былъ поставленъ въ діакона Александрійской церкви. Когда епископъ Александръ въ первый разъ въ это время отлучилъ Арія, тогда было два діакона съ именемъ Аѳанасія, отмѣченныхъ въ надписяхъ посланія св. Александра противъ Арія; а извѣстно[1]), что еще прежде Никейскаго собора аріане воспылали непримиримой ненавистью противъ діакона Аѳанасія, зная, что онъ постоянно былъ съ св. Александромъ и былъ очень уважаемъ имъ. Епископъ передалъ ему заботу защищать свою невинность противъ клеветниковъ, и св. Аѳанасій[2]) исполнялъ это, какъ сынъ для своего отца. Онъ ревностно всталъ на защиту своего архипастыря отъ первыхъ нападокъ Арія и, помогая Александру въ борьбѣ съ ересью, уже въ это время показывалъ, какъ онъ можетъ отстаивать истину и примѣнять дарованные ему свыше таланты.

Арій, рукоположенный въ пресвитера къ одной древней церкви въ Александріи за нѣсколько лѣтъ еще до избранія Александра епископомъ, былъ вмѣстѣ съ нимъ кан-

[1]) Защит. слово Аѳан. прот. аріанъ ч. I. стр. 197—198.
[2]) Созом. кн. II, гл 17.

дидатомъ на епископію. Отчасти, быть можетъ, изъ зависти[1]), отчасти вслѣдствіе вѣроятной принадлежности къ партіи, отстаивавшей независимость пресвитеровъ и, наконецъ, искренно убѣжденный въ правильности своихъ воззрѣній[2]), увлекающійся, непостоянный—Арій, уже стоявшій не разъ въ рядахъ отлученныхъ отъ Церкви и принимаемый снова въ лоно Церкви лишь по особому снисхожденію епископовъ, мало—помалу становился явнымъ противникомъ Александра и, наконецъ, открыто началъ возставать противъ его догматическихъ воззрѣній, обвиняя его въ томъ, что тотъ якобы уклонился въ савелліанство, опредѣляя понятіе Святой Троицы[3]). Александръ уступалъ Арію въ искусствѣ діалектическихъ построеній и, когда рядомъ съ нимъ не стоялъ Аѳанасій, онъ иногда принужденъ былъ оставлять споры не разрѣшенными[4]).

Чтобы покончить со всѣми возникавшими отсюда несогласіями и сомнѣніями, возбуждаемыми ими, Александръ созвалъ первый, касавшійся аріанства, окружный Александрійскій соборъ. Но такъ какъ Арій оставался глухъ ко всѣмъ увѣщаніямъ собравшихся епископовъ, то на второмъ соборѣ, гдѣ принимали участіе уже и епископы сосѣднихъ округовъ, ересь Арія была формально осуждена, какъ полное «умопомраченье» [5]). Съ этого момента отступники признаются еретиками. Истинная церковь отказывается принимать ихъ въ свое общеніе.

Но на міръ, зараженный уже смутами, ересь пріобрѣтаетъ затѣмъ громадное вліяніе. Весь готскій народъ принялъ христіанство по аріанскому ученію; многія крупныя христіанскія общины перешли на сторону заблуждающихся, и собственно лишь чрезъ нѣсколько вѣковъ ересь эта исчезла, хотя остатки ея заблужденій проявляются

[1]) Ист. Церкви Смирнова. [2]) Ѳеодоритъ. 1. 2. [3]) Истор. Церкви Смирнова, 226 стр. [4]) Фарраръ, 254 стр. [5]) Григор. Назіанз. Слово XX 5.

потомъ еще въ воззрѣніяхъ даже такихъ умовъ, какъ Мильтонъ или Ньютонъ[1]). Ересь, быть можетъ, побудила къ болѣе строгому и точному опредѣленію истинъ Православія, но надолго внесла въ міръ ужасную смуту.

Послѣ перваго осужденія Арій удалился въ Палестину и оттуда занялся дѣятельной пропагандой своего лжеученія. Созданная имъ раньше нѣкоторая организація среди его послѣдователей оказывала ему въ этомъ крупную помощь. Наконецъ, сторону Арія принялъ Евсевій, епископъ Никомидійскій и сталъ его ревностнымъ защитникомъ.[2]) Никомидійская церковь сдѣлалась ревностной противницей Александрійской. Борьба ихъ въ послѣдующій періодъ объясняется, впрочемъ, помимо этого еще и тѣмъ, что со времени перенесенія императорской резиденціи въ Никомидію, Александрія теряетъ нѣсколько свое первенствующее значеніе въ церковномъ отношеніи, какое она имѣла до того на Востокѣ. Никомидія же съ другой стороны, какъ городъ новый, молодой, завидовала отчасти Александріи и, несмотря на первенство, опасалась соперничества.

Императоръ Константинъ, сначала раздраженный противъ ересіарха, затѣмъ смягчился къ нему,—и вотъ теперь то лжеученіе и стало охватывать имперію. Аѳанасій видѣлъ грозящую опасность и дѣятельно боролся противъ распространяющагося зла. Онъ былъ правой рукой Александра, ревностно помогалъ ему въ составленіи окружныхъ посланій и въ опроверженіи аріанскихъ положеній, текстамъ св. Писанія, приводимымъ Аріемъ, онъ противопоставлялъ другіе

[1]) Фарраръ, стр. 257.—Въ западной Европѣ аріанство потеряло свою силу въ концѣ IV вѣка, какъ видно изъ закона Валентиніана II, изданнаго въ Римѣ 20 мая 391 года, по которому еретики изгонялись изъ городовъ и запрещались ихъ богослужебныя собранія подъ страхомъ наказанія. (Самуиловъ. Истор. аріанства на латинск. западѣ, стр. 130). По Фаррару продолжительный аріанскій споръ закончился только обращеніемъ въ православіе визиготовъ и ломбардовъ въ концѣ VI столѣтія. (Цитован. сочин. стр. 257).

тексты, объяснялъ первые и грудью отстаивалъ истину, доказывая шаткость еретическихъ доводовъ, раскрывая философскій смыслъ плана спасенія и показывая, что аріанизмъ въ корнѣ противорѣчитъ христіанству и даже самому себѣ, такъ какъ въ сущности признаетъ двухъ боговъ. И когда, наконецъ, Константинъ, желая положить предѣлъ смутамъ, рѣшилъ созвать извѣстный соборъ Никейскій, ревностный обличитель аріанъ пользовался уже широкой извѣстностью. Борьба же противъ Арія на этомъ соборѣ подняла Аѳанасія на верхъ славы и создала ему репутацію могучаго защитника вѣры[1]). Онъ выказалъ тутъ такое мужество и обнаружилъ такія способности, что когда черезъ пять мѣсяцевъ[2]) послѣ собора Александръ почувствовалъ приближеніе смерти, онъ назначилъ себѣ преемникомъ Аѳанасія. Клиръ и весь городъ были свидѣтелями этого выбора[3]). Аѳанасій былъ тогда въ отсутствіи; удалился-ли онъ съ цѣлью избѣжать этого избранія, или по какой другой причинѣ,—мы не знаемъ. Другой присутствовавшій тутъ Аѳанасій приблизился къ Александру на его зовъ, но епископъ не сказалъ ему ни слова и продолжалъ звать того Аѳанасія. Такъ какъ никто уже не отвѣчалъ на призывъ, то онъ, наконецъ, воскликнулъ въ пророческомъ духѣ: «Аѳанасій! ты думаешь, что ты избѣгъ, но ты не избѣжишь»[4]), указывая тѣмъ на назначеніе своего любимца.

Главнымъ дѣломъ собора было установленіе непреложнаго символа вѣры и ученія о Христѣ Спасителѣ. Отцы собора долго не могли найти точную формулировку своихъ воззрѣній. Предлагалось много символовъ и со стороны православныхъ, и со стороны полуаріанъ, занимавшихъ средину между православными и крайними аріанами, съ Евсевіемъ, епископомъ Кесарійскимъ, во главѣ, и со стороны этихъ край-

[1]) Созом. 1,17; 11,8,7; Сократъ 1,15. Руф. 1,5; Ѳеодоритъ. 1,26; [2]) Ѳеодоритъ. 11,26. [3]) Епифан. haeres. 68, п. 6. [4]) Фарраръ, стр. 276.

нихъ аріанъ, главнымъ защитникомъ которыхъ былъ Евсевій, епископъ Никомидійскій. Аріане, наконецъ, заявили, что они не согласятся лишь на одно – назвать Іисуса Христа несотвореннымъ, такъ какъ это значило-бы признать за Нимъ одинаковую сущность съ Богомъ-Отцемъ (ὁμοούσιος)[1]. Это было слово, въ которомъ именно и нуждались Александръ и Аѳанасій. Слово ὁμοούσιος не было, впрочемъ, изобрѣтеніемъ отцовъ Никейскаго собора, а употреблялось духовными писателями и раньше. Поэтому, хотя этого слова и не находится въ текстѣ св. Писанія, но Аѳанасій тѣмъ болѣе ревностно защищалъ его, что оно яснѣе всего выражало истинный смыслъ ученія о Христѣ. Нѣкоторая же неопредѣленность, заключавшаяся и въ этомъ словѣ и заставившая одинъ изъ прежде бывшихъ соборовъ—Антіохійскій отвергнуть его[2]), совершенно исчезала въ контекстѣ. Соборъ, дѣйствительно, остановился на этомъ словѣ, принявъ вдобавокъ всѣ мѣры къ тому, чтобы возможно точнѣе опредѣлить понятіе οὐσία сущность, и воспрепятствовать ему сливаться съ понятіемъ ὑπόστασις, сущность и лице, какъ это бывало прежде. Впослѣдствіи разбирая болѣе подробно полемику Аѳанасія съ аріанами, мы еще будемъ имѣть возможность остановиться подольше и на этомъ вопросѣ. Теперь же намъ нужно прослѣдить фактическую, такъ сказать, часть жизни Аѳанасія и дать краткій очеркъ событій того времени, связанныхъ съ нею.

Евсевій Никомидійскій, пытавшійся измѣнить рѣшеніе собора и замѣнить слово ὁμοούσιος словомъ ὁμοιούσιος и несоглашавшійся на анаѳему Арію, былъ черезъ нѣкоторое время низложенъ[3]), Арій торжественно проклятъ, и его сторонники, какъ еретики, отлучены отъ церкви[4]). Стараніями преимущественно Аѳанасія была найдена наиболѣе точная формулировка Никейскаго символа вѣры и послѣдній до-

[1]) Ѳеодоритъ. 1,8. [2]) Advers. Piax. IV, de substantia Patris. [3]) Созом. 11,16. [4]) Созом. 1,14.

селѣ является символомъ вѣры православныхъ, дополненный еще потомъ лишь нѣкоторыми новыми членами о Св. Духѣ, о церкви, о таинствахъ и проч. Соборъ, давшій этотъ символъ, былъ первымъ изъ тѣхъ, которымъ пришлось опредѣлять сущность Лица Іисуса Христа, и первое изъ этихъ опредѣленій, относившееся къ Божеству Его, ἀληθῶς, истинно, принадлежитъ ему. Въ смыслѣ опредѣленія христіанской вѣры это было одно изъ тѣхъ четырехъ словъ, переданныхъ намъ древностью, которыя опредѣляютъ все ученіе ея относительно Сына Божія, истиннаго по Божеству, совершеннаго по человѣчеству, соединявшаго эти два естества въ себѣ нераздѣльно и несліянно[1]).

О послѣдующемъ на соборѣ нѣтъ особенной нужды распространяться. Тамъ было отвергнуто безбрачіе духовенства, улаженъ споръ о времени празднованія св. Пасхи, умиротворенъ на время расколъ Мелетія, о которомъ мы говорили выше, и пр.[2]).

Чрезъ пять мѣсяцевъ послѣ этого собора, какъ было уже сказано раньше, мы видимъ Аѳанасія избраннымъ на епископскую каѳедру и, какъ кажется, въ Іюнѣ мѣсяцѣ 326-го года онъ былъ формально утвержденъ на этой должности, такъ какъ и народъ и большинство епископовъ высказалось за него. Нѣкоторые годомъ смерти Александра и избранія Аѳанасія считаютъ 328-й, основываясь на нѣкоторыхъ неясныхъ мѣстахъ посланій Аѳанасія, но намъ первая дата кажется достовѣрнѣе. Самъ по себѣ этотъ вопросъ спорный, но св. Кириллъ Александрійскій[3]) говоритъ, что Аѳанасій былъ епископомъ 46 лѣтъ, что дѣйствительно и окажется, если считать года отъ средины 326 года до начала Мая 373 года, когда Аѳанасій умеръ.

Великій подвигъ предстоялъ Аѳанасію въ его дальнѣйшемъ архипастырскомъ служеніи. Вся послѣдующая его

[1]) Фарраръ, 274 стр. [2]) Исторія Церкви Смирн. 230 стр. [3]) Послан. I.

жизнь была почти сплошнымъ рядомъ гоненій на него и была исполнена самыхъ тяжелыхъ нравственныхъ мукъ для этого исповѣдника Христова. Послѣдователи Арія, еще раньше, когда Аѳанасій былъ діакономъ, видя въ немъ сильнаго противника своему ученію, чувствуя даже на себѣ всю неотразимую силу его слова и зная его непоколебимую твердость въ православіи и преданность всѣмъ основнымъ положеніямъ христіанства, готовы были теперь употребить всевозможныя мѣры, чтобы отнять у него епископскую каѳедру, вооружавшую его новой грозной для нихъ силой. Мелетіане, соединившись съ аріанами, также поднялись противъ Аѳанасія. Въ то время, какъ первые нападали противъ него сначала лишь со стороны его догматическихъ воззрѣній, послѣдніе сразу стали чернить его личность, распуская слухи о якобы неправильномъ избраніи Аѳанасія и объ утвержденіи этого избранія всего семью епископами[1]).

Аѳанасій, не придавая на первыхъ порахъ особеннаго значенія всѣмъ этимъ инсинуаціямъ, проявлялъ тѣмъ не менѣе кипучую дѣятельность. Въ тяжкое время борьбы энергичные, стойкіе люди обыкновенно выдвигаются впередъ помимо даже обычныхъ привиллегій возраста и санъ. Аѳанасій посѣтилъ церкви Ѳиваиды[2]), гдѣ Арій произвелъ не мало смуть, поставилъ епископа для Эѳіопіи[3]), избралъ на это служеніе проповѣдывавшаго христіанство въ той странѣ Фрументія, принималъ у себя въ Александріи великаго подвижника Антонія, громилъ еретиковъ—аріанъ, боролся съ раскольниками-мелетіанами, разсылалъ окружныя посланія, писалъ инструкціи и увѣщанія[4]). Но этимъ всѣмъ онъ именно и вызвалъ злобу враговъ, не хотѣвшихъ примириться съ нимъ, тѣмъ болѣе что исполненный благороднаго негодованія и слѣдуя заповѣди апостольской, Аѳана-

[1]) Аѳан. защит. слово прот. аріанъ 198; Сократъ. 1,23. [2]) Послан. еп. Аммону. [3]) Руф. 1,9; [4]) Епифан. haeres 68.

сій рѣшительно отказывался принять Арія въ общеніе съ Церковью.

Пять разъ затѣмъ противникамъ Аѳанасія удавалось добиваться изгнанія его изъ епархіи, нѣсколько соборовъ назначалось для разсмотрѣнія его дѣлъ. Но великій исповѣдникъ снова и снова торжествовалъ надъ злобой своихъ враговъ, и по прошествіи нѣкотораго времени возвращался къ своей паствѣ по прежнему непоколебимый и преданный своей идеѣ. Энергичный, но исполненный такта и здраваго смысла, строгій защитникъ истины, но понимающій возможность заблужденія, геніальный до того, что для него не было почти ничего невозможнаго въ области дѣйствій и силъ человѣческихъ, но отнюдь не гордящійся этимъ, ревностный противникъ печестія, но снисходительный къ человѣческой слабости, привлекательный, какъ магнитъ, и твердый, какъ алмазъ, Аѳанасій не былъ заносчивымъ, не былъ недоступнымъ и безпощаднымъ, а былъ кроткимъ, мягкимъ, общительнымъ, медленнымъ на гнѣвъ и скорымъ на милость[1]).

За все это и питали, какъ сказано, озлобленіе противъ Аѳанасія враги его. Послѣ первой вспышки гнѣва Константина по отношенію къ еретикамъ, послѣдніе сумѣли скоро снова войти въ милость императора[2]), низложенные противники Аѳанасія вернулись, и послѣднему чрезъ нѣкоторое время пришлось защищаться уже не отъ такихъ ничтожныхъ обвиненій, какія были указаны выше. На первыхъ порахъ ему удалось доказать нелѣпость инсинуацій о доставкѣ имъ денегъ бунтовщику Филумену, о незаконныхъ поборахъ въ египетскихъ церквахъ, о разбитіи чаши со святыми дарами у нѣкоего мелетіанина Исхира, что потомъ опровергъ и самъ Исхиръ[3]).

[1]) Григор. Назіанз. XXI, 9, 10. [2]) Ловягинъ 130. [3]) Аѳан. защит. слово прот. ар. 202, 204, 206, 209, 212, 214, 250, 269, 270 и 274.

Это дѣло было такъ. Въ Мареотѣ, принадлежавшемъ къ епархіи Александрійской, было мѣстечко, называвшееся Секонтарурь, величина котораго не позволяла содержать отдѣльную церковь и священника, жилъ Исхиръ, человѣкъ завѣдомо дурнаго характера. Онъ постарался занять это мѣстечко, незаконно присвоивъ себѣ званіе пресвитера, и сталъ отправлять церковную службу. Не болѣе семи лицъ были въ общеніи съ нимъ; его собственные отецъ и мать пребывали твердо въ православіи. Аѳанасій, увѣдомленный тѣмъ священникомъ, въ приходѣ котораго лежало мѣстечко, о незаконныхъ поступкахъ Исхира, послалъ пресвитера Макарія привести Исхира къ себѣ. Пресвитеръ отправился. Но такъ какъ преступникъ, будучи тогда боленъ, лежалъ въ постели, то Макарій послалъ Исхиру чрезъ его отца увѣщаніе, прося его оставить свои святотатственныя занятія и не вмѣшиваться болѣе въ управленіе церковью. По выздоровленіи Исхиръ, замѣтивъ, что онъ уже не имѣетъ и тѣни довѣрія къ себѣ, какимъ пользовался до сихъ поръ, присоединился къ мелетіанамъ. По ихъ внушеніямъ была выдумана одна исторія съ цѣлью низвергнуть Макарія и запятнать характеръ епископа, который пользовался его услугами и довѣрялъ ему. Макарій, какъ распустили слухъ мелетіане, пріѣхалъ въ означенное мѣстечко будто бы въ то самое время, когда Исхирь былъ въ храмѣ за богослуженіемъ: онъ ниспровергъ жертвенникъ, сжегъ священныя книги и разбилъ чашу. Эта исторія опровергается сама собой. Въ Секонтарурѣ никогда не бывало церкви. Исхиръ пользовался для богослуженія домомъ одного малолѣтняго сироты, по имени Исіона. Тамъ не было никогда и священника, слѣдовательно, никогда не было и священныхъ сосудовъ. Тотъ день, въ который Макарій былъ посланъ въ церковь Мареоты, не былъ ни воскреснымъ, ни днемъ совершенія евхаристіи, слѣдовательно, Макарій и не могъ встрѣтить Исхира у алта-

ря[1]). Константинъ, услыхавши въ одномъ изъ пригородовъ Никомидіи объ этомъ обвиненіи, понялъ эту ложь и съ честью отпустилъ Аѳанасія, снабдивши его грамотой къ префекту Александріи, въ которой было изображено поведеніе мелетіанъ и одобрялись вѣрующіе.

Исхиръ, увлекавшійся злобой и дѣйствовавшій подъ вліяніемъ другихъ въ распространеніи своей клеветы, пришелъ теперь къ Аѳанасію и со слезами, во всемъ сознавшись, просилъ принять его въ общеніе съ Церковью[2]).

Миръ души Аѳанасія уже нарушался, но свѣтлое настроеніе его еще сказывалось въ праздничномъ посланіи 333 года. Враги Аѳанасія тѣмъ не менѣе не отступали. Посрамленные имъ, они не постыдились выдумать новыя, столь же ложныя, обвиненія, которыя вызвали соборъ, гдѣ почему-то снова были выставлены и прежнія обвиненія. Аѳанасій опять опровергъ и тѣ и другія. Его обвиняли въ томъ, будто онъ изнасиловалъ дѣвицу, посвященную Богу и далъ ей денегъ съ тѣмъ, чтобы она хранила молчаніе. Женщина была приведена предъ лицо собора и съ выраженіемъ печали разсказала выдуманную исторію. Аѳанасій согласился поручить свою защиту одному изъ своихъ пресвитеровъ Тимоѳею, присутствуя самъ лишь въ качествѣ зрителя. Тимоѳей приступилъ къ допросу: «Ты утверждаешь, что я былъ виновникомъ лишенія тебя чести». «Да», отвѣчала женщина, показывая на Тимоѳея пальцемъ и присоединяя подробности относительно времени и мѣста. Тѣ изъ епископовъ, которые были безучастными зрителями, не могли удержаться отъ смѣха; Евсевій и его партія были крайне переконфужены и вытолкали обвинительницу вонъ, вопреки требованію Аѳанасія задержать ее для разузнанія виновника этой сплетни[3]).

---

[1]) Аѳан. ч. I. стр. 288—294. Ѳеодоритъ. Кн. I, гл. 28. [2]) Аѳан. ч. I. защит. слово пр. ар. стр. 274. [3]) Руѳинъ. I.17;

Не менѣе блестяще и также наглядно было опровергнуто обвиненіе Аѳанасія въ умерщвленіи нѣкоего Арсенія. Еще раньше Іоаннъ Архафъ, извѣстный вожакъ мелетіанъ придумалъ планъ низложить Аѳанасія. Арсеній, епископъ Иосполитскій, одинъ изъ мелетіанъ, былъ уговоренъ, по полученіи нѣкоторой суммы денегъ, удалиться въ потаенное мѣсто. Мелетіанская партія тотчасъ поспѣшила разгласить, что Арсеній убитъ Аѳанасіемъ. Чтобы придать правдоподобную окраску своимъ словамъ, они облекли свои сѣтованія, по этому случаю, всевозможнымъ паѳосомъ и краснорѣчіемъ, какимъ только могли располагать. «По крайней мѣрѣ, говорили они, если вамъ уже удалось сбыть его со свѣта, не препятствуйте намъ находить утѣшеніе въ молитвѣ о немъ, не препятствуйте намъ отдать послѣдній долгъ его останкамъ. Отдайте намъ тѣло его,—это все, что мы можемъ просить отъ васъ, или чѣмъ можемъ быть одолжены. Вамъ нечего больше бояться его, какъ врага»[1]). Они носили всюду въ деревянномъ ящикѣ сухую руку мертвеца, говоря, что она принадлежала епископу Арсенію, котораго Аѳанасій умертвилъ, а останки его употребляетъ для волхвованія[2]).

Когда была возбуждена до нѣкоторой степени ненависть противъ виновника такого низкаго дѣла, мелетіане послали къ императору съ требованіемъ возмездія Аѳанасію. Константинъ написалъ въ Антіохію къ цензору Далмацію, племяннику своему, письмо, поручая ему произвести разслѣдованіе дѣла. Аѳанасій доселѣ не обращалъ вниманія на обвиненіе, но теперь онъ понялъ, что ему необходимо принять потребныя мѣры для своей защиты. Поэтому онъ разослалъ посланія къ египетскимъ епископамъ, прося ихъ

Созоменъ. II.25; Ѳеодоритъ. I,30. Но въ актахъ этотъ разсказъ не записанъ, и самъ Аѳанасій не дѣлаетъ никакого намека.

[1]) Защит. слово прот. ар. ч. I. стр. 242. [2]) Тамъ-же, стр. 275- 281. Ѳеодоритъ I.28. Сократ. I.27. Рифин. I.15.

вникнуть въ обстоятельства дѣла и узнать,—умеръ-ли Арсеній—и если умеръ, то доставить ему точное извѣстіе о томъ, когда и какимъ образомъ произошла смерть его,—а если онъ живъ, то гдѣ скрывается? Одинъ діаконъ былъ уполномоченъ епископомъ лично для такого разслѣдованія, и его розыски были на столько успѣшны, что ему удалось открыть, что мнимоумершій епископъ пребываетъ въ Птеменкиркскомъ монастырѣ въ Ѳиваидѣ. Онъ тотчасъ отправился въ Птеменкиръ, но Арсенія уже не было тамъ; онъ былъ отосланъ Пиннномъ, настоятелемъ монастыря, въ нижній Египетъ. Діаконъ арестовалъ Пинна и представилъ его въ Александрію; здѣсь начальникъ, командовавшій мѣстными войсками, открылъ на судебномъ разслѣдованіи, что Арсеній дѣйствительно скрывался въ Птеменкиркскомъ монастырѣ въ тѣхъ видахъ, чтобы дать этимъ поводъ къ обвиненію Аѳанасія. Пиннъ написалъ письмо сначала къ Іоанну Архафу, потомъ въ Антіохію, стараясь замять дѣло предъ Далмаціемъ и убѣдить его оставить безъ вниманія дѣло объ убійствѣ, такъ какъ весь Египетъ зналъ, что Арсеній живъ. Это письмо случайно попало въ руки Аѳанасія[1]). Но пока виновникъ этой лжи не былъ еще схваченъ. Тщательное изслѣдованіе открыло, что онъ былъ въ Александріи, а въ данное время находился въ Тирѣ; въ Тирѣ его немедленно и арестовали[2]).

Въ Тирѣ же на соборѣ, въ 335 году, разбиралось и обвиненіе Аѳанасія въ убійствѣ имъ Арсенія. Когда аріане принесли хранившуюся у нихъ руку Арсенія, утверждая, что послѣдній былъ умерщевленъ Александрійскимъ архіепископомъ, ропотъ ужаса пронесся по собору. Аѳанасій всталъ и спросилъ, знаетъ ли Арсенія кто-нибудь изъ присутствующихъ здѣсь епископовъ? Многіе отвѣчали утвердительно. Аѳанасій послалъ къ себѣ на домъ и чрезъ нѣ-

[1]) Аполог. Аѳан. предъ Констанціемъ, ч. II. [2]) Защит. слово пр. ар. ч. I, стр. 275—281.

которое время въ залъ, гдѣ собрался соборъ, былъ введенъ человѣкъ, закрытый съ головы до ногъ. «Смотрите хорошенько», воскликнулъ Аѳанасій, раскрывая его лицо,— «смотрите,— это не тотъ ли Арсеній, который, какъ говорятъ, умерщевленъ мною?» Епископы были поражены— одни вслѣдствіе невѣдѣнія этой интриги аріанъ, другіе, замѣшанные въ этомъ и думавшіе, что Арсеній находится гдѣ-либо вдали. Аѳанасій, продолжая свою побѣдоносную роль, показалъ сначала одну, потомъ другую руку своей мнимой жертвы, обращая вниманіе присутствовавшихъ на полнѣйшую неосновательность и злостность интриги аріанъ. Ярость Евсевія послѣ этого разоблаченія была столь велика, что, еслибы не было препятствія со стороны мірскихъ властей, то Аѳанасій, кажется, былъ бы разорванъ на куски.

На этомъ же соборѣ было подтверждено, что дѣло съ Исхиромъ, вновь ложно поднятое послѣднимъ, было именно такъ, какъ показало первое слѣдствіе, когда тотъ самъ опровергнулъ свое обвиненіе. Но такъ какъ на соборѣ предсѣдательствовалъ Флакиллъ, епископъ антіохійскій, ревностный аріанинъ, а въ слѣдственной коммисіи находился возвращенный Евсевій Никомидійскій, и рядомъ съ нимъ были враги Аѳанасія—мелетіане, то соборъ въ общемъ былъ враждебенъ Аѳанасію и его сторонникамъ. Аѳанасій, игнорировавшій сначала всѣ вызовы и повѣстки означеннаго собора и принужденный явиться туда вслѣдствіе лишь приказанія императора, былъ возмущенъ обращеніемъ съ нимъ судей, которыхъ онъ не признавалъ даже законными, и рѣшилъ отправиться изъ Тира прямо въ Константинополь, чтобы узнать, доступенъ ли престолъ голосу истины. Встрѣтясь тамъ съ императоромъ, онъ настойчиво требовалъ провѣрки дознанія его обвинителей и ихъ приговора. Испуганные враги Аѳанасія послали къ Константину шестерыхъ епископовъ, которые не говорили ни слова о всѣхъ

разбиравшихся ими инсинуаціяхъ на Аѳанасія, столь рѣшительно опровергнутыхъ послѣднимъ, но возвели на него новую клевету, которою сумѣли, наконецъ, возстановить противъ него императора. Они доносили, будто бы Аѳанасій угрожалъ пріостановить отправку кораблей съ хлѣбомъ изъ Александріи въ Константинополь[1]).

Константинъ, не будучи, наконецъ, въ состояніи разобраться во всемъ этомъ, не зная, кто правъ и кто виноватъ, отчаялся добиться истины. Думая, что Аѳанасій все же является причиной или поводомъ смутъ, и желая успокоить церковь, онъ, раздраженный кипѣвшими кругомъ несогласіями и распрями, не разбирая ужъ дѣла, отправилъ Аѳанасія въ ссылку въ Триръ, столицу Галліи, не смотря на всѣ доказательства и клятвы епископа, что онъ невиненъ[2]). Но выбрать другого епископа въ Александріи, вмѣсто Аѳанасія, Константинъ однако не позволилъ[3]).

Повинуясь волѣ императора, Аѳанасій отправился въ Трирь въ 366 году. Разлука съ своей паствой была, конечно, тяжела для него, но онъ принятъ былъ тамъ хорошо, и ему не запрещалось сноситься со своей паствой. Аѳанасій пробылъ тамъ около двухъ съ половиною лѣтъ. Смуты и волненія въ мірѣ между тѣмъ продолжались. Новыя событія шли на смѣну прошедшихъ. Арій, возвращенный изъ изгнанія вмѣстѣ съ другими еретиками и отщепенцами—епископами, прибылъ въ Константинополь, и Константинъ приказалъ принять его въ общеніе съ Церковью[4]). Но неожиданная смерть ересіарха предъ самымъ появленіемъ его въ собраніе вѣрующихъ отвратила такое по-

[1]) Аѳан. ч. I, аполог. пр. ар. 132; Сократ. I,35. [2]) Аѳ. защит. сл. прот. ар. ч. I. стр 203—204, 306. Ѳеодорит. I.31. [3]) Константинъ II впослѣдствіи заявлялъ, что цѣлью его отца было скрыть его отъ враговъ, съ намѣреніемъ послѣ возстановить его. Аѳан. ч. I. стр. 306—307 и II,125. Посл. къ монах. ч. II, стр. 125. [4]) Сокр. I.38. Епиф. haeres. 68,5. Аѳанас. посл. къ Серапіону, ч. II, стр. 72, и окружн. посл. къ еписк. Египта и Ливіи прот. ар. ч. I, стр. 428.

руганіе православія[1]). И вотъ лишь, когда погибъ дѣйствительный виновникъ столькихъ волненій, и бывшихъ и еще имѣвшихъ быть, Константинъ позволилъ Аѳанасію вернуться на мѣсто его служенія[2]). Но послѣдовавшая затѣмъ смерть самого императора задержала Аѳанасія въ Трирѣ еще болѣе года, и лишь черезъ 28 мѣсяцевъ послѣ изгнанія, въ ноябрѣ 338 г., состоялось возвращеніе Александрійскаго архіепископа на свою каѳедру[3]).

ГЛАВА II.

Жизнь и дѣятельность св. Аѳанасія въ царствованіе Констанція.

По смерти Константина Великаго, сынъ его Константинъ II, царствовавшій въ Галліи, съ почетомъ возвратилъ великаго изгнанника, св. Аѳанасія изъ Трира въ Александрію на радость и утѣшеніе столь любившей его паствы. Еще 17-го іюня 338 г. Константинъ II написалъ вѣрующимъ этого города письмо, въ которомъ онъ много хвалитъ ихъ пастыря. Онъ называетъ его «почтеннымъ мужемъ, епископомъ и истолкователемъ достопоклоняемаго закона Іисуса Христа», а клеветниковъ, напротивъ, поражаетъ презрѣніемъ.

Возвращаясь въ Александрію, св. Аѳанасій, неоднократно имѣлъ случай говорить съ императоромъ Констанціемъ, получившимъ послѣ Константина Великаго въ свою власть восточную часть Имперіи. Онъ видѣлъ его въ Виминакіи, городѣ Мизіи, въ Кесаріи Каппадокійской и въ Антіохіи[4]). Такъ какъ Александрія по своему положенію принадлежала къ восточной части имперіи, то, безъ сомнѣнія, Констанцій прини-

[1]) Сокр. I,38. Епифан. haeres. 68.5. Аѳан. послан. къ Серапіону, ч. II. [2]) Созом. III,2; Ѳеодоритъ. 1,32; [3]) Аѳан. апол. прот. ар., ч. I, стр. 201. [4]) Аѳан. ч. II, стр. 10.

малъ участіе въ призваніи св. Аѳанасія на его каѳедру. Объ этомъ точно говоритъ св. Епиѳаній. Церковь александрійская съ радостью приняла своего возлюбленнаго епископа. Горожане и поселяне, власти и народъ—всѣ сбѣжались видѣть его. Храмы были полны ликующаго народа, всѣ воздавали благодареніе Богу. Входъ св. Аѳанасія въ Александрію былъ такъ торжественъ, что, по словамъ Григорія Назіанзина[1]), его нельзя было сравнивать со входомъ даже самихъ императоровъ, и лишь одни аріане были опечалены его возвращеніемъ[2]).

Но недолго пришлось Аѳанасію наслаждаться миромъ. Онъ, конечно, не могъ прекратить своей дѣятельности и пойти на примиреніе со своими противниками. Его проповѣди осыпали ихъ тяжелыми ударами. Его посланія подрывали народное довѣріе къ нимъ. Къ этому времени относится, напримѣръ, его трактатъ на слова: «*Вся мнѣ предана суть Отцемъ Моимъ*». (Мѳ. XI,27).

Аѳанасій написалъ этотъ трактатъ при жизни Евсевія Никомидійскаго, и слѣдовательно, до 342 г. Такъ какъ онъ объясняетъ въ немъ только что приведенныя слова, а не тѣ, которыя слѣдуютъ за ними: «*Никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ; ни Отца, кто знаетъ, токмо Сынъ*», хотя въ заглавіи и ставитъ ихъ всѣ, какъ бы для объясненія; то изъ этого заключаютъ, что это сочиненіе не полное. Впрочемъ, онъ заканчиваетъ его обыкновеннымъ славословіемъ. Такимъ образомъ, если и не достаетъ чего-либо въ этомъ сочиненіи, то это должно быть въ началѣ сочиненія, а не въ концѣ, что̀ однако неестественно. Можетъ быть, въ немъ вовсе нѣтъ неполноты, и св. Аѳанасій воспользовался этимъ мѣстомъ въ видѣ введенія къ предмету, о которомъ онъ хотѣлъ написать, и объясняетъ только часть того, что онъ намѣтилъ.

Какъ бы то ни было, цѣль этого сочиненія—опровергнуть ложныя толкованія, которыя Евсевій Никомидійскій

[1]) Григор. Назіанз. XXI,390. [2]) Ѳеодоритъ. II,2.

и другіе приверженцы аріанства придавали словамъ: „*Вся мнѣ предана суть Отцемъ Моимъ*“. Они выводили изъ нихъ, что Сынъ Божій не былъ ни вѣченъ, ни рожденъ отъ Отца. «Если все дано было Сыну, разсуждали они, то значитъ, было время, когда Онъ не имѣлъ этого, если-же Онъ не всегда имѣлъ это, то Онъ и не рожденъ отъ Отца.» Св. Аѳанасій уничтожаетъ всѣ эти тонкости, показывая, что «указанныя слова не имѣютъ никакого отношенія къ Слову, Которое, будучи Владыкой и Творцомъ всего, не нуждалось въ полученіи чего бы то ни было, но относятся къ Слову, Которому преданъ человѣкъ, какъ Врачу, чтобы уврачевать насъ отъ угрызенія змія; какъ Жизни, чтобы избавить насъ отъ смерти; какъ Свѣту, чтобы насъ просвѣтить, и сущему Слову, чтобы обновить словесную тварь, дабы все, какъ сотворенное Словомъ, было и обновлено и усовершено Имъ. Можно даже сказать, что все *предается* Спасителю, потому что чрезъ воплощеніе, совершившееся во времени, Онъ получилъ то, чего прежде не имѣлъ. Ибо прежде не былъ, а потомъ сталъ человѣкомъ». Потомъ св. Аѳанасій доказываетъ единство сущности между Отцемъ и Сыномъ слѣдующими словами евангелиста Іоанна объ Іисусѣ Христѣ: *Вся, елика имать Отецъ, моя суть* (Іоан. XVI,15), и дѣлаетъ изъ нихъ два заключенія: одно—что, вслѣдствіе невидимаго единенія Отца съ Сыномъ, свойства Отца—Его вѣчность, всемогущество, безсмертіе, суть также свойства и Сына; такъ что Сынъ вѣченъ, безсмертенъ, всемогущъ, какъ и Его Отецъ. Другое заключеніе,—что не безъ основанія Іисусъ Христосъ сказалъ: „*Вся, елика имать Отецъ, моя суть*“, дабы не подумали, что Онъ тотъ же самый, что и Отецъ. Если же у пророка Исаіи (IX,6) Сынъ единый названъ *Отцемъ*, то съ прибавленіемъ, что Онъ *Отецъ будущаго вѣка*. Аѳанасій смѣется надъ аріанами, которые для подтвержденія своихъ заблужденій, выдумывали, будто Херувимы и Серафимы, произнося трижды слово «*Святъ*»,

возвышали свой голосъ въ первый разъ больше, чѣмъ въ два другіе, дабы показать этимъ самымъ, что Отецъ по своей природѣ стоитъ выше, нежели Сынъ и Святый Духъ. Онъ говоритъ, что слово *«свять»*, повторяемое ангелами трижды, указываетъ на три совершенныя Ѵпостаси въ Богѣ, а единымъ произношеніемъ слова *Господь* они научаютъ насъ, что эти три Лица имѣютъ единую сущность.

Въ виду такихъ обличеній, какъ въ этой рѣчи, такъ и въ другихъ, почти тотчасъ же выдвинуты были новыя обвиненія противъ Аѳанасія. Его враги вмѣнили ему въ преступленіе, будто, когда онъ возвратился изъ своей ссылки въ Александрію, онъ причинилъ возмущенія[1]), довелъ народъ до убійствъ и изгонялъ своихъ противниковъ, обвиняли его такимъ образомъ въ томъ, что по собственному ихъ признанію было совершено правителями Египта, еще до возвращенія св. Аѳанасія въ провинцію, въ то время, когда онъ былъ еще въ Сиріи[2]).

Они возвели на него и другое, не менѣе тяжкое, обвиненіе. Константинъ приказалъ послѣ Никейскаго собора доставить въ каждый городъ извѣстное количество хлѣба для дѣвъ, вдовъ, духовенства и преимущественно для принесенія святой жертвы въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ не росло хлѣба, какъ напр., въ Ливіи. Аріане обвиняли св. Аѳанасія въ продажѣ этого хлѣба и въ присвоеніи себѣ денегъ, вмѣсто того, чтобы раздавать его въ Ливіи и въ другихъ мѣстахъ Египта. Наконецъ, они укоряли его также въ самовольномъ возвращеніи въ свою церковь[3]), а не по соборному рѣшенію, утверждаясь на силѣ приговора, который они произнесли противъ него на своемъ Тирскомъ соборѣ. Обвиненія эти они представили тремъ царствовавшимъ тогда государямъ: Констанцію, Констансу и Константину Младшему[4]). Предъ Кон-

[1]) Послан. Аѳан. къ монахамъ, ч. II, стр. 124. Защит. сл. прот. ар., ч. I, стр. 200-201. [2]) Созом. III,2; Защит. сл. пр. ар., ч. I, стр. 195-196. [3]) Ѳеодоритъ. II,4. [4]) Посл. къ монах., ч. II, стр. 97, 98, 119.

станціемъ св. Аѳанасій защищался письменно, но для защиты своей невинности предъ Констансомъ и Константиномъ II-мъ онъ послалъ довѣренныхъ лицъ. Кажется, впрочемъ, что онъ и этимъ государямъ писалъ для своей защиты. Послѣдніе, вполнѣ убѣжденные въ невинности св. Аѳанасія, отослали его обвинителей со стыдомъ и смущеніемъ[1]). Но Констанцій, умомъ котораго Аріане уже овладѣли, далъ имъ письмо, гдѣ онъ обвинялъ св. Аѳанасія въ томъ, что тотъ обращалъ въ свою пользу хлѣбъ, предназначенный для раздачи въ Ливіи и другихъ мѣстахъ. Дабы оправдать его отъ этого обвиненія, епископы дали свидѣтельство[2]), что онъ раздѣлялъ хлѣбъ должнымъ образомъ и что противъ него по этому поводу не было никакой жалобы. Евсевій Никомидійскій и его сторонники, пользуясь доступомъ, который они получили въ домѣ Констанція, послѣдовали однако за нимъ въ Антіохію и составили здѣсь соборъ, результатомъ котораго было низложеніе ими св. Аѳанасія и поставленіе другого епископа въ Александрію на его мѣсто.

Взоры ихъ обратились на Писта, священника аріанина, изгнаннаго изъ церкви св. Александромъ и соборомъ Никейскимъ, и они заставили рукоположить его епископомъ Секунда Птолемаидскаго, также аріанина, который великимъ Никейскимъ соборомъ[3]) также отлученъ былъ отъ Церкви. Въ тоже самое время они написали противъ св. Аѳанасія папѣ Юлію и послали къ нему священника Макарія и діаконовъ Мартирія и Исихія[4]), чтобы передать ему свои письма и акты розыска, сдѣланнаго въ Мареотѣ противъ св. Аѳанасія. Послѣдній, опасаясь, чтобы Пистъ не усилилъ своей партіи, собралъ въ Александріи соборъ почти изъ ста епископовъ провинцій Египта, Ѳиваиды и Ливіи, чтобы

[1]) Аѳан. защит. сл. пр. ар., 214. [2]) Аѳан. Защит. сл. пр. ар., ч. I, стр. 222; окр. посл. къ еписк., стр. 184. [3]) Аѳ. Защ. сл. пр. ар., ч. I, стр. 219. [4]) Посл. Аѳ. къ монахамъ, 89, 99. Защ. сл. пр. ар., ч. I, стр. 223,227.

вмѣстѣ съ ними позаботиться о спасеніи своей церкви. Всѣ соединились, чтобы громко защищать своего патріарха и составили по этому поводу посланіе ко всѣмъ епископамъ каѳолической Церкви, въ которомъ они изобличали клеветы евсевіанъ и доказывали невинность св. Аѳанасія. Соборъ послалъ это посланіе папѣ Юлію черезъ священниковъ Александрійской церкви, которые были уполномочены также отвѣчать на обвиненія евсевіанъ. Они сдѣлали это съ такимъ успѣхомъ, что поразили евсевіанъ на всѣхъ пунктахъ. Послѣдніе, не находя возраженій, потребовали у папы собора, гдѣ бы онъ самъ былъ судьей, если бы хотѣлъ этого, и просили его написать объ этомъ какъ св. Аѳанасію, такъ и евсевіанамъ, дабы дѣло было разобрано предъ всѣми, обязываясь доставить тогда всѣ необходимыя доказательства противъ св. Аѳанасія. Папа согласился на это и пригласилъ всѣ заинтересованныя партіи на соборъ, и не могъ рѣшиться написать общительной грамоты только Писту. Св. Аѳанасій, которому папа Юлій[1]), кажется, поручилъ выборъ мѣста, гдѣ долженъ былъ собраться соборъ, отправился въ Римъ тотчасъ, какъ получилъ письмо папы; но евсевіане тогда стали отказываться идти туда подъ разными предлогами. Папа ожидалъ ихъ до времени, назначеннаго для собора, но когда увѣрился, что они не явятся на соборъ, собралъ его въ Римѣ[2]) въ церкви, въ которой священникъ Витонъ имѣлъ обыкновеніе собирать народъ. На этомъ соборѣ находилось около 50 епископовъ. Дѣло св. Аѳанасія было тщательно изслѣдовано. Отцы, выслушавъ его оправданіе, объявили его невиннымъ и утвердили въ церковномъ общеніи. Въ этомъ однако и состояли всѣ результаты опредѣленія, составленнаго въ Римѣ въ пользу св. Аѳанасія; но сего недостаточно было, чтобы возстановить послѣдняго на его каѳедрѣ. Спасаясь отъ ненависти аріанъ, св. Аѳанасій еще три года оставался въ Римѣ послѣ собо-

[1]) Посл. Аѳан. къ монахамъ объ аріан., ч. II, стр. 85,86.
[2]) Фарраръ, стр. 295.

ра[1]), состоявшагося по его дѣлу. Лишь въ четвертый годъ со времени его пребыванія въ Римѣ, Императоръ Констансъ приказалъ ему явиться въ Миланъ[2]), куда онъ немедленно и отправился. Констансъ принялъ его очень хорошо и объявилъ ему, что онъ писалъ брату своему Констанцію, чтобы добиться отъ него собранія собора, на которомъ бы приступили къ возстановленію епископовъ, изгнанныхъ со своихъ каѳедръ. Св. Аѳанасій съ своей стороны разсказалъ ему со слезами о козняхъ противъ него аріанъ и о гоненіи на вѣру апостольскую. Онъ напомнилъ ему о славѣ, которую пріобрѣлъ его отецъ созваніемъ собора въ Никеѣ и утвержденіемъ его опредѣленій. Послѣ этого Констансъ, воодушевленный желаніемъ подражать своему отцу, написалъ вторично Констанцію, прося его сохранить безпорочнымъ благочестіе, столь прекрасный примѣръ котораго оставилъ имъ отецъ ихъ. Впослѣдствіи вмѣнили въ преступленіе св. Аѳанасію разговоры, которые онъ имѣлъ съ Констансомъ, и даже письменно обвинили его въ томъ, будто онъ дурно отзывался о Констанціи[3]). Но Аѳанасію легко было оправдаться, такъ какъ онъ всегда говорилъ съ этимъ государемъ въ присутствіи многихъ епископовъ и старшаго начальника дворца, который по обязанности своей службы стоялъ при дверяхъ и слушалъ все, что говорилось[4]). И лишь благодаря заступничеству Констанса, Аѳанасій, по постановленію еще новаго собора по его дѣлу—въ Сардикѣ, получилъ, наконецъ, возможность вернуться опять на родину, хотя Констанцій сначала игнорировалъ постановленіе этого собора и не хотѣлъ возстановлять изгнанника въ его званіи. Но затѣмъ, опасаясь народнаго возмущенія и освободившись нѣсколько отъ вліянія аріанъ, онъ сталъ писать, что ждетъ Аѳанасія, и въ 345-мъ году великій епископъ снова появляется на своей каѳедрѣ.

[1]) Ѳеодоритъ, II. 3. Аполог. Аѳан. предъ царемъ Констанціемъ, ч. II, стр. 9. [2]) Тамъ-же. [3]) Тамъ же, стр. 7-9. [4]) Тамъ же, стр. 8.

На своемъ пути, при возвращеніи, св. Аѳанасій посѣтилъ многіе города, гдѣ всѣ встрѣчали его съ радостію, а противники безсильно негодовали на него. До чего доходила ихъ ненависть, показываетъ исторія съ евстаѳіанами въ Антіохіи. Въ продолженіи своего пребыванія тамъ св. Аѳанасій избѣгалъ общенія съ Леонтіемъ, занимавшимъ каѳедру епископа у аріанъ, предпочитая лучше собираться въ частныхъ домахъ съ православными, которыхъ называли евстаѳіанами[1]). Такъ какъ изъ этого аріане могли уже видѣть, съ какою твердостью онъ будетъ относиться къ нимъ, когда возвратится въ свою церковь, то они вздумали воспрепятствовать возвращенію его туда, требуя отъ него чрезъ императора, чтобы тѣ, которые не сообщались съ нимъ въ Александріи, имѣли въ ней одну церковь для собраній. Св. Аѳанасій отвѣчалъ Констанцію, что будетъ исполнено то, чего тотъ требовалъ отъ него. Но, такъ какъ и въ Антіохіи были лица. находившіяся въ общеніи съ нимъ, то онъ просилъ государя дать имъ взамѣнъ одну изъ церквей этого города. Отвѣтъ показался императору справедливымъ, но вожди аріанства воспротивились тому, считая для себя лучшимъ не имѣть церкви въ Александріи, гдѣ присутствіе этого епископа можетъ препятствовать ихъ успѣхамъ, чѣмъ уступить въ Антіохіи одну церковь евстаѳіанамъ[2]).

Когда св. Аѳанасій возвратился къ своей паствѣ, народъ тысячами выходилъ изъ города на встрѣчу своему архипастырю. Радость для всѣхъ православныхъ была необыкновенная. Глубокій миръ насталъ въ церквахъ Аѳанасіевой епархіи, и теплое чувство благодарности Господу Богу св. Аѳанасій изливаетъ въ праздничномъ посланіи епископамъ на 347 й годъ.

[1]) Когда въ 330 г. Евстаѳій, епископъ антіохійскій, былъ сосланъ, одна часть вѣрной ему паствы (по словамъ св. Іоанна Златоуста) прервала церковное общеніе съ послѣдующими аріанствующими епископами антіохійскими и составила особую общину, члены которой и назывались «*евстаѳіанами*». [2]) Соз. III,20.

Во время своей изгнаннической жизни Аѳанасій много занимался литературной работой, и Церковь получила не мало пользы даже изъ его невольнаго досуга. Къ этому времени относятся нѣкоторыми, напримѣръ, его „Изложеніе вѣры“. Собственно точное время написанія этого сочиненія неизвѣстно, но по нѣкоторымъ даннымъ мы заключаемъ, что оно написано приблизительно въ то время, когда Аѳанасій жилъ въ изгнаніи въ Римѣ. Стиль его показываетъ, что оно принадлежитъ св. Аѳанасію, а Фокундъ[1]), который цитуетъ изъ него два мѣста, какъ изъ сочиненія, написаннаго для изложенія символа вѣры, прямо приписываетъ его Аѳанасію. Отсюда можно заключить, что это есть только фрагментъ болѣе обширнаго сочиненія. Но Ѳеодоритъ, цитуя большую рѣчь св. Аѳанасія о вѣрѣ[2]), довольно ясно замѣчаетъ, что этотъ святитель написалъ два трактата о названномъ предметѣ — большой и малый, послѣдній — и есть „Изложеніе вѣры“, о которомъ мы говоримъ. Іисусъ Христосъ не разъ называется въ немъ «Homo Dominicus» — выраженіе[3]) очень употребительное у аполлинаристовъ, которое вмѣняется имъ Григоріемъ Назіанзинымъ[4]) даже въ преступленіе. Св. Августинъ, у котораго оно также встрѣчалось, впослѣдствіи отъ него отрекся. Но св. Аѳанасій[5]), очевидно, употребляетъ это выраженіе въ смыслѣ совершенно различномъ отъ аполлинаристовъ. Во всякомъ случаѣ эти слова не могутъ служить основаніемъ для сомнѣнія въ принадлежности этого сочиненія св. Аѳанасію, и Ѳеодоритъ[6]) цитуетъ одно мѣсто также изъ его большой рѣчи о вѣрѣ, гдѣ находятся эти самыя слова. Руфинъ[7]) тоже читалъ ихъ въ одномъ изъ сочиненій этого отца, сочиненія котораго онъ не называетъ. Мы видимъ, что и другіе древніе писатели, какъ, напр., св.

[1]) Фокундъ. II,2. [2]) Діалог. I. 39 и III. 92. [3]) Стр. 198. [4]) Creg. Naz. epist ad Cledonium. [5]) August. lib. I, rebretat. c. 19. [6]) Theodoret ubi supra, p. 161. t. 4. [7]) Ruffin in apolog. in Origene, t. 5. Hieronim, p. 253.

Епифаній[1]), Анастасій Синаитъ, Кассіанъ, Маркъ—пустынникъ безъ затрудненія пользуются этими словами. Беллярминъ отвергалъ это «Изложеніе вѣры» св. Аѳанасія, какъ подлинное, ибо въ немъ сказано, что мы не признаемъ въ Богѣ трехъ различныхъ одна отъ другой сущностей, тогда какъ символъ, носящій его имя, признаетъ различіе Лицъ, сущностей или Ѵпостасей[2]). Но Беллярминъ[3]), кажется, не понялъ смысла словъ св. Аѳанасія, который въ этомъ „Изложеніи вѣры", отрицаетъ не три различныя Ѵпостаси, но[4]) только три отдѣльныя между собой Ѵпостаси, какъ отдѣльны, напримѣръ, между собой тѣла людей, потому что тогда было бы много боговъ.

Св. Аѳанасій излагаетъ въ этомъ маломъ трактатѣ то, что исповѣдуетъ и Церковь каѳолическая о тайнахъ Троичности и воплощенія слѣдующимъ образомъ. «Мы вѣруемъ, говорится тамъ, во единаго нерожденнаго Бога Отца, Вседержителя, Творца всему видимому и невидимому, имѣющаго бытіе отъ Самого—Себя. И во единаго Единороднаго—Слово, Премудрость, Сына, безначально и превѣчно отъ Отца рожденнаго, Бога истиннаго отъ Бога истиннаго; Вседержителя отъ Вседержителя, рожденнаго неизъяснимымъ образомъ. И при окончаніи вѣковъ Онъ низшелъ изъ нѣдръ Отчихъ, и отъ Пречистой Дѣвы Маріи воспріялъ нашего человѣка, Христа Іисуса; въ этомъ человѣкѣ Онъ по собственному изво-

[1]) Epiphanius in anchorate num. 95. Anastasius Sinaita in odego c. 13. Cassian. lib 6. de incarnat. c. 22. et collat. XI, c. 13. Marcus Eremita t. 11 bibliot. Gat. p. 950. [2]) Въ догматическихъ твореніяхъ Аѳанасія Великаго нѣтъ нашей строго выдержанной и законченной терминологіи. Вопросъ о различіи понятій «сущность» и «ѵпостась», какъ прямо Никейскимъ соборомъ не поставленный, лежалъ внѣ кругозора св. Аѳанасія. Онъ заботился лишь о *смыслѣ* ученія; *буква*, формула, насколько она не предписана была Никейскимъ соборомъ, не имѣла для него особаго интереса. [3]) Bellarm lib. de Eccles. Script. p. 99. [4]) Аѳ. ч. 1, стр. 163.

ленію пострадалъ за насъ, былъ распятъ, умеръ, воскресъ изъ мертвыхъ и вознесся на небо. Равно вѣруемъ и въ Св. Духа, *вся испытующаго, и глубины Божія (1 Кор. II,10).*» Въ заключеніе св. Аѳанасій произноситъ анаѳему всѣмъ еретикамъ, имѣющимъ другія мнѣнія: савелліанамъ, которые не признавали Сына въ Богѣ, тритеистамъ, допускающимъ три субстанціи въ Богѣ, и аріанамъ, которые учатъ, что Слово есть тварь.

Около 5 лѣтъ затѣмъ Аѳанасій прожилъ въ Александріи довольно мирно. Многія его сочиненія относятся къ этому времени. Таковы: „О Никейскомъ опредѣленіи противъ аріанской ереси»; трактатъ „О мнѣніи Діонисія, еп. Александрійскаго», гдѣ Аѳанасій защищаетъ Діонисія отъ попытокъ еретиковъ—указывать въ его мнѣніи подтвержденіе аріанства; собственная «Апологія или защитительное слово Аѳанасія противъ аріанъ» и другія произведенія.

Время появленія «Посланія объ опредѣленіи Никейскаго собора» неизвѣстно. Нѣкоторые, основываясь на томъ, что св. Аѳанасій не упоминаетъ въ немъ ни о какомъ другомъ соборѣ, думали, что онъ написалъ его немного спустя послѣ Никейскаго собора. Но неоспоримо, что онъ написалъ его гораздо позже и именно послѣ 338 г., такъ какъ онъ говоритъ въ немъ объ Акакіи[1]), какъ преемникѣ Евсевія на Кесарійской каѳедрѣ. Тамъ, кажется, говорится также довольно ясно о смерти Евсевія Никомидійскаго и Григорія похитителя александрійской каѳедры, которую Аѳанасій занялъ снова уже послѣ него. Если это дѣйствительно такъ, то необходимо отнести написаніе этого посланія ко времени между 350 г., когда былъ убитъ Григорій, и 355 г, когда св. Аѳанасій принужденъ былъ въ третій разъ оставить управленіе своею церковью.

Это посланіе было написано по поводу одного диспута, который имѣлъ съ аріанами одинъ изъ друзей св. Аѳа-

[1]) Опредѣленіе Никейскаго собора, ч. I, стр. 314-315.

насія въ присутствіи многихъ православныхъ. Такъ какъ этотъ другъ былъ человѣкомъ находчивымъ и краснорѣчивымъ, то онъ поразилъ этихъ сретиковъ и принудилъ ихъ спросить: почему Никейскій соборъ употребилъ слова «сущность и единосущный», каковыхъ нѣтъ въ св. Писаніи? Онъ опровергъ и этотъ пустой предлогъ. Но чтобы познакомиться съ тѣмъ, что происходило на Никейскомъ соборѣ, онъ и просилъ св. Аѳанасія сообщить ему объ этомъ. Св. Аѳанасій тотчасъ же сдѣлалъ это ради любви къ нему, но не ради аріанъ, которые не заслуживали того, и послалъ ему написанное имъ объ этомъ предметѣ, прося его прочитать сначала самому, а потомъ, если онъ признаетъ полезнымъ, прочитать и братіямъ, которые будутъ тогда при немъ[1]).

Сначала св. Аѳанасій разсказываетъ, какъ поступили на Никейскомъ соборѣ съ евсевіанами, какимъ образомъ было изслѣдовано ихъ ученіе и какъ было доказано, что по ихъ мнѣніямъ не было никакого различія между Сыномъ Божіимъ и дѣтьми человѣческими даже касательно природы. Такими разсужденіями они были доведены до невозможности возразить что-либо, и принуждены были принять термины, которые прежде отвергали, именно, что Сынъ имѣетъ сущность Отца и Ему единосущенъ; что Онъ не сотворенъ, не тварь или произведеніе и не что-либо изъ сотвореннаго, а напротивъ того, есть Слово—рожденіе отъ сущности Отчей. Онъ передаетъ, что Евсевій Кесарійскій, который за день отрицалъ единосущіе Слова, впослѣдствіи, подписавъ это изложеніе, писалъ церкви своей, утверждая, что это—вѣра Церкви и преданіе Отцевъ. Этимъ онъ ясно показалъ всѣмъ, что прежде были они въ заблужденіи и напрасно упорствовали противъ истины. Такимъ образомъ онъ былъ доведенъ до чрезвычайной крайности и для оправданія себя обвинялъ уже аріанъ въ томъ, что, написавъ: «Сынъ не имѣлъ бытія, пока не рожденъ», они

[1]) Объ опредѣленіи Никейскаго собора, ч. I, стр. 361.

не хотѣли признавать бытіе Сына даже и до рожденія Его по плоти[1]).

Св. Аѳанасій говоритъ потомъ, что тѣ изъ евсевіанъ, которые подписались подъ вѣрой Никейской, нѣсколько времени спустя снова стали возставать противъ нея, стараясь подорвать авторитетъ собора изъ-за словъ—«сущность и единосущный», и обвиняли его въ томъ, что онъ выдумалъ ихъ. Св. Аѳанасій признаетъ, что эти слова дѣйствительно не находятся въ божественномъ Писаніи, но утверждаетъ, что нельзя порицать Отцовъ собора за употребленіе ихъ. Основаніемъ этого для него служитъ то, что сами евсевіане включили въ свою форму вѣры много терминовъ, которыхъ нѣтъ ни въ Писаніи, ни у Отцовъ. Если Отцы Никейскаго собора употребили слова «сущность и единосущный», то вынуждены были къ этому злоупотребленіями евсевіанъ, такъ какъ необходимо было указать въ ясныхъ и понятныхъ словахъ, что Сынъ имѣетъ сущность Отца, что Онъ Ему единосущенъ, дабы вѣровали и признавали, что Сынъ—другой природы, чѣмъ твари, и что не только Онъ подобенъ Отцу, какъ утверждали аріане, но что Онъ есть одно и тоже съ Отцемъ. Хотя термины «сущность и единосущный» дѣйствительно не находятся въ священномъ Писаніи буквально, за то находятся въ немъ по мысли и истинѣ, которыя они выражаютъ. Они не выдуманы никейскими Отцами, но употреблялись еще задолго до этого собора и ихъ встрѣчаютъ въ сочиненіяхъ древнихъ, именно у Ѳеогноста во второй книгѣ Ипотипосовъ, у Діонисія Александрійскаго въ его писаніяхъ противъ Савеллія и въ его посланіи къ Діонисію, епископу Римскому. Послѣдній опровергая Савеллія, говоритъ даже, въ точныхъ словахъ, что Слово рождено отъ Отца, что Оно ни образовано, ни сотворено[2]); и Оригенъ учитъ, что Оно вѣчно и одной той-же сущности съ Отцемъ[3]).

[1]) Тамъ же, стр. 314. [2]) Объ опредѣлен. Ник. собор., ч. I, стр. 346— 348 и дал. [3]) Тамъ же, стр. 352-353.

Такъ какъ аріане говорятъ, что только одинъ Отецъ не созданъ, а Божіе Слово, Которымъ все созданное получило бытіе, сопричисляли къ созданіямъ и тварямъ, то св. Аѳанасій отвѣчаетъ имъ, что Іисусъ Христосъ, говоря о Своемъ Отцѣ, не называетъ Его несозданнымъ, а просто Отцемъ Своимъ; что это имя, а не имя «Несозданный», Онъ научаетъ насъ призывать въ молитвѣ и при крещеніи. Когда говорятъ, что Богъ не созданъ, то съ этимъ долженъ соединяться тотъ смыслъ, что Онъ есть Творецъ всего созданнаго собственнымъ Словомъ Его[1]).

Что касается „посланія о мнѣніи Діонисія Александрійскаго“, то оно написано по слѣдующему поводу. Аріане[2]), побѣждаемые въ борьбѣ съ православными авторитетомъ св. Писанія и не находя другаго средства для своей защиты, ссылались на св. Діонисія, будто бы раздѣлявшаго ихъ мнѣніе, и пытались доказать это нѣкоторыми посланіями того св. епископа, которыя, казалось, дѣйствительно благопріятствовали аріанской ереси, но въ сущности были противны ей. Св. Аѳанасій, извѣщенный[3]) объ этомъ епископомъ, котораго по имени не называетъ, рѣшился написать въ защиту св. Діонисія особое посланіе къ епископу той мѣстности, гдѣ происходила бесѣда православныхъ съ аріанами. Онъ не указываетъ на время, когда написано это сочиненіе, а потому нельзя его точно и опредѣлить. Можно однако думать, что оно написано въ этотъ періодъ пребыванія Аѳанасія въ Александріи.

Св. Аѳанасій сначала говорилъ, что аріане, утверждая, будто бы они думали тоже самое, что и св. Діонисій, показывали только слабость своего дѣла. Ибо, если бы они вполнѣ вѣровали въ свое ученіе, они или учили бы ему открыто, каково оно есть, или основывали бы его на св.

[1]) Объ опредѣлен. Ник. собор., стр. 354-359. [2]) Ibidem, p. 246. [3]) Аѳан. о Діонисіи, еп. Алекс., ч. I, стр. 362,364-367 и дал.

Писаніи и соображеніи человѣческаго разума. Потомъ, приступая къ дѣлу, онъ утверждаетъ, что они совершенно несправедливо считали св. Діонисія на своей сторонѣ, потому что Діонисій никогда не былъ ни изобличенъ въ аріанскомъ нечестіи, ни лишаемъ епископства, и самъ не оставлялъ Церкви, какъ защитникъ ереси, но почилъ въ мирѣ и его память была благословляема вмѣстѣ съ Отцами. Онъ приводитъ потомъ собственныя слова св. Діонисія, которыми злоупотребляли аріане; они говорили, что Сынъ Божій есть «произведеніе и сотворенъ, и Онъ—не въ свойствѣ съ Отцемъ по естеству, чуждъ Ему по сущности; Отецъ къ Нему то-же, что дѣлатель къ виноградной лозѣ и судостроитель—къ ладіѣ; и, какъ произведеніе, Сынъ не былъ, пока не получилъ бытіе». Св. Аѳанасій не отрицаетъ, что эти слова принадлежатъ св. Діонисію, но онъ желаетъ, чтобы обратили вниманіе на цѣль, съ которой онъ употребилъ ихъ. Дѣло шло здѣсь о борьбѣ съ савелліанами, которые смѣшивали Отца съ Сыномъ, приписывали Отцу то, что принадлежитъ человѣчеству Іисуса Христа. Чтобы обличить это заблужденіе, св. Діонисій удовольствовался указаніемъ въ своемъ посланіи Евфранору и Аммонію, что относившееся къ Спасителю, какъ къ человѣку, не могло быть сказано объ Отцѣ, желая этимъ средствомъ убѣдить невѣждъ, что Отецъ—не Сынъ, и постепенно уже возвести ихъ потомъ къ истинному Божеству Сына и къ вѣдѣнію Отца. Въ этомъ, говоритъ св. Аѳанасій, онъ подражалъ благоразумію Апостоловъ, которые часто довольствовались проповѣдью о человѣчествѣ Іисуса Христа, чтобы приготовить людей къ вѣрѣ въ Его Божество. Онъ прибавляетъ, что св. Діонисій въ 4-хъ книгахъ, написанныхъ имъ въ свое оправданіе отъ ложныхъ обвиненій, отвѣчалъ на всѣ пункты, которые приводили противъ него, особенно на тѣ, которые извлекли изъ его посланія Аммонію и Евфранору, и не отрекаясь ни отъ чего, что онъ высказалъ въ немъ, по-

казалъ, что его обвинители придавали его выраженіямъ смыслъ, котораго они не имѣли, и передавали ихъ неточно, по въ преувеличенномъ видѣ. Св. Аѳанасій приводитъ много мѣстъ изъ этихъ 4-хъ книгъ, изъ которыхъ видно, что по ученію св. Діонисія «не было времени, когда бы Богъ не былъ Отцемъ, что хотя Сынъ и получаетъ свое бытіе отъ Отца, однако Онъ безначаленъ, совѣченъ и соприсущъ Ему, какъ сіяніе—Свѣту; что Іисусъ Христосъ былъ всегда, что Онъ есть Слово, Премудрость и Сила Божія. Онъ есть Сынъ Божій, не по усыновленію, а по естеству. Онъ представлялъ въ примѣръ и человѣческое рожденіе, но замѣчая, что родители не одинаковы съ дѣтьми, потому что не они сами—дѣти». Онъ учитъ, что «Богъ есть свѣтъ вѣчный, никогда не начинавшійся и не престающій; слѣдовательно, предъ Нимъ и съ Нимъ—сіяніе безначальное, всегда пребывающее и проявляющее Его»[1]). Хотя Діонисій и не пользовался словомъ «единосущный» для указанія единства сущности между Отцемъ и Сыномъ, однако Его доводы не разногласили съ сею мыслію, и онъ доказывалъ многими аргументами, что Сынъ есть одно по сущности съ Отцемъ, что Сынъ находится въ Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ (Іоан. X,30; XIV,9). Св. Аѳанасій паходитъ ученіе св. Діонисія столь православнымъ во всѣхъ его сочиненіяхъ, что дозволяетъ аріанамъ говорить совершенно то же, что и св. епископъ, лишь бы въ тоже самое время они учили тому, чему и онъ училъ касательно единосущія и совѣчности Сына съ Отцемъ.

Что касается своей «Апологіи, или защитительнаго слова противъ аріанъ», то опровергая въ ней новыя обвиненія со стороны еретиковъ, Аѳанасій приводитъ въ ней опредѣленія соборовъ, посланія епископовъ, письма императоровъ, свидѣтельствующія о его невинности. Онъ здѣсь очень мало говоритъ отъ себя, а постоянно ссылается на свидѣтельскія показанія. Болѣе мелкія произведенія его тоже

[1]) Ч. I. стр. 377—380.

имѣли въ виду обличеніе еретиковъ [1]). Уступать и примиряться съ ними Аѳанасій никогда не хотѣлъ. И его дѣятельность, понятно, снова вызвала нападенія враговъ [2]). Уже въ 351 году надъ головой поборника истины снова собираются тучи ненависти противниковъ, безъ разбора средствъ [3]) устремившихся къ его полному ниспроверженію. Защитникъ его—Констансъ погибаетъ, и въ 353 году опять составляется соборъ, осуждающій Аѳанасія. Незначительность этого собора въ Арелатѣ позволила еще игнорировать его опредѣленіе; но соборъ въ Миланѣ въ 355 г., гдѣ на его осужденіи настаивалъ самъ Констанцій [4]), снова подпавшій подъ вліяніе еретиковъ,—издавъ подобное постановленіе, не дозволилъ такъ же отнестись и къ нему. Два восточныхъ аріанствующихъ епископа, Урзацій и Валентъ особенно поддерживали упомянутое постановленіе.

Обвиненія снова посыпались на Аѳанасія. Хотя въ Александріи было 9 церквей [5]), но ихъ было еще недостаточно, и они были слишкомъ малы [6]) для множества собиравшагося въ нихъ народа. Григорій, котораго аріане поставили на каѳедру, вмѣсто св. Аѳанасія, въ 341 году, послѣ Писта, началъ строить новую, грандіозную церковь, съ дозволенія и на средства Констанція, но умеръ, не окончивъ постройки. Св. Аѳанасій продолжалъ работу, и къ посту 353 года были возведены стѣны и даже устроены ворота церкви. Въ это же время нерѣдко случалось [7]), что когда христіане собирались въ другія церкви города, то съ богослуженія по причинѣ тѣсноты храмовъ и великаго множества народа, большая часть дѣтей, немало женщинъ, какъ молодыхъ, такъ и старыхъ, а также и юноши приносимы

[1]) Иные къ этому времени относятъ упомянутую выше рѣчь: «Вся мнѣ предана суть». [2]) Сокр. 11, 20. [3]) Къ монахамъ о томъ, что сдѣлано аріанами при Констанціи. ч. 11, стр. 79. [4]) Тамъ-же стр. 104. [5]) Епифан. haeres. 59, num. 2. [6]) Защит. сл. Аѳан. предъ Констанц. ч. 11. стр. 18. [7]) Тамъ же, стр. 19.

были домой раздавленными. Хотя по Божію смотрѣнію никто изъ нихъ не умеръ, но это возбудило большой ропотъ въ народѣ, который, опасаясь, чтобы эти случаи не сдѣлались болѣе частыми и болѣе опасными въ праздникъ св. Пасхи, требовалъ службы въ новой большой церкви. Когда наступилъ праздникъ, народъ выразилъ[1]) ту же просьбу опять. Св. Аѳанасій увѣщавалъ его подождать, пока церковь будетъ совсѣмъ окончена и освящена. Но когда народъ объявилъ, что онъ лучше въ пустынѣ предпочитаетъ праздновать праздникъ, чѣмъ обратить этотъ день радости въ день печали и слезъ, онъ уступилъ его просьбѣ и совершилъ службу въ великой церкви, гдѣ собрались всѣ вѣрующіе Александріи и молились за спасеніе императора. Аріане вмѣнили это Аѳанасію въ преступленіе предъ государемъ, давая понять послѣднему, что Аѳанасій освятилъ церковь безъ его дозволенія. Чтобы сдѣлать болѣе ненавистнымъ, они еще обвиняли его въ томъ, что онъ хотя самъ просилъ[2]) у Констанція дозволенія идти въ Италію, но затѣмъ отказался [3]) повиноваться приказу, который далъ ему этотъ государь,—будто онъ писалъ Магненцію[4]), чтобы добиться его дружбы,—наконецъ, что будто бы онъ произвелъ[5]) и поддерживалъ вражду между Констансомъ и Констанціемъ и почти разорвалъ между ними всѣ узы[6]) природы и крови, чтобы произвести между ними междоусобную войну.

Когда Миланскій соборъ окончился, Констанцій издалъ [7]) письменный приказъ префекту Египта отнять у св. Аѳанасія хлѣбъ, который обыкновенно давали его церкви, и отдать его аріанамъ, повелѣвая вмѣстѣ съ тѣмъ преслѣдовать тѣхъ, которые будутъ имѣть общеніе съ св. Аѳанасіемъ.

Римскій папа Либерій,[8]) Евсевій верцельскій, Люциферъ

[1]) Тамъ-же стр. 18, 21. [2]) стр. 24. [3]) тамъ-же. [4]) стр. 25. [5]) стр. 6 и слѣд. [6]) Ѳеодоритъ. Кн. 2, гл. 10. [7]) Аѳан. послан. къ монахамъ объ ар. 103. [8]) тамъ-же, стр. 107.

каларійскій за свой отказъ осудить невиннаго человѣка на основаніи этихъ ложныхъ обвиненій были отправлены въ ссылку[1]) вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими. Той же участи подвергся и старецъ Осія, еп. Кордубскій. Сломленные невзгодами, Либерій и Осія принуждены были впослѣдствіи подписать осужденіе Аѳанасія[2]). Но св. ревнитель правды еще ранѣе этого самъ вынужденъ былъ вновь оставить свою каѳедру и спасаться бѣгствомъ отъ враговъ истины[3]).

Послѣ своей мести сторонникамъ св. Аѳанасія, Констанцій весь гнѣвъ свой обратилъ противъ него самого и противъ Александріи[4]). Аѳанасію, будто согласно желанію его, было объявлено приказаніе Констанція—явиться къ нему. Но такъ какъ Аѳанасій никакого подобнаго письма не посылалъ къ Констанцію, то онъ усумнился въ дѣйствительности означеннаго приказанія и потребовалъ, чтобы ему передано было письмо Констанція, или чтобы власти письменно объявили ему объ этомъ приказѣ Констанція. Но такъ какъ ничего такого онъ не получалъ, то и замедлилъ идти къ Констанцію. Тогда царь для исполненія своихъ указовъ, послалъ на мѣсто двухъ Нотаріевъ—Діогена и Иларія въ сопровожденіи египетскихъ правителей. Они хотѣли принудить св. Аѳанасія оставить Александрію, но онъ не удалялся—на томъ основаніи, что они не предъявляли никакого письменнаго указа отъ императора объ удаленіи его. Когда военачальникъ Сиріанъ хотѣлъ принудить его выйти, онъ спросилъ его[5]), принесъ ли онъ письменный приказъ отъ императора. Клиръ и народъ также предъявили ему это требованіе. И такъ какъ военачальникъ сказалъ, что онъ не имѣлъ такого, то св. Аѳанасій просилъ, чтобы онъ или египетскій епархъ Мак-

[1]) Sulp. Sever. II,39. [2]) тамъ же, 116, 121 и дал. Аполог. бѣгства Аѳанас. въ гоненіе дука Сиріана ч. II, стр. 48—49. [3]) Апологія Аѳан. предъ Констанц. стр. 30. [4]) Послан. Аѳан. къ монахамъ ч. II. стр. 122—124 Апол. бѣгства Аѳан. ч II. стр. 49. [5]) Аполог. предъ Констанц. стр. 24,25.

симъ объявилъ ему объ этомъ письменно. Онъ употребилъ эту предосторожность потому, что Констанцій раньше, когда св. Аѳанасій ѣхалъ въ Александрію, далъ ему охранное письмо, чтобы онъ всегда оставался въ этомъ городѣ[1]). Св. Аѳанасій могъ сдѣлаться даже виновнымъ, если бы вышелъ изъ города безъ надлежащаго приказа, такъ какъ епископу не дозволено оставлять своей паствы. Ни Сиріанъ, ни Максимъ не хотѣли дать этого приказа. Военачальникъ, видя, что св. Аѳанасій требовалъ только справедливаго, поклялся здравіемъ императора, что онъ не будетъ больше безпокоить церквей и что онъ напишетъ обо всемъ этомъ императору[2]). Это было 17-го января 356 года. Народъ, не сомнѣваясь въ чистосердечности обѣщанія военачальника, собирался безъ боязни и съ радостію въ церквахъ. Но 23 дня спустя послѣ этого столь торжественнаго обѣщанія, ночью наканунѣ пятницы, 5-го февраля[3]), когда православные собрались въ церкви св. Ѳеоны, чтобы провести эту ночь въ обычныхъ молитвахъ, вдругъ около полночи пришелъ Сиріанъ съ множествомъ воиновъ, вооруженныхъ всякаго рода оружіемъ. Онъ разставилъ ихъ вокругъ церкви, дабы никто изъ тѣхъ, которые находились внутри, не могъ ускользнуть. Въ этомъ смятеніи св. Аѳанасій счелъ своею обязанностью остаться съ своимъ народомъ. Онъ даже не сошелъ съ своей каѳедры и приказалъ[4]) діакону читать 135 псаломъ: *исповѣдайтеся Господеви*, а народу слушать и подпѣвать: *яко благъ, яко въ вѣкъ милость Его*, и при этомъ всѣмъ расходиться по своимъ домамъ. Военачальникъ тогда вошелъ силой во храмъ, и воины заняли святилище и окружили хоръ, чтобы взять св. Аѳанасія. Духовные и міряне, которые находились тутъ, оттѣсняли его и громко заклинали спасаться; но онъ, подобно капитану на утопающемъ кораблѣ, отвѣ-

[1]) Тамъ-же—27-28. [2]) Тамъ-же стр. 29. [3]) Тамъ-же стр. 30. Аѳ. объ аріан. къ монахамъ, стр. 155—157. Апол. бѣгства Аѳ. стр. 67—68. [4]) Апол. бѣгства. стр. 67—68.

чалъ, что не сдѣластъ этого до тѣхъ поръ, пока всѣ выйдутъ. Онъ всталъ, велѣлъ продолжать молитву и настоятельно требовалъ, чтобы вышли всѣ прежде него, говоря: «лучше мнѣ подвергпуться опасности, нежели терпѣть вредъ кому-либо изъ васъ ради меня». Когда, наконецъ, большая часть народа вышла, а остальные слѣдовали одинъ за другимъ, монахи, бывшіе съ Аѳанасіемъ, взойдя на то мѣсто, гдѣ онъ находился, увлекли его съ собой, и тогда ведомый и хранимый Богомъ онъ прошелъ, не будучи примѣченъ, среди воиновъ, благодаря Господа за то, что онъ не предалъ народа своего и, выславъ его прежде, могъ самъ спастись и избѣжать рукъ, ищущихъ его. Такъ какъ во время этого происшествія много лицъ было все-таки потоптано ногами воиновъ, много убито стрѣлами, то военачальникъ Сиріанъ приказалъ вынести и скрыть ихъ трупы [1]) и требовалъ отъ всѣхъ своихъ соучастниковъ въ этихъ жестокостяхъ объявлять, что они не производили никакого смятенія въ Александріи. Аріане же предоставили послѣ этого заботу о церкви ея Георгію[2]), еще болѣе способному губить, расхищать и избивать стадо Господне, чѣмъ Пистъ и Григорій, самозванные замѣстители Аѳанасія за нѣсколько лѣтъ прежде.

Незадолго, кажется, до этого св. Аѳанасій написалъ посланіе Драконтію, добровольно удалившемуся, по поставленіи въ епископа, въ пустыню изъ любви къ пустынническої жизни, гдѣ оспаривается нравственная сторона этого поступка; теперь св. Аѳанасію самому пришлось хотя по неволѣ стать пустынникомъ.

Сначала онъ надѣялся на скорое окончаніе бури, но эти надежды были напрасны. Изъ окрестностей Александріи, гдѣ Аѳанасій скрывался раньше, онъ принужденъ былъ уйти дальше. Написавъ паствѣ предостерегающее посланіе о новомъ незаконномъ замѣстителѣ своей каѳедры—Геор-

[1]) Ист. ар. ч. II, стр 123, 156—157. [2]) Ѳеод. II, 14.

гіѣ[1]), производившемъ еще большія неистовства, чѣмъ два его самозванные предшественника[2]) и увѣщевая духовныхъ чадъ своихъ держаться Никейскаго символа вѣры, онъ отправился въ пустыню, гдѣ у него было много друзей среди отшельниковъ и монашествующей братіи. Тѣ убѣжденія, при которыхъ св. Аѳанасій продолжалъ оставаться, поддерживались въ немъ лишь религіозной горячей вѣрою. Онъ былъ уже въ преклонныхъ лѣтахъ, пересталъ даже разсчитывать на свое возвращеніе, но его мужество не ослабѣвало, и бодрость духа оставалась непоколебимой. Долгое время онъ не могъ наслаждаться бесѣдой даже съ этими людьми, которые, какъ говоритъ св. Григорій Назіанзинъ, жили только для Бога. Ибо видя, что аріане послали за нимъ воиновъ въ пустыню и простирали свою ярость даже на св. пустынниковъ, которые предпочитали лучше претерпѣть смерть, чѣмъ сказать, гдѣ онъ находился, Аѳанасій удалился еще дальше, гдѣ онъ не могъ ни пользоваться обществомъ своихъ друзей, какъ онъ ни желалъ этого, ни видѣть своихъ родителей, которые были еще живы, ни даже, какъ говоритъ онъ, свободно наслаждаться видомъ неба. Онъ видѣлъ одного только вѣрующаго, который приносилъ ему необходимыя для жизни вещи и письма, которыя писали къ нему съ большимъ трудомъ и опасностью, такъ какъ преслѣдованіе аріанъ было жестоко. Однако Аѳанасій и здѣсь работалъ съ прежней энергіей.

Къ этому времени относится его новая «Апологія предъ Констанціемъ», гдѣ онъ защищается отъ взводимыхъ на него обвиненій, выясняетъ свои отношенія къ Констансу и проситъ Констанція возвратить свою милость изгнаннымъ,— а также «Апологія бѣгства его во время гоненія дука Сиріана», вызванная упреками въ трусости и въ оставленіи своей паствы. Здѣсь св. Аѳанасій представляетъ различные примѣры изъ ветхозавѣтной и новозавѣтной Церкви

[1]) Амміанъ Марц. XXII, 11. [2]) Ѳеод. II. 14.

и доказываетъ, что онъ бѣжалъ, вынужденный необходимостью, такъ какъ Церкви Христовой еще нужна его жизнь. Отъ добрыхъ и кроткихъ не бѣгаютъ. Друзей своихъ, сломившихся въ борьбѣ, св. Аѳанасій здѣсь щадитъ, и вся эта книга проникнута самымъ мирнымъ настроеніемъ.

Затѣмъ въ тотъ же періодъ было написано имъ еще нѣсколько сочиненій. Аѳанасій не могъ сидѣть безъ дѣла. Въ видѣ особаго «Посланія къ монахамъ, повсюду пребывающимъ», онъ изображаетъ исторію аріанъ, опровергаетъ ихъ лжеученіе и описываетъ тѣ несчастія, какимъ они подвергли Церковь. На рѣзко изобличаемаго уже здѣсь Констанція сыплются заслуженные имъ укоры, и за тѣ смуты, которыя произошли по винѣ его, великій изгнанникъ грозитъ ему осужденіемъ въ будущей жизни. Страстный тонъ, громовая рѣчь вполнѣ рисуетъ здѣсь единственнаго почти тогда непоколебимаго защитника православія, и становится понятнымъ еще болѣе, за что именно враги ненавидѣли и старались погубить его.

«Окружное посланіе Аѳанасія къ епископамъ Египта и Ливіи противъ аріанъ» дышетъ обычной энергіей, обычной силой непреклонной вѣры. Оно написано по слѣдующему поводу. Нѣсколько аріанъ, собравшись, написали сочиненіе относительно вѣры[1]), которое они хотѣли послать епископамъ Египта и Ливіи, чтобы они подписали его,—подъ угрозой изгнать всякаго прекословящаго, и даже начали безпокоить этихъ епископовъ. Узнавъ объ этомъ, св. Аѳанасій счелъ своей обязанностью познакомить тѣхъ епископовъ съ намѣреніями еретиковъ и воспрепятствовать послѣднимъ уловить ихъ въ разставленныя сѣти,—съ каковою цѣлью и написалъ данное посланіе, которое въ латинскихъ изданіяхъ

[1]) Изъ Созомена видно, (lib. IV c. 3), что аріане въ числѣ тридцати составили соборъ въ Антіохіи, чтобы послать Георгія въ Александрію; по всей вѣроятности, на этомъ-то соборѣ они и составили формулу, о которой говоритъ св. Аѳанасій.

носитъ названіе «Перваго слова противъ аріанъ». Въ греческомъ текстѣ оно названо посланіемъ и не имѣетъ никакой связи съ четырьмя словами противъ аріанъ, составляющими одно цѣлое, и изъ которыхъ лишь одно послѣднее заканчивается обыкновеннымъ славословіемъ.

Св. Аѳанасій начинаетъ это свое посланіе похвалой благости Іисуса Христа, Который, предсказывая намъ о появленіи ересей, далъ намъ въ своемъ ученіи и въ своей благодати средство избѣгать ихъ. Онъ много распространяется о козняхъ демона, о пустыхъ толкостяхъ еретиковъ, которые злоупотребляли св. Писаніемъ, чтобы дать ходъ своимъ разсужденіямъ; далѣе предупреждаетъ епископовъ Египта и Ливіи не подписывать формулу вѣры, которую аріане послали имъ, даже еслибы за это угрожало имъ изгнаніе. Онъ сообщаетъ имъ, что эта попытка аріанъ имѣетъ двойную цѣль: одну, говоритъ онъ, чтобы покрыть нашими подписями безчестіе Арія и показаться самимъ православными; другую—опорочить Никейскій соборъ и уничтожить вѣру, которая была на немъ изложена. Аѳанасій говоритъ, что не должны удивляться недовольству аріанъ формулой вѣры, изложенной на Никейскомъ соборѣ, такъ какъ они не довольствуются и своими собственными и ежегодно составляютъ новыя, что служитъ доказательствомъ неправильности ихъ вѣры и ихъ невѣжества. Ибо они не пишутъ безъ повода, а съ намѣреніемъ поддержать ересь и скрыть ее посредствомъ двусмысленныхъ терминовъ, такъ какъ не осмѣливаются защищать ее открыто. Но особенно обнаруживаетъ лживость ихъ стремленій то обстоятельство, что они принимаютъ и благопріятствуютъ самымъ отъявленнымъ аріанамъ: Секунду Пентапольскому, Георгію Лаодокійскому, Леонтію скопцу, Урзацію, Валенту и другимъ, которыхъ низложилъ Сардикійскій соборъ. По этой же причинѣ они поставляютъ епископами людей, пришедшихъ очень издалека и неизвѣстныхъ собору, напр. Кекропія Никомидій-

скаго и Авксентія Миланскаго, потому что они были способны поддержать ихъ ересь. Теперь же, прибавляетъ Аѳанасій, панявъ какого-то Георгія изъ Каппадокіи, хотятъ послать его къ вамъ, хотя онъ, по слухамъ, будто бы даже не христіанинъ. Поэтому Аѳанасій проситъ епископовъ Египта и Ливіи съ большою осторожностью читать сочиненія еретиковъ, не увлекаясь извѣстными выраженіями, которыя они заимствовали изъ Писаній и которыя хотя православны, но употребляются ими въ неправильномъ смыслѣ, чтобы лучше скрыть ядъ заблужденій Арія. Ибо если православные епископы, какъ напримѣръ, великій исповѣдникъ Осія, Максиминъ Галльскій или его преемникъ—Павлинъ, Филогоній и Евстафій—епископы восточные, Юлій и Либерій—епископы римскіе и другіе писали подобно имъ, то мы ничего не нашли бы достойнаго порицанія въ ихъ сочиненіяхъ, потому что свойство мужей апостольскихъ писать просто и прямо. Но аріанскіе авторы употребляютъ такія же выраженія для поддержанія лишь ереси. Поэтому не должно обращать никакого вниманія на то, что они говорятъ, потому что не слова, но здравое ученіе и добрая жизнь дѣлаютъ вѣрующаго достойнымъ одобренія. Вмѣстѣ съ тѣмъ св. Аѳанасій прибавляетъ, что, отмѣняя выраженія Арія, вышеупомянутые еретики показываютъ, что они сами убѣждены въ нечестіи его ученія. Чтобы сдѣлать безполезными ихъ хитрости и притворство, Аѳанасій прямо передаетъ мнѣнія этого ересіарха, какъ онъ высказывалъ ихъ сначала, когда онъ былъ изгнанъ изъ церкви Александромъ, епископомъ Александріи. Потомъ онъ послѣдовательно опровергаетъ еретиковъ соотвѣтствующими мѣстами изъ св. Писанія, тщательно отличая сказанное объ Іисусѣ Христѣ, какъ о Богѣ, отъ того, что сказано о Немъ, какъ о человѣкѣ. Затѣмъ св. Аѳанасій говоритъ о смерти Арія, на которую онъ смотрѣлъ, какъ на наказаніе его притворства и клятвопреступленія. Онъ увѣщеваетъ епископовъ

всегда имѣть въ рукахъ формулу Никейскаго собора и мужественно защищать ее противъ еретиковъ, давая имъ понять, что умереть въ такой борьбѣ значитъ потерпѣть мученичество. Мученичество, говоритъ онъ, состоитъ не только въ томъ, чтобы страдать за непринесеніе жертвы идоламъ; есть мученичество въ совѣсти, состоящее въ томъ, чтобы не отрекаться отъ вѣры. Іуда предатель не приносилъ жертвы идоламъ. Не дѣлали этого также Именей и Александръ, но осуждены, какъ потерпѣвшіе крушеніе въ вѣрѣ. Напротивъ, Авраамъ, Давидъ, Самуилъ и другіе, о которыхъ говоритъ св. Павелъ, не проливали своей крови, но оправдались чрезъ вѣру [1])

Аріане и мелетіане, заканчиваетъ св. Аѳанасій, ненавидѣли другъ друга за свои частныя различія и соединялись только для борьбы съ истиной, и не съ теперешняго времени они извѣстны за враговъ Церкви. Пятьдесятъ пять лѣтъ уже, какъ мелетіане сдѣлались раскольниками, и 36 лѣтъ, какъ аріане объявлены еретиками и извержены изъ Церкви по суду цѣлаго Собора. Св. Аѳанасій разумѣетъ здѣсь 1-й соборъ, который св. Александръ составилъ въ Александріи въ 320 г. съ епископами Египта. Здѣсь представлено было ученіе аріанъ и опроверженіе его хотя краткое, но ясное, сильное и выразительное. Въ заключеніи св. Аѳанасій выражаетъ увѣренность въ милости Константція и въ томъ, что онъ воспрепятствуетъ распространенію аріанскаго нечестія. Во всемъ посланіи св. Аѳанасій извиняетъ опять, насколько возможно, этого государя, предполагая въ немъ доброе памѣреніе и приписывая всѣ бѣды злобѣ аріанъ.

Что касается знаменитыхъ «Словъ Аѳанасія противъ аріанъ», относимыхъ къ этому же времени, то они въ теченіи цѣлыхъ вѣковъ являются прямо оплотомъ православія. Фотій[2]) замѣчаетъ, что эти рѣчи противъ аріанъ отличаются особенной простотою, ясностью и живостью изложенія. Въ нихъ—всѣ правила, рекомендованныя діалек-

[1]) Ч. I, стр 431. [2]) С 140 р. 316.

тикой. Мѣста изъ священнаго Писанія и доказательства на основаніи ихъ—это какъ бы мускулы и первы, дающіе силу тѣлу, и этой одной книги было бы достаточно, чтобы поразить всѣхъ сторонниковъ аріанства. Ее можно читать, не опасаясь заблужденія, и изъ нея именно Василій Великій и Григорій Богословъ почерпали главнымъ образомъ все, что они написали противъ этой ереси.

Эти четыре слова противъ аріанъ такъ связаны между собою, что, очевидно, должны составлять одно цѣлое. Начало перваго слова говоритъ о сочиненіи совершенно новомъ и безъ всякаго отношенія къ другимъ, и только четвертое оканчивается обыкновеннымъ словословіемъ, показывающимъ, что это слово было послѣднимъ и продолженіемъ трехъ другихъ. Фотій насчитываетъ пять словъ св. Аѳанасія противъ аріанъ и говоритъ, что они составляли одно цѣлое. Прежде ихъ дѣлили дѣйствительно то на 5 ть, то какъ и теперь на 4-ре, но это происходитъ, повидимому, вслѣдствіе присоединенія къ нимъ вышеупомянутаго посланія.

Св. Кириллъ Александрійскій цитуетъ одно мѣсто изъ III-го слова, которое по нашимъ изданіямъ находится въ IV-мъ словѣ. Юстиніанъ цитуетъ одно мѣсто изъ II-го, которое мы находимъ въ III-мъ; но мѣста, цитуемыя седьмымъ соборомъ изъ IV-го слова, дѣйствительно находятся и по нашимъ изданіямъ въ IV словѣ.

Св. Аѳанасій собственно эту работу въ пустынѣ еще не окончилъ: онъ трудился надъ ней съ различными перерывами и не ожидалъ, что совершенно окончитъ ее, чтобы сдѣлать ее публичной. Изъ одного мѣста второго слова видно, что онъ написалъ его въ отвѣтъ на возраженія аріанъ противъ перваго, а чтобы заставить ихъ молчать, написалъ третье и четвертое. Онъ свидѣтельствуетъ въ первомъ, что предпринялъ его по просьбѣ нѣкоторыхъ своихъ друзей, которые часто спорили съ аріанами. Это сочиненіе

должно было служить имъ великою помощью, ибо, по вышеприведеннымъ словамъ Фотія, достаточно было его одного, чтобы ниспровергнуть всю защиту аріанства. Аѳанасій напередъ еще борется въ немъ съ ересями Несторія, Евтихія и другими, которыя явились послѣ него.

Св. Аѳанасій начинаетъ свое I-е слово тѣмъ замѣчаніемъ, что всѣ древнія ереси обнаружились сами собой, и ихъ нечестіе давно стало всѣмъ ясно. Но, прибавляетъ онъ, ересь Арія, послѣдняя изъ всѣхъ, видя, что всѣ другія осуждены и отмѣнены публично, маскируетъ себя тонкостями и подъ видомъ христіанства, который она принимаетъ, побуждаетъ нѣкоторыхъ возставать противъ Іисуса Христа. По сему-то, убѣжденный къ этому друзьями, Аѳанасій считаетъ необходимымъ сдѣлать какъ бы разсѣченіе этой ереси и открыть, если можно такъ сказать, этотъ нарывъ, чтобы выпустить его злокачественное содержимое. Онъ говоритъ, что тѣ, которые даютъ имя христіанъ этимъ сектатамъ обманываются и нисколько не знаютъ христіанства и христіанской вѣры. Вмѣсто Іисуса Христа у нихъ Арій, какъ у манихеевъ Манихей. Св. Аѳанасій говоритъ, что имя аріанъ, которое они приняли, служитъ признакомъ нечестія, и напрасно эти еретики утверждаютъ, что они носятъ имя это только такъ, какъ христіане носятъ имя своего учителя. Вѣрные никогда еще не принимали наименованія отъ своихъ епископовъ, но отъ Іисуса Христа, въ Котораго и вѣруютъ. Тѣ же, кто начало мнимой своей вѣры ведутъ отъ другихъ, тѣ, какъ ихъ твореніе, справедливо отъ нихъ заимствуютъ себѣ и наименованіе. Когда всѣ мы отъ Христа и были и именовались христіанами; извергнутъ былъ въ древности и отлученъ отъ Церкви Маркіонъ, изобрѣтшій свою ересь, оставшіеся по его извержении удержали имя христіанъ и всегда носили это имя. Но тѣ, которые послѣдовали за Маркіономъ, уже не считались христіанами съ того времени, а ихъ начали на-

зывать Маркіонитами. Такимъ образомъ и Валентинъ, Василидъ, Манихей, Симонъ волхвъ, Новатъ, Мелетій дали свои имена своимъ послѣдователямъ; такимъ же образомъ и аріанами назвали тѣхъ, которые послѣдовали ученію Арія, изгнаннаго изъ Церкви блаженнымъ Александромъ. Имя же христіанъ осталось за тѣми, которые пребыли въ общеніи съ этимъ св. епископомъ и его преемникомъ, слѣдуя тому же ученію, что̀ и прежде. Ибо хотя и было между ними преемство учителей и хотя мы только ученики ихъ, однако они научили насъ ученію Іисуса Христа, и мы по этому называемся христіанами. Но принадлежащіе къ сектѣ еретиковъ всегда носятъ названіе своихъ ересіарховъ, хотя бы они имѣли тысячи преемниковъ. Тѣ, которые послѣдовали Арію, и носятъ имя аріанъ, какъ отличительный знакъ своей секты, точно такъ же, какъ и всѣ принадлежащіе къ партіи; тогда какъ приходящіе отъ язычества къ Церкви православной носятъ имя Божественнаго Спасителя, и со времени крещенія, вмѣсто язычниковъ, начинаютъ называться христіанами. Св. Аѳанасій обвиняетъ Арія въ томъ, что тотъ принялъ часть другихъ ересей, чтобы составить свою, и подражалъ въ своихъ сочиненіяхъ нелѣпостямъ извѣстнаго Сотада, который смѣшонъ самимъ язычникамъ. Потомъ, передавши его заблужденія, св. Аѳанасій противопоставляетъ имъ то, что исповѣдуетъ Церковь каѳолическая. Онъ изслѣдуетъ всѣ заблужденія Арія. Ложность положенія, что было время, когда Сына не было, Св. Аѳанасій доказываетъ тѣмъ[1]), что не только ничего подобнаго не сказано въ св. Писаніи, но напротивъ—еще говорится, что Онъ вѣченъ, что Онъ есть Сила Божія и Его Премудрость. Если въ св. Писаніи употребляются иногда слова о сотвореніи чего-либо во времени, то только о существахъ сотворенныхъ, напр., объ Іереміи, Авраамѣ. О первомъ, напримѣръ,

[1]) Іоан. I,*1*. Апок. I,8; Римл. IX,5; I,20; I Коринѳ. I,24. Евр. I,3, псал. CXLIV,13; Іерем. I.5; Іоан. VIII,58.

оно говоритъ: *прежде нежe мнѣ создати тя во чревѣ, познахъ тя* (I,5). О второмъ: *прежде даже Авраамъ не бысть, Азъ есмь* (Іоан. VIII,59) Говоря же о Сынѣ Божіемъ, св. Писаніе употребляетъ слово *всегда*, которое указываетъ на Его вѣчность. Слова «*было время, когда Сына не было*», видимо предполагаютъ, что Богъ былъ нѣкоторое время безъ Своего Слова и Своей Премудрости; это значило бы тоже, что Онъ былъ свѣтомъ безъ сіянія, источникомъ безъ воды. Если бы Слово не было вѣчно, то Богъ не былъ бы, собственно говоря, Творцемъ, потому что всѣ вещи Онъ творилъ-бы черезъ Слово, природы различной отъ Его собственной. Сынъ долженъ быть подобенъ своему Отцу; и такъ какъ Отецъ вѣченъ, то необходимо долженъ быть вѣчнымъ и Сынъ. И такъ какъ все сотворено черезъ Сына, то, слѣдовательно, Онъ долженъ быть внѣ всѣхъ вещей, которыя Онъ сотворилъ. Если бы Сынъ не былъ прежде, чѣмъ родился во времени, то истина не всегда была бы въ Богѣ, ибо Сынъ есть Истина, какъ Онъ Самъ увѣряетъ насъ въ этомъ.

Аріане возражали, что если Сынъ есть рожденіе и Образъ Отца и во всемъ Отцу подобенъ; то, безъ сомнѣнія, какъ Сынъ рождается отъ Отца, такъ и самъ долженъ рождать и содѣлаться Отцемъ Сыну; а также и рожденный Сыномъ самъ долженъ рождать и такъ далѣе до безконечности. Св. Аѳанасій отвѣчаетъ на это, что размноженіе имѣетъ мѣсто только въ твореніяхъ; и что какъ Отецъ не имѣетъ Отца, такъ и Сынъ не долженъ рождать Сына; тѣмъ болѣе что Онъ Образъ Отца, и что Онъ неизмѣняемъ, какъ и Отецъ. Св. Аѳанасій въ немногихъ словахъ опровергаетъ извѣстныя тонкости, которыми пользовались аріане, чтобы привлечь на свою сторону нѣкоторыхъ женщинъ, но онъ много распространяется въ доказательствѣ о томъ, что Сынъ Божій, дѣлаясь человѣкомъ, не измѣнилъ природы, будучи равнымъ и единосущнымъ Богу, неизмѣняе-

мымъ образомъ Божіимъ, самой истиной, рожденнымъ отъ Начала, чуждаго измѣненія.

Необходимо Сыну быть измѣняемымъ по естеству, говорили аріане, потому что, по св. Павлу (Филип. II 9,10) и Псалмопѣвцу (XLIV,8), Богъ превознесъ Его и помазалъ Его за добродѣтель и усовершеніе. Такъ какъ изъ св. Писанія, отвѣчаетъ св. Аѳанасій, извѣстно, что Сынъ и прежде сотворенія міра имѣлъ славу, и былъ Господомъ Славы и Вышнимъ, то Онъ не могъ сдѣлаться лучшимъ со времени Своего воплощенія, ни получить въ награду за Свои добродѣтели имя Сына и Бога; Онъ былъ помазанъ и превознесенъ, не какъ Слово Божіе, но какъ человѣкъ. Такимъ же образомъ онъ объясняетъ и слѣдующія слова изъ посланія къ Евреямъ: *толико лучшій бывъ ангеловъ, елико преславнѣе паче ихъ наслѣдствова имя* (Евр. I,4); и говоритъ, что ихъ должно относить къ человѣческой природѣ Іисуса Христа и къ Его дѣлу посредника. Онъ показываетъ, что въ этомъ мѣстѣ св. Павелъ не дѣлаетъ сравненія между Сыномъ Божіимъ и Ангелами, чтобы не подумали, что они одной и той же природы; но что этимъ выраженіемъ *лучшій* хотѣлъ показать, что сколько Сынъ отличенъ отъ раба, столько же и служеніе Сына стало лучше служенія рабовъ, и потому св. Павелъ даетъ Ангеламъ имя слуги, а Іисусу Христу имя Сына. Онъ говоритъ объ Іисусѣ Христѣ, что Онъ *возсѣлъ одесную величія на высотѣ*; объ Ангелахъ же онъ говоритъ, что они *служебные духи, въ служеніе посылаемые* за хотящихъ наслѣдовать спасеніе (Евр. I,14). Св. Аѳанасій говоритъ, что слова эти можно понимать еще въ томъ смыслѣ, что служеніе, которое исполнилъ Іисусъ Христосъ, превосходнѣе, чѣмъ служеніе Ангеловъ; потому что Новый Законъ, котораго Онъ есть Законодатель, гораздо выше древняго закона, который былъ возвѣщенъ черезъ служеніе Ангеловъ.

Во второмъ словѣ св. Аѳанасій продолжаетъ разъяс-

нять другія мѣста св. Писанія, на которыя опирались Аріане. Они особенно выставляли три. Первое взято изъ послапія къ евреямъ, гдѣ св. Павелъ говоритъ: *разумѣйте Посланника и Святителя исповѣданія нашего, Іисуса Христа, вѣрна суща сотворшему Его*[1]). Второе изъ дѣяній Апостольскихъ, гдѣ мы читаемъ слѣдующія слова: *Итакъ твердо да разумѣетъ весь домъ Израилевъ, яко и Господа и Христа Его Богъ сотворилъ есть, сего Іисуса, Егоже вы распясте*[2]). Третье изъ книги Притчей, гдѣ мы читаемъ по семидесяти: *Господь созда-Мя начало путей Своихъ въ дѣла Своя*[3]). Св. Аѳанасій говоритъ, что въ св. Писаніи есть одни мѣста, которыя доказываютъ Божество Слова, другіе же доказываютъ, что Слово сдѣлалось человѣкомъ. Онъ указываетъ, что слова Апостола: *сотворилъ, поставилъ и создалъ*, должно относить къ качеству и должности первосвященника, въ которую Іисусъ Христосъ былъ поставленъ Богомъ, разсматриваемый, не какъ Слово, но какъ человѣкъ. Онъ сотворенъ *Господомъ и Христомъ*, какъ человѣкъ, какъ говоритъ объ этомъ св. Петръ,—а не по Своей Божеской природѣ; и Онъ показалъ Своими чудесами, что Онъ былъ Богъ и человѣкъ вмѣстѣ. Св. Аѳанасій прибавляетъ, что словамъ «*Яко Господа и Христа сотворилъ есть сего Іисуса, Егоже вы распясте*», можно придавать слѣдующій смыслъ: Отецъ хотѣлъ, чтобы Его Слово содержалось плотію, дабы, какъ Онъ былъ Господомъ всего по Своему Божеству, былъ Имъ и по Своему человѣчеству. О мѣстѣ же, взятомъ изъ книги притчей, св. Аѳанасій говоритъ, что его должно понимать такъ: *Господь создалъ Меня*, т. е. Отецъ образовалъ Мнѣ тѣло и по этому тѣлу Онъ создалъ Меня, чтобы искупить людей. Слово *создалъ* относится здѣсь ни къ Божественной природѣ Іисуса Христа, но къ человѣческой. Слова: «*начало путей своихъ въ дѣла своя*»—указываютъ на цѣль воплощенія Слова Божія, каковою

[1]) Евр III,1. [2]) Дѣян. II,36. [3]) Притч. VIII,22.

было спасеніе людей. У священныхъ писателей, когда они говорятъ о рожденіи Христа по плоти, есть обычай присоединять даже по необходимости причину созданія, почему Онъ родился такъ, а когда они говорятъ о Его вѣчномъ рожденіи отъ Отца, то не упоминаютъ ничего о причинѣ рожденія и не употребляютъ словъ: «*созда Мя въ дѣла Своя: Прежде вѣкъ основа Мя въ началѣ, прежде всѣхъ холмовъ раждаетъ Мя*[1]), какъ и въ евангеліи сказано: *Въ началѣ бѣ Слово*[2]).

Наконецъ, св. Аѳанасій говоритъ, что Іисусъ Христосъ названъ *началомъ* путей Господнихъ потому, что имѣетъ первенство во всемъ и все сотворено по Его образу. Онъ именованъ *Первороднымъ во многихъ братіяхъ* по сродству плоти, въ которую Онъ облекся и которая въ Немъ спаслась и освободилась прежде другихъ, какъ плоть Самого Слова. *Перворожденнымъ твари* Онъ называется по снисхожденію къ тварямъ, а *перворожденнымъ изъ мертвыхъ* названъ потому, что, умерши за насъ, Онъ воскресъ первый, какъ человѣкъ[3]). Въ заключеніи Аѳанасій указываетъ, что нельзя сказать о Сынѣ Божіемъ, что Онъ былъ сотворенъ, такъ какъ все сотворено чрезъ Него; Онъ имѣетъ все, что имѣетъ Его Отецъ, и самые Ангелы почитаютъ Его, и крещеніе преподается во имя Его.

Въ третьемъ словѣ можно различать три части. Въ 1-й св. Аѳанасій говоритъ о единеніи Отца и Сына; во 2-й онъ объясняетъ мѣста св. Писанія, которыми злоупотребляли аріане, неправильно основывая на нихъ отрицаніе Божества въ Іисусѣ Христѣ; въ 3-ей части онъ отвѣчаетъ на ихъ возраженія. Св. Аѳанасій показываетъ, что Отецъ находится въ Сынѣ и Сынъ въ Отцѣ (Іоан. XIV,10), не какъ два сосуда, которые взаимно наполняютъ свою пустоту, и не какъ Богъ находится во святыхъ, чтобы укрѣплять

[1]) Притч. VIII, 23,25 [2]) Іоан. 1,1. Аѳан. ч. II, стр. 340 и дал. [3]) стран. 348—351.

ихъ, и не въ силу того, что мы имѣемъ въ Немъ движеніе и жизнь (Дѣян. XVII,28), какъ это говорили аріане, но въ силу тождества Божества и единства сущности. Такъ какъ Божество[1]) Отца то же самое, что и Сына, то необходимо слѣдуетъ, что Сынъ находится во Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ. Впрочемъ изъ того, что Сынъ и Отецъ суть едино, не должно заключать, что Сынъ не есть также Богъ. Отецъ есть Отецъ, а не Сынъ; Сынъ есть Сынъ, а не Отецъ. Но такъ какъ естество Ихъ одно, то слѣдуетъ, что Сыну должно приписывать все то, что говорится объ Отцѣ, исключая имя Отца. Св. Аѳанасій основываетъ это общеніе реченій на томъ, что Сынъ есть собственное, истинное рожденіе Отчей сущности.

Аріане возражали, что въ св. Писаніи, именно въ книгахъ—Исхода, Второзаконія, Исаіи, одинъ Отецъ названъ Богомъ. Св. Аѳанасій отвѣчаетъ, что въ этихъ мѣстахъ[2]) Отецъ названъ единымъ Богомъ не въ отрицаніе Сына Божія, а въ отрицаніе ложныхъ боговъ. Это онъ подтверждаетъ словами Іисуса Христа, Который явно увѣряетъ, что Онъ есть Богъ, называя Себя единымъ съ Нимъ: *Се же есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе единаго истиннаго Бога, и Егоже послалъ еси Іисуса Христа*[3]). У того же Апостола есть еще подобное мѣсто: *Вѣмъ, яко Сынъ Божій пріиде, и далъ есть намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго, и да будемъ во истинѣмъ Сынѣ его Іисусѣ Христѣ: Сей есть истинный Богъ и животъ вѣчный*[4]). Слѣдовательно, доказательство, что Отецъ и Сынъ суть *едино* не по волѣ только, но и по природѣ, заключается въ томъ, что по Писанію[5]), Отецъ и Сынъ приходятъ къ святымъ и пребываютъ у нихъ; Они вмѣстѣ

[1]] Nam cum divinitas Patris hoc ipsum sit, quod est Filii, omnino sequitur, ut Filius sit in Patre et Pater in Filio. Аѳан ч. II, сл III, прот аріанъ. стр. 384 [2]) Исх III,14 Второзак. XXXII,39; Исаіи XLIV,6. [3]) Іоан. XVII,3 [4]) Іоан V.20 [5]) Іоан. XIV,23;

подаютъ благодать и миръ[1]) и Они вмѣстѣ руководятъ и сохраняютъ насъ [2]). Это единство Отца и Сына и единое даяніе, указываетъ на единство Ихъ природы. Св. Аѳанасій заключаетъ мимоходомъ, что упрекъ, который обращали язычники къ христіанамъ, будто въ ученіи о Троицѣ и мы признаемъ многихъ боговъ, можетъ быть справедливъ въ отношеніи къ аріанамъ, которые въ своихъ принципахъ допускали двухъ боговъ—одного, имѣющаго естество созданное, а другого—несозданное. Для доказательства, что между Отцемъ и Сыномъ существуетъ только единство воли, аріане ссылались на слова Іисуса Христа: *Отче святый, соблюди ихъ во имя Твое: ихъже далъ еси, да будутъ едино, якоже и мы*[3]). Св. Аѳанасій показываетъ, что молитва возносимая здѣсь Іисусомъ Христомъ къ Своему Отцу, сводится къ тому, чтобы мы стали едино другъ съ другомъ по единомыслію и единству духа, по благорасположенію другъ къ другу и по взаимному согласію, чтобы, такимъ образомъ, единство Сына и Отца для всѣхъ служило образцемъ и урокомъ, изъ котораго, взирая на естественное единство Отца и Сына, люди могутъ поучаться, какъ и они должны въ образѣ мыслей содѣлаться едино другъ съ другомъ. Итакъ *будите вы совершени, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть*[4])—приводитъ св. Аѳанасій слова Спасителя; Іисусъ Христосъ, предлагая намъ быть образомъ Отца небеснаго, не требовалъ отъ насъ, чтобы мы были также совершенны, какъ Онъ, такъ какъ это не возможно для твари, но чтобы мы старались имѣть нѣкоторое подобіе съ Богомъ, будучи добродѣтельными, напримѣръ, оказывая милосердіе къ нашимъ ближнимъ[5]), какъ Отецъ небесный оказываетъ это намъ.

Если бы Іисусъ Христосъ былъ Сыномъ по естеству, настаивали аріане, или подобенъ Отцу, то Онъ не гово-

[1]) Римл. I,7. [2]) I Ѳессал III,11. Быт XXVIII,15 [3]) Іоан XVII,11 [4]) Матѳ V,48; [5]) Лук VI,36;

рилъ бы: *дадеся ми всяка власть на небеси и на земли*[1]),— *Отецъ не судитъ никомуже, но судъ весь даде Сынови*[2]). И въ другомъ мѣстѣ: *Нынѣ душа моя возмутися: и что реку: Отче, спаси Мя отъ часа сего*[3]). *Боже мой, Боже мой! вскую мя еси оставилъ*[4]) ...*О дни же томъ или о часѣ, никто же вѣсть, ни Ангели, иже суть на небесѣхъ, ни Сынъ, токмо Отецъ*[5]).

Прежде, чѣмъ отвѣчать на эти и на другія возраженія, приводимыя аріанами, св. Аѳанасій замѣчаетъ, что св. Писаніе говоритъ о Спасителѣ, то какъ о Богѣ, то какъ о человѣкѣ, принявшемъ ради насъ тѣло отъ Богородицы Маріи. Онъ объясняетъ потомъ мѣста, приведенныя аріанами и показываетъ, что Іисусъ Христосъ говоритъ въ нихъ, какъ человѣкъ; но въ то же самое время свойства двухъ природъ, Божеской и человѣческой, приписываются въ Іисусѣ Христѣ Одному, такъ какъ эти двѣ природы соединены въ Немъ въ одно Лице, и Онъ въ одномъ и томъ же Лицѣ и творитъ чудеса, и страдаетъ, но въ двухъ различныхъ природахъ. Онъ творитъ чудеса, какъ Богъ, и страдаетъ какъ человѣкъ.

«Надобно, по крайней мѣрѣ, согласиться, говорили аріане, что Сынъ произошелъ отъ Отца по хотѣнію и изволенію[6])». Св. Аѳанасій отвѣчаетъ, что въ св. Писаніи нигдѣ не говорится, чтобы хотѣніе и изволеніе предшествовали въ Отцѣ бытію Сына. Правда, созданія и твари произошли по хотѣнію Бога. Но такъ какъ Богъ Отецъ родилъ Сына изъ Самого Себя, по естеству, то Онъ не разсуждалъ прежде, долженъ ли былъ родить Его, ибо что совершается по естеству, то совершается прежде всякаго разсужденія. Богъ есть Отецъ не по волѣ, а по естеству; откуда однакожъ не слѣдуетъ, чтобы Онъ былъ Отцемъ противъ воли, подобно тому, какъ Онъ благъ и милосердъ не противъ

[1]) Матѳ XXVIII,18; [2]) Іоан V,22 и XII 27 [3]) Матѳ XXVII,46; [4]) Марк XIII,32. [5]) стр 463 и дал.

хотѣнія и воли, а потому, что такова Его природа. Сынъ, не будучи рожденъ по волѣ и совѣщанію Своего Отца, самъ есть Отчій совѣтъ, Отчая сила и Зиждитель угоднаго Отцу. И какъ люди родятся не по волѣ, а по естеству, такъ и Сынъ Божій раждается не по хотѣнію, но по естеству и дѣйствительности.

Въ IV словѣ св. Аѳанасій доказываетъ, что есть только одинъ Богъ, какъ потому, что Сынъ имѣетъ полное отношеніе къ Отцу,—Онъ есть Богъ отъ Бога и никогда не отдѣлялся отъ Своего Отца,—такъ и потому, что есть только одно начало Божества, а слѣдовательно и сущность и ипостась есть едина, а не двѣ сущности; иначе будутъ два начала[1]). Но вмѣстѣ съ тѣмъ св. Аѳанасій доказываетъ также, что Отецъ и Сынъ суть два Лица. Показавъ различіе Лицъ противъ савелліанъ черезъ понятіе о Сынѣ, онъ показываетъ противъ аріанъ черезъ понятіе объ Отцѣ, что Сынъ вѣченъ. Богъ никогда не былъ безъ Слова и Премудрости, иначе Онъ не былъ бы Премудръ. И такъ не было времени, когда бы Слова не было.—Тщетно аріане отвѣчали, что дѣйствительно Богъ имѣетъ въ Себѣ самомъ Свое собственное Слово и черезъ это-то Слово Онъ и сотворилъ Христа. Но если бы Христосъ былъ сотворенъ чрезъ это Слово, то, значитъ, Онъ допустилъ неправду, когда сказалъ: *Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ* (Іоан. XIV,10), и св. Іоаннъ ложно бы говорилъ: *Слово плоть бысть*[2]). Аѳанасій опровергаетъ потомъ и Евсевіевыхъ послѣдователей, которые утверждали, что Сынъ есть одно имя, что Онъ несамосущенъ и несамостоятеленъ. Но Іисусъ Христосъ увѣряетъ насъ въ противномъ, когда говоритъ: *Азъ и Отецъ едино есма*[3])—слова, которыя ясно показываютъ, что Отецъ и Сынъ суть два и одно вмѣстѣ.

Въ остальной части IV слова опровергаются другія различныя заблужденія о Троицѣ. Нѣкоторые утверждали, что

[1]) Ч II, стр. 478. [2]) Іоан. I,14. [3]) Іоан. X,31.

Сынъ былъ какъ бы скрыть въ Отцѣ прежде сотворенія Имъ міра; что Богъ сотворилъ и произвелъ Его вовнѣ, чтобы создать черезъ Него всѣ твари, что потомъ Сынъ возвратился къ Своему Отцу. Другіе возражали, что изъ единства, которое сначала было въ Богѣ, образовалась потомъ Троица Лицъ—Отца, Сына и Св. Духа. Иные отличаютъ Сына отъ Слова, признавая сначала Слово, а послѣ воплощенія—Сына. Иные же примѣняли къ рожденію Іисуса Христа слѣдующія слова псалма: *изъ чрева прежде денницы родихъ Тя* [1].) Наконецъ были такіе, которые отдѣляли Слово отъ Сына и говорили, что Сынъ былъ Христосъ. Они основывались на томъ мѣстѣ Дѣяній Апостольскихъ, гдѣ апостолъ Петръ говоритъ: *Слово, еже посла Богъ, сынамъ израилевымъ, благовѣствуя миръ Іисусомъ Христомъ: Сей есть всѣмъ Господь* [2]). Св. Аѳанасій отвѣчаетъ на всѣ эти тонкости различными разсужденіями о томъ, что Слово отнюдь не было какъ бы скрыто и бездѣйственно въ Богѣ прежде творенія; что иначе Онъ родилъ бы Его напрасно. Нельзя сказать, что единство Божіе распространилось въ Троичность, такъ какъ это показывало бы въ Божествѣ старость, которая свойственна только тѣлу, и такъ какъ Божество не было бы уже одно, что́ не возможно. Если бы Слово было различно отъ Сына, то Оно было бы менѣе превосходно, чѣмъ Сынъ, такъ какъ о Сынѣ сказано, что Онъ одинъ знаетъ Отца, чего не сказано о Словѣ; и если бы Сынъ Божій существовалъ только съ воплощенія, то, слѣдовательно, Онъ только черезъ воплощеніе и получилъ бы это качество, мало того, Онъ зналъ бы Отца только с ъ этого времени, потому что Сынъ, а не Слово знаетъ Отца. Однако изъ многихъ мѣстъ св. Писанія Ветхаго Завѣта видно, что Сынъ являлся Моисею и патріархамъ и далъ имъ познать Отца. А слова—*изъ чрева прежде денницы родихъ Тя* (Пс. CIX,3), ничего не имѣли бы удивительнаго,

[1]) Псал CIX,3. [2]) Дѣян. X,36.

если бы понимали ихъ о рожденіи Христа по плоти, такъ какъ много другихъ родилось прежде, чѣмъ Онъ родился отъ Маріи Посему сказанное въ псалмѣ значитъ: «изъ Себя Самого родилъ Я Тебя прежде явленія во плоти». Нельзя сомнѣваться, что Слово и Сынъ есть одно. Писаніе говоритъ, что *Христосъ есть Божія Сила* и *Божія Премудрость* и *Слово плоть бысть* и *вселися въ ны* [1]).

Мы нарочно дольше остановились на всемъ этомъ, чтобы показать, какъ ревностно Аѳанасій защищалъ дорогое для него дѣло православія. Не менѣе ревностно однако онъ отражалъ и другія нападенія на главнѣйшіе догматы христіанства, какъ, напримѣръ, на ученіе о Св. Духѣ. Означенныя бесѣды, какъ и исторія аріанства, писались для монашествующихъ и отшельниковъ, которымъ св. Аѳанасій посылалъ ихъ черезъ епископа Тмуйскаго Сераніона. Этому же, вѣроятно, епископу было послано, немного спустя, для прочтенія, исправленія и вящшаго вразумленія его и бывшихъ съ нимъ, четыре посланія относительно еретиковъ, нечестиво учившихъ о Духѣ Святомъ и о Сынѣ Божіемъ [2])

Епископъ Сераніонъ, узнавши о появленіи новой ереси, послѣдователи которой отрицали Божество Св. Духа, утверждая, будто бы Онъ не только есть тварь, но даже просто одинъ изъ служебныхъ духовъ, единственно степенью отличающійся отъ Ангеловъ, чуждый Отцу и Сыну, и различный не только по природѣ, но и по чину,—сообщилъ объ этомъ св. Аѳанасію, изложилъ главныя основанія ереси и просилъ его отвѣта на нихъ. Св. Аѳанасій, не смотря на свое неудобное положеніе въ пустынѣ, по случаю жестокаго на него гоненія, отвѣчалъ Сераніону длиннымъ посланіемъ. Когда Сераніонъ показалъ его нѣкоторымъ изъ братіи, то они просили [3]) св. Аѳанасія сократить его для удобнѣйша-

[1]) I Коринѳ. I,24 Іоан. I,14. [2]) Histoir General. des aut sacr. et ecclesiastiq —par R P. Dom Remi. [3]) Аѳ. посл. къ Серап. ч. III, стр. 2. [4]) Посланіе къ Серап. II, стр. 21.

го наставленія вѣрующихъ и борьбы съ новой ересью. Св. Аѳанасій, находя его напротивъ слишкомъ короткимъ сравнительно съ важностью предмета, просилъ даже Сераніона дополнить недостающее въ немъ и потому нѣкоторое время не принимался за это сокращеніе, а вмѣсто сего написалъ второе посланіе къ Сераніону, въ которомъ говоритъ относительно Сына Божія, затѣмъ—третье, которое и было сокращеніемъ 1-го и наконецъ—четвертое. Эти четыре посланія были написаны нѣсколько позднѣе четырехъ словъ противъ аріанъ[1]). Такимъ образомъ, нельзя ставить ихъ прежде 358 г., ни даже прежде 360 года, когда появилась ересь Македонія, съ которой Аѳанасій борется въ этихъ посланіяхъ.

Въ первомъ посланіи св. Аѳанасій свидѣтельствуетъ, что былъ изумленъ появленіемъ новыхъ еретиковъ, не признающихъ равенства Духа Святаго съ Богомъ-Отцемъ. Затѣмъ онъ опровергаетъ ихъ положенія, доказывая, что мѣста изъ Писанія, приводимыя ими, имѣютъ совершенно иной смыслъ. Св. Аѳанасій указываетъ всѣ значенія слова «Духъ» въ св. Писаніи и разъясняетъ истинное понятіе о Св. Духѣ, какъ объ одномъ изъ равныхъ Лицъ Святой Троицы. Новые еретики говорили, что если Духъ не есть твореніе, то Онъ рожденъ отъ Отца и, слѣдовательно, братъ Сына. Св. Аѳанасій показываетъ, что идеи человѣческія не могутъ прилагаться къ понятіямъ о Божествѣ, и затѣмъ, давая опредѣленіе Лица Св. Духа говоритъ, что Онъ есть Духъ Отца и Сына, но представляетъ Его Лицемъ, отдѣльнымъ отъ Сына, исходящимъ отъ Отца, единосущнымъ и равнымъ Отцу и Сыну.

Во второмъ изъ этихъ посланій св. Аѳанасій опровергаетъ тѣхъ, кто считаетъ Сына Божія сотвореннымъ. Доказательства здѣсь тѣже, что и противъ аріанъ, и вообще это посланіе представляетъ сокращенное изложеніе аргументовъ его противъ всѣхъ тѣхъ, кто не признавалъ единосущія

[1]) Послан. I. стр. 2.

Сына съ Богомъ Отцемъ, какъ третье представляетъ сокращеніе подобныхъ же доказательствъ о Св. Духѣ, приводимыхъ въ 1-мъ посланіи. Четвертое же посланіе показываетъ, почему Духъ Святый не можетъ называться Сыномъ Бога-Отца, и почему Онъ отъ Отца не рождается, а исходитъ, и, наконецъ, почему о Богѣ мы можемъ говорить лишь то, что Онъ самъ открылъ намъ.—

Смуты и раздоры между вѣрующими побудили, наконецъ, созвать новый соборъ въ Никомидіи. Но какъ послѣдняя была разрушена землетрясеніемъ, то положено было составить два собора—въ Аримини изъ западныхъ епископовъ и Селевкіи изъ епископовъ восточныхъ. Эти соборы, какъ говоритъ историкъ Тильмонъ[1]), совсѣмъ бы уничтожили вѣру въ Церкви Христовой, если бы она не почивала на невидимомъ могуществѣ Спасителя. Констанцій, во что бы то ни стало, хотѣлъ добиться признанія аріанъ истинными христіанами и заставилъ, наконецъ, подписать на аримискомъ соборѣ такой символъ, въ которомъ просто заявлялось, что Сынъ «подобенъ Отцу» (ὁμοιούσιος). Слово же «единосущный» (ὁμοούσιος) подвергалось исключенію. По своей двусмысленности этотъ символъ не многимъ отличался отъ другихъ, предлагавшихся въ то время. Обманомъ, лестью, насиліемъ на обоихъ соборахъ епископы были принуждены къ отступленію отъ Никейскаго символа вѣры, и тогда-то, по выраженію блаженнаго Іеронима, «весь христіанскій міръ застоналъ, увидя себя, къ своему изумленію, аріанскимъ»[2]). Есть основаніе думать, что св. Аѳанасій въ это время оставилъ свое уединеніе, чтобы секретно присутствовать на одномъ изъ соборовъ, вѣроятно, Селевкійскомъ. Во всякомъ случаѣ посланіе его о соборахъ писалось тотчасъ послѣ этого собора, вѣроятно, въ концѣ 359 года и прежде, чѣмъ св. Аѳанасій узналъ о хитростяхъ, которыми пользовались аріане въ Никѣ, во Ѳракіи,

[1]) Tillemont. Memoires. XC. [2]) Сократъ. II,37.

въ томъ же самомъ году, чтобы заставить ариминскихъ депутатовъ подписать болѣе удобную для аріанства формулу. Въ своемъ посланіи Аѳанасій не упоминаетъ объ этомъ обстоятельствѣ, а также ничего не говоритъ и объ отступничествѣ епископовъ этого собора, чего онъ не опустилъ бы, если бы зналъ о томъ. Напротивъ, онъ вездѣ почтительно относится къ ариминскому собору, хотя потомъ, когда онъ писалъ о немъ въ своемъ посланіи къ африканскимъ епископамъ, онъ рѣзко нападаетъ на него. Онъ также ничего не говоритъ о томъ, что произошло вскорѣ послѣ Селевкійскаго собора въ Константинополѣ, хотя продолженіе исторіи и требовало этого. Можно возразить, что здѣсь сказано о формулахъ[1]), составленныхъ въ Константинополѣ и Антіохіи послѣ 359 года, также какъ о смерти Констанція, случившейся въ 361 году. Но эти обстоятельства, очевидно, прибавлены послѣ, чтобы окончить исторію аріанскихъ формулъ, такъ какъ они и не имѣютъ никакой связи ни съ предъидущимъ ни съ послѣдующимъ.

Св. Аѳанасій желалъ дать Церкви достовѣрное свидѣтельство о томъ, что происходило на этихъ соборахъ, и оставилъ это свидѣтельство въ своемъ о нихъ повѣствованіи. По замѣчанію Сократа-Схоластика[2]), это есть нѣчто вродѣ письма къ друзьямъ, желавшимъ знать, что творится въ мірѣ. Св. Аѳанасій разсказываетъ, что дѣлалось на этихъ соборахъ, какія мѣры принимались для его созванія, какія насилія употреблялись для склоненія епископовъ къ принятію аріанскаго символа, затѣмъ переходитъ къ аріанской ереси вообще, доведшей христіанскій міръ до столь ужасныхъ смутъ, и къ различнымъ соборамъ съ ихъ разнообразными вѣроопредѣленіями, опровергая всѣ ихъ и доказывая истинность и необходимость лишь Никейскаго символа вѣры. Наконецъ, остальную часть этого сочиненія

[1]) Аѳан. о соборахъ, стр. 151—153. [2]) Сократъ. II,37.

св. Аѳанасій посвящаетъ защитѣ слова «единосущіе».

Въ 360 и 361 годахъ св. Аѳанасій посылаетъ новыя посланія къ одному изъ немногихъ энергичныхъ защитниковъ своихъ, Люциферу, епископу каларійскому, смѣло отстаивавшему его и подвергшемуся за это изгнанію, и затѣмъ къ упомянавшемуся раньше епископу Серапіону. Интересъ этихъ посланій главнымъ образомъ перваго[1]) заключается въ разсказахъ св. Аѳанасія объ особенныхъ невзгодахъ и бѣдствіяхъ его изгнаннической жизни[2]).

Вслѣдствіе того, что нѣкоторые изъ аріанъ были принимаемы православными по невѣдѣнію въ общеніе и, аріане послѣ хвалились этимъ, Аѳанасій, находившійся въ общеніи со многими иноками-отшельниками, пишетъ вскорѣ затѣмъ еще одно посланіе къ пустынникамъ и вообще къ братіи, гдѣ увѣщеваетъ тщательно изслѣдовать вѣру и ученіе тѣхъ, кто входитъ съ ними въ общеніе, чтобы не подвергать ни себя, ни Церковь Христову тому поруганію, какому предаютъ ее еретики.

Достойна удивленія та стойкость, какую обнаружилъ въ это время св. Аѳанасій. Даже тому, кто въ худшемъ видитъ лишь переходъ къ лучшему, могло показаться, что все потеряно. Только въ одномъ Аѳанасіи при всѣхъ превратностяхъ этой, столь продолжительной и тяжелой, борьбы не было замѣтно ничего другого, кромѣ того, что долженъ былъ дѣлать умный человѣкъ и выстрадать праведникъ. Положеніе дѣлъ представлялось въ это время въ такомъ видѣ: *весь міръ былъ противъ Аѳанасія, и одинъ Аѳанасій противъ всего міра.* «Мы боремся за наше все»[3]), пишетъ онъ въ это время, осыпаемый невзгодами изгнаннической жизни, рискуя каждый день попасть въ руки враговъ. И за это «все» онъ готовъ былъ отдать всю свою жизнь.

---

[1]) Аѳанас. къ Серап. I. О времени см.—Baronius 360, § 23. [2]) Tillemont memoires t VIII, p. 1115. [3]) Аѳан. объ опредѣл. Ник. соб.

ГЛАВА III.

Жизнь и дѣятельность св. Аѳанасія при Юліанѣ и Валентѣ.

Уже полвѣка шла страшная борьба тѣхъ, кто все имѣлъ за собой, съ тѣмъ, кто не имѣлъ ничего, кромѣ Бога и смерти[1]),—и вопросъ все еще не разрѣшался. Но грозная буря, однакоже, начала уже разсѣеваться въ своемъ собственномъ теченіи. Волны грозныхъ нападеній на св. Аѳанасія начали стихать, и 21 февраля 362 года великій изгнанникъ съ торжествомъ возвратился въ свою церковь, по указу новаго императора. Юліанъ, извѣстный отступникъ отъ христіанства, отнесся къ св. Аѳанасію сначала довольно терпимо. Онъ дозволилъ всѣмъ сосланнымъ при Констанціи, епископамъ возвратиться въ свои города. Этимъ онъ хотѣлъ показать на свое милосердіе, но въ глубинѣ души имѣлъ другую тайную мысль. Онъ разсчитывалъ на то, что противники будутъ «грызться, какъ дикіе звѣри», и тѣмъ очистятъ мѣсто для торжества язычества. Епископы могли возвратиться на мѣста своего служенія, но правительство не брало на себя задачи—возстановить ихъ на ихъ каѳедрахъ. Возвратившіеся должны были сами возвратить себѣ свои мѣста, такъ что борьба между соперниками становилась неизбѣжна. Но истомленный борьбой міръ переставалъ волноваться, какъ прежде, и понемногу смирялся въ своей гордынѣ, теряя увѣренность въ постиженіи тѣхъ тайнъ, которыя томили его. Св. Аѳанасій воспользовался первой возможностью, чтобы приняться за устроеніе Церкви Христовой и за собираніе разсѣявшихся чадъ своихъ. Немедленно, по прибытіи въ Александрію, въ августѣ мѣсяцѣ онъ созвалъ соборъ, на который собралось болѣе 20 епископовъ. Главными предметами занятій этого собора были

[1]) Hooker Eccl. Pol. v, XLIII, 3.

три вопроса. 1) О принятіи въ общеніе аріанъ, которые желали оставить ересь. По этому вопросу соборъ постановилъ ограничиваться требованіемъ исповѣданія Никейскаго символа и анаѳемы на тѣхъ, которые признавали Святаго Духа твореніемъ. 2) О нарождающемся аполлинаріанствѣ. По этому предмету соборъ выразилъ, что Сынъ Божій принялъ не только тѣло, но и разумную душу. 3) Объ антіохійскомъ раздѣленіи мелстіанъ и евстаѳіанъ. Исторія этого раздѣленія была слѣдующая: когда въ 330 г. Евстаѳій, епископъ антіохійскій, былъ сосланъ, одна часть вѣрной ему паствы прервала церковное общеніе съ послѣдующими епископами антіохійскими (аріанствующими) и *составила особую общину*, управляемую пресвитерами. Когда въ 360 г. былъ изгнанъ Мелетій антіохійскій, вся масса православнаго населенія Антіохіи порвала общеніе съ еп. Евзоіемъ и стала собираться въ такъ называемой «старой церкви», т. е. лежащей въ «старомъ городѣ», ἐν τῇ Παλαιᾷ. Но единенія между этими двумя православными партіями не состоялось: евстаѳіане не хотѣли признавать Мелетія, какъ запятнавшаго себя общеніемъ съ аріанами, законнымъ преемникомъ Евстаѳія и своимъ епископомъ, а потому относились и къ мелетіанамъ вообще сухо, съ гордостью лицъ, никогда не имѣвшихъ общенія съ аріанами.

Нашелся и догматическій предлогъ для этого раздѣленія: евстаѳіане говорили объ одной ὑπόστασις въ Богѣ и тѣмъ навлекали на себя подозрѣніе въ савелліанствѣ; мелетіане признавали въ Богѣ три ὑποστάσεις, — и евстаѳіане, не различавшіе ὑπόστασις отъ οὐσία, усматривали поэтому въ послѣдователяхъ Мелетія остатокъ аріанской закваски.

Александрійскій соборъ имѣлъ такимъ образомъ дѣло съ догматическою терминологіею, при обсужденіи которой было выяснено, что и тѣ и другіе, расходившіеся на словахъ, были согласны между собою въ *смыслѣ* догмата, и — съ практическими для соединенія двухъ партій мѣрами, кото-

рыя однакоже не увѣнчались желаемымъ успѣхомъ. Посланіе (свитокъ) этого собора, вышедшее, повидимому, изъ-подъ пера св. Аѳанасія, къ сущимъ въ Антіохіи, которые уклонились въ мелетіанскій расколъ, дышетъ кротостью и примиреніемъ. Отъ этихъ мелетіанъ требуется лишь признаніе Никейскаго символа вѣры, Божества Св. Духа, анаѳемы на ложные символы аріанъ и т. п. Обстоятельства, къ сожалѣнію, не дали возможности добиться значительныхъ результатовъ отъ постановленій этого собора; такъ какъ и года не прошло со времени возвращенія св. Аѳанасія на каѳедру, какъ онъ еще разъ, 24 октября 362 г., принужденъ былъ бѣжать, спасаясь отъ гнѣва Юліана — Богоотступника. Не смотря на свою вѣротерпимость, этотъ государь видѣлъ въ св. Аѳанасіи черезчуръ сильнаго противника и особенно былъ недоволенъ тѣмъ, что Аѳанасій обратилъ свою дѣятельность и на язычниковъ, крестивъ нѣсколько знатныхъ язычницъ. Поэтому Юліанъ издалъ эдиктъ объ его изгнаніи[1]), хотя при этомъ выставилъ другой предлогъ. Онъ говоритъ, что, такъ какъ св. Аѳанасій[2]) былъ изгоняемъ нѣсколько разъ и нѣсколькими императорами, то для возвращенія своего онъ долженъ былъ ждать соотвѣтственнаго приказа. Къ этому Юліанъ присовокупилъ, что имъ дозволено было возвратиться изгнанникамъ только въ свои города, а не на свои каѳедры (какъ это сдѣлалъ св. Аѳанасій). Любовь александрійцевъ къ своему архипастырю не дозволила имъ равнодушно отнестись къ этому новому изгнанію св. Аѳанасія. Они писали[3]) объ этомъ Юліану, но ихъ письма были безуспѣшны,— и снова были посланы[4]) полководцы съ отрядами въ Александрію взять св. Аѳанасія. Послѣдній, видя себя вынужденнымъ оставить городъ, постарался осушить слезы вѣрующихъ, кото-

[1]) Григор. Назіанзинъ, слово XXII; Ѳеодоритъ, III,V; Руфинъ I,34. [2]) Julian epist XXVIII. [3]) Ibid epist LI [4]) Руф. lib. I, c. 34.

рые пришли проститься съ нимъ, увѣряя ихъ, что эта буря будетъ непродолжительна. Онъ поручилъ заботу о своей церкви тѣмъ изъ своихъ друзей, которыхъ считалъ наиболѣе способными на это и, зная[1]), что пришедшіе убить его, были близко, сѣлъ въ лодку, которая находилась у берега Нила, и отправился въ Ѳиваиду. Начальникъ отряда, посланнаго за Аѳанасіемъ, узнавъ объ этомъ, поспѣшно бросился преслѣдовать его по той же рѣкѣ. Но св. Аѳанасій былъ предупрежденъ объ этомъ однимъ изъ своихъ друзей, который встрѣтилъ его на берегу, гдѣ онъ приставъ было, и сказалъ ему, что его настигнутъ, если онъ будетъ продолжать путь свой въ лодкѣ. Сопровождавшіе св. Аѳанасія совѣтовали ему бѣжать въ пустыню, но онъ просилъ[2]) ихъ ничего не бояться, а повернуть назадъ и плыть на встрѣчу къ его убійцѣ. «Покажемъ ему, говорилъ онъ,—что Тотъ, Кто покровительствуетъ намъ, сильнѣе того, кто преслѣдуетъ насъ». И св. Аѳанасій направился къ Александріи. На пути онъ встрѣтилъ того[3]), кто имѣлъ приказъ взять его, который, не зная святителя, спросилъ его: «Гдѣ Аѳанасій»?—«Не очень далеко отсюда», отвѣтилъ ему самъ архіепископъ, и затѣмъ оба судна продолжали свой путь въ противоположныхъ направленіяхъ. Прибывъ въ Александрію, Аѳанасій нѣкоторое время здѣсь скрывался. Ѳеодоритъ говоритъ[4]), что онъ оставался здѣсь въ продолженіе всего остальнаго царствованія Юліана. Но изъ письма св. Аммона, современника св. Аѳанасія, мы видимъ, что Аѳанасій[5]), извѣщенный своими вѣрными друзьями о новомъ приказѣ Юліана—убить его, удалился въ Аптиной. Тамъ-то, по словамъ того же автора, посѣтили его Паммонъ, наставникъ пустынниковъ, жившихъ около этого города, и св.

[1]) Ѳеодоритъ, кн. III, гл. 9. [2]) Сократъ, lib III. c. 14. [3]) Ѳеодоритъ, кн. III, гл 9. [4]) Ibidem. [5]) Julian. Ep XXVI,LI. Bolland ad diem 14 Maji, p. 356

Ѳеодоръ, настоятель Тавенны. Паммонъ, стараясь утѣшить Аѳанасія говорилъ, что счастливы бываютъ тѣ, которые страдаютъ и умираютъ за Іисуса Христа; вдругъ св. Ѳеодоръ, смотря на него, началъ улыбаться, а затѣмъ и Паммонъ послѣдовалъ его примѣру. Св. Аѳанасій спросилъ ихъ,—не смѣются ли они надъ его слабостью и робостью? Ѳеодоръ отвѣчалъ ему, что по озаренію отъ Св. Духа они сейчасъ узнали о гибели Юліана въ Персіи и радуются тому, что преемникъ убитаго — государь превосходный и христіанинъ, царствованіе котораго будетъ мирно, каковъ и былъ Іовіанъ.

Совершилось такъ, какъ предсказалъ св. Ѳеодоръ, и въ 364 году мы видимъ св. Аѳанасія на епископской каѳедрѣ. Пользуясь досугомъ, святитель, вѣроятно, въ это именно время написалъ «житіе св. Антонія» въ память о великомъ отшельникѣ.

Хотя черезъ годъ затѣмъ по воцареніи Валента, св. Аѳанасію еще пришлось разъ скрыться отъ ярости своихъ враговъ — аріанъ, но это была послѣдняя вспышка ненависти къ нему[1]). Императоръ Валентъ послѣ того, какъ объявилъ себя сторонникомъ аріанъ, въ продолженіе почти всего своего царствованія преслѣдовалъ православную вѣру то съ большею, то съ меньшею жестокостію. Онъ принялъ крещеніе въ началѣ 367 отъ Евдоксія, епископа Константинопольскаго, представителя аріанъ. Въ этомъ же самомъ году онъ издалъ эдиктъ, которымъ повелѣвалось правителямъ провинцій изгонять изъ церквей всѣхъ епископовъ, которые были низложены при Констанціи и возстановлены при Юліанѣ[2]). Евдоксій послалъ этотъ эдиктъ и въ Александрію[3]), чтобы изгнать Аѳанасія Великаго изъ церкви и изъ Александріи. Такимъ образомъ этотъ святой мужъ вновь былъ отданъ тѣмъ волненіямъ и преслѣдова-

[1]) Епифан. Haeres. LXVIII,10; Bolland. 17 Ian. p. 113, § 35. [2]) Созом l. VI, c 12. [3]) Сокр. l, IV, c. 13.

ніямъ, которыя имъ такъ часто были испытываемы въ жизни[1]). Но на этотъ разъ онъ не былъ изгнанъ съ своей каѳедры[2]). Православные съ шумомъ собрались около правителя и потребовали, чтобы онъ внимательнѣе разсмотрѣлъ эдиктъ Валента, представляя, что онъ никоимъ образомъ не можетъ относиться къ Аѳанасію, такъ какъ послѣдній, будучи изгоняемъ Констанціемъ, имъ же потомъ и былъ возвращенъ на свою каѳедру, и такъ-какъ онъ былъ возстановленъ не Юліаномъ, который самъ низвергъ его съ каѳедры, а Іовіаномъ — его наслѣдникомъ. Правитель мало обращалъ вниманія на эти представленія, но видя, что число недовольныхъ увеличивается все болѣе и болѣе и городъ находится въ волненіи и возбужденіи, которое легко можетъ перейти въ открытое возмущеніе,—позволилъ Аѳанасію остаться въ городѣ, а самъ донесъ императору обо всемъ здѣсь случившемся. Городъ съ своей стороны послалъ также къ нему депутатовъ съ ходатайствомъ о своемъ архипастырѣ[3]).

Нѣсколько времени спустя, когда возмущеніе значительно утихло, Аѳанасій секретно вышелъ изъ города и отправился въ долину близъ него, гдѣ и скрывался въ продолженіе четырехъ мѣсяцевъ въ могилѣ своего отца. Одни говорятъ, что онъ удалился изъ города изъ боязни[5]), чтобы ему не было вмѣнено то зло, какое могло произойти отъ возмущенія въ народѣ; другіе-же думаютъ[6]), что онъ получилъ свыше откровеніе о злоумышленіяхъ противъ его личности. И дѣйствительно, въ эту же самую ночь[4]) правитель, видя, что народъ успокоился, и думая, что онъ можетъ безпрепятственно исполнить волю императора, захвативши Аѳанасія въ то время, какъ всѣ спали, отправился съ начальникомъ войскъ къ той церкви, гдѣ жилъ св. Аѳанасій. Но онъ очень былъ удивленъ, когда, послѣ тщательнаго

[1]) Епифан LXVIII, с. 10, p. 726. [2]) Соз. p 653. [3]) Ibidem. [4]) Сокр. p. 225. [5]) Созом. p. 654 [6]) p. 653

осмотра всѣхъ комнатъ—верхнихъ и нижнихъ, не могъ нигдѣ найти его.

Народъ, узнавши[1]) объ отсутствіи св. Аѳанасія и желая возвратить его къ себѣ, дошелъ даже до возмущенія, такъ что Валентъ[2]) принужденъ былъ отмѣнить свой указъ и возвратилъ св. Аѳанасія въ его городъ 1 февраля 366 года [3]). Послѣ этого уже не тревожили великаго святителя до конца его жизни въ теченіи почти шести лѣтъ.

Это послѣднее время не было, однако, временемъ упадка энергіи св. Аѳанасія. Его праздничное посланіе на 367 годъ замѣчательно перечисленіемъ въ немъ Новозавѣтныхъ книгъ, счетъ которыхъ вполнѣ совпадаетъ съ современнымъ. Здѣсь же онъ указываетъ различіе между книгами каноническими и неканоническими.

Различныя заблужденія въ народѣ въ это время требовали предостерегающихъ наставленій и для стоявшихъ въ оградѣ Церкви. Здѣсь не столько нужна была подробная полемика противъ ухищренныхъ умствованій, сколько простое указаніе тѣхъ основаній, на которыхъ утверждаются догматы православной вѣры, ложно изъясняемые еретиками. Въ такомъ именно видѣ св. Аѳанасій написалъ свое сочиненіе «*О воплощеніи противъ аріанъ*»[4]), гдѣ онъ доказываетъ словами св. Писанія истинность вѣры въ Божество Сына Божія и Духа Святаго и касается другихъ догматовъ. Нѣкоторыми отрицается, что эта книга принадлежитъ св. Аѳанасію и авторъ «Coursus completus patrologiae» приписываетъ ее даже несторіанскому вѣку. Но болѣе вѣроятно, что этотъ трактатъ принадлежитъ св. Аѳанасію. Ему онъ приписывается Ѳеодоритомъ[5]), Геласіемъ[6]), отца-

[1]) Сокр. р. 225. [2]) Соз. р. 654. [3]) Сокр IV,13. [4]) Созом. р. 654 [5]) Аѳан ч III. Это сочиненіе не должно смѣшивать съ юношескимъ его произведеніемъ «О воплощеніи Бога Слова»—ч 1. Ѳеодоритъ, dialog. XI, p. 92 и 93. [6]) Геласій о двухъ естествахъ с. II.

ми—третьяго Константинопольскаго и Латеранскаго соборовъ и Фокундомъ[1]). Кромѣ того, мы находимъ въ немъ мѣста, цитуемыя этими отцами, хотя это сочиненіе извѣстно подъ различными именами. Такъ Ѳеодоритъ называетъ его книгой противъ аріанъ; Геласій—книгой о «Воплощеніи», отцы Константинопольскаго собора—книгой противъ Аполлинарія[2]), о Троицѣ и о воплощеніи; Фокундъ—книгой о Троицѣ. Неизвѣстно, въ какое время св. Аѳанасій написалъ его, но нельзя относить его ранѣе 360 г., потому, что онъ опровергаетъ въ немъ аномеевъ и македоніанъ, которые до того времени еще не распространяли своего лжеученія.

Въ этомъ сочиненіи три части. Въ первой части св. Аѳанасій отвѣчаетъ на возраженія аномеевъ противъ Божественнаго достоинства Іисуса Христа, извлеченныя ими изъ различныхъ мѣстъ св. Писанія, какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта. Они основывались преимущественно на слѣдующихъ мѣстахъ: *якоже Отецъ имать животъ въ Себѣ, тако даде и Сынови животъ имѣти въ Себѣ*[3]). *Что Мя глаголеши блага; никтоже благъ, токмо единъ Богъ* [4]). *О дни же томъ* (послѣднемъ) *или о часѣ никтоже вѣсть, ни Ангели, иже суть на небесѣхъ, ни Сынъ, токмо Отецъ*[5]). *Боже мой, Боже мой, вскую Мя еси оставилъ?*[6]). *Егоже* (Іисуса Христа) *Отецъ освяти и посла въ міръ*[7]). *Богъ Отецъ воскресилъ Его* (Іисуса Христа) *изъ мертвыхъ*[8]). *Господь созда Мя начало путей Своихъ*[9]). Св. Аѳанасій объясняетъ всѣ эти тексты изъ Новаго Завѣта тѣмъ, что они сказаны были объ Іисусѣ Христѣ, какъ о человѣкѣ, а не какъ о Богѣ; а мѣсто изъ Притчей относитъ не къ Іисусу

[1]) Conc. Constantinop. 3-й t. 6 Concil. p. 640. Laterans. ibid. p 287. Focund, lib. III c. 3. [2]) Въ этомъ трактатѣ нѣтъ ничего однако о борьбѣ съ аполлинаристами. Дѣло идетъ о Божествѣ и единосущіи трехъ Лицъ. Поэтому въ новыхъ изданіяхъ по лучшимъ манускриптамъ не ставятъ имени Аполлинарія. [3]] Іоан. V 26. [4]) Марк. X,18. [5]) Марк. XIII.32. [6]] Матѳ XXVII, 47. [7]) Іоан. X.36. [8]) Галат. I,1. [9]) Притч. VIII,22.

Христу, а къ Церкви. Во второй части св. Аѳанасій говоритъ о Божествѣ Святаго Духа. Единосущіе Его съ Отцемъ и Сыномъ онъ доказываетъ тѣмъ, а) что въ мѣстахъ, гдѣ св. Писаніе говоритъ объ Отцѣ и Сынѣ, оно присоединяетъ къ Нимъ и Св. Духа и славитъ Его вмѣстѣ съ Ними. Крещеніе дается намъ во имя Св. Духа, какъ и во имя Отца и Сына, и черезъ это крещеніе мы становимся сынами Божіими, а не богами, такъ какъ эти три Лица суть единъ Богъ. Апостолъ Павелъ относитъ къ Св. Духу слова, которыя пророкъ Исаія приписываетъ Отцу; а апостолъ Іоаннъ—Сыну, откуда ясно, что Отецъ, Сынъ и Св. Духъ суть только единъ Богъ. Писаніе, наконецъ, говоритъ о Св. Духѣ то же, что и о Сынѣ, приписываетъ Св. Духу свойства Отца и Сына. Св. Аѳанасій очень пространно излагаетъ это послѣднее доказательство и утверждаетъ его множествомъ мѣстъ св. Писанія. Въ третьей части св. Аѳанасій доказываетъ Божество Іисуса Христа противъ аріанъ авторитетомъ священ. Писанія. Онъ показываетъ, что въ Іисусѣ Христѣ двѣ воли, сообразно двумъ природамъ,—одна Божеская, другая человѣческая, и потому надо различать приписываемое Ему, какъ Богу, отъ того, что приписывается Ему, какъ человѣку.

Св. Аѳанасій простиралъ свою заботливость не на одну только свою паству. Въ 369 г., по полученіи грамоты римскаго собора объ осужденіи главныхъ враговъ своихъ, добившихся его третьяго изгнанія,—аріанскихъ епископовъ, Урсакія, Валента и др., онъ собираетъ въ Александріи соборъ изъ 90 епископовъ Египта и Ливіи и пишетъ отъ ихъ имени всѣмъ африканскимъ епископамъ посланіе, чтобы предупредить ихъ [1]) отъ принятія аримино-селевкійскаго символа, на мѣсто Никейскаго, и главное—отъ замѣны слова «единосущный» словомъ «подобосущный». Слово Господне, говоритъ въ этомъ посланіи св. Аѳанасій,

[1]] Аѳан. ч. III, стр. 315; сравн. ч. I. стр. 407 и дал.

изреченное соборомъ вселенскимъ въ Никеѣ, во вѣкъ стоитъ[1]).

Въ послѣдніе годы жизни св. Аѳанасія ему приходилось бороться съ нѣкоторыми новыми ересями и заблужденіями, частью выродившимися изъ аріанства, которое, отрицая Божество Сына Божія, не могло правильно понимать и Его человѣческаго естества, частью исходившими и отъ противниковъ Арія въ тщеславной увѣренности, что ими найдены новые пути, невѣдомые Церкви, къ изъясненію непостижимой тайны Боговоплощенія и отношенія человѣческой природы во Христѣ къ Божественной. Такія заблужденія встрѣтили—епископъ Коринѳскій Эпиктетъ и епископъ Онусійскій [2]) Аделфій, которые сочли своею обязанностью довести объ этомъ до свѣдѣнія первосвятителя Александрійскаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ и о томъ, какъ они опровергали эти ереси; при этомъ они испрашивали у св. Аѳанасія его наставленій. Св. Аѳанасій, одобряя ихъ опроверженія, предлагаетъ имъ и свои доказательства въ пользу истины отъ св. Писанія[3]).

«Плоть, взятая сама по себѣ, пишетъ св. Аѳанасій Аделфію, хотя и есть часть тварей, но однако она содѣлалась Божіимъ тѣломъ; и христіане въ почитаніи, которое воздаютъ Слову, не отдѣляютъ тѣла отъ Слова, соединившагося съ Нимъ, признавая Бога во плоти [4]). Далѣе св. Аѳанасій говоритъ, что они дѣлаютъ это по примѣру кровоточивой жены и прокаженнаго, которые, по словамъ Евангелія, оба почтили Бога въ нашей плоти и, по словамъ Апостола (Фил. II, 10, 11), который желаетъ, чтобы *о имени Іисуса Христа поклонилось* (*и поклонится*) *всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ*, потому что плоть такъ соединена съ Словомъ, что не можетъ быть

[1]) Аѳан. ч. III, стр. 316. [2]) Въ нижнемъ Египтѣ. [3]) Замѣчательно, что въ посланіи къ Эпиктету, ч. III, стр. 339, Аѳанасій говоритъ, что слово «упостась» означаетъ въ Сынѣ то же, что и слово «сущность». [4]) Послан. къ Аделфію, стр. 345.

отдѣлена отъ Него. Если дозволено было израильтянамъ почитать Бога въ храмѣ изъ камня, то тѣмъ болѣе христіане могутъ почитать Его во плоти, которая есть Его храмъ[1]).

Въ посланіи къ Эпиктету св. Аѳанасій, огорченный тѣми заблужденіями, которыя извращали понятіе о человѣческомъ естествѣ во Христѣ, еще болѣе подробно опровергаетъ эти заблужденія, и Кириллъ Александрійскій говоритъ, что это посланіе проникнуто всѣмъ, что есть самаго чистаго въ православной вѣрѣ. Нѣкоторыя обстоятельства заставляютъ думать, что это посланіе было написано не раньше 371 года, такъ что, значитъ, лишь за два года до смерти св. Аѳанасія. Нѣсколько раньше и, какъ думаютъ, въ одинъ годъ съ посланіемъ къ Аделфію было написано посланіе къ Максиму Философу, гдѣ св. Аѳанасій опровергаетъ тѣхъ, которые полагали, что пострадавшій на крестѣ Христосъ не былъ «Словомъ». Это посланіе также было вызвано запросомъ со стороны самого Максима. Вообще св. Аѳанасію пришлось очень много работать, и это время мира и спокойствія для него было пожалуй самымъ плодотворнымъ [2]) въ его литературной дѣятельности, формулировкѣ и уясненіи различныхъ догматовъ[3]).

Кромѣ вышеуказанныхъ книгъ и посланій, въ этомъ періодѣ написаны и замѣчательныя книги противъ аполлинаріанъ—ересиковъ, вызвавшихъ впослѣдствіи своими заблужденіями 2-й вселенскій соборъ. Аполлинарій, епископъ лаодикійскій, собственно по отношенію къ существу Сына Божія, держался ученія православной Церкви. Но желая опровергнуть аріанъ въ ихъ ученіи объ ограниченности Божественной природы въ Іисусѣ Христѣ, онъ впалъ въ ту же ошибку, въ какую и аріане, только относительно

[1]) Тамъ-же стр. 346 и 347. [2]) Епиф. LXXVII, сс. III—XIII р. 957—1007. [3]) За исключеніемъ, быть можетъ, третьяго періода изгнанія.

Его человѣческой природы. Пытаясь истолковать, какимъ образомъ въ Лицѣ Спасителя могли совмѣститься двѣ вполнѣ самостоятельныя природы—Божеская и человѣческая, Аполлинарій увидѣлъ себя лицомъ къ лицу съ непостижимой тайной. Стараясь проникнуть ее, онъ натолкнулся на дилемму: или признать въ Іисусѣ Христѣ два лица, или ограничить которую-нибудь природу. Языческая философія и здѣсь повела къ языческому заблужденію. Еще Платонъ училъ, что въ человѣкѣ три части: тѣло, воля или желанія и духъ или умъ. Опираясь на это ученіе, Аполлинарій пришелъ къ тому заключенію, что Сынъ Божій принялъ только человѣческое тѣло и волю, а вмѣсто разумной души—ума, у Него была Его Божественная природа. Мы видѣли, что инымъ путемъ, но къ тому же самому пришли и аріане. Вмѣсто того, чтобы опровергнуть ихъ, Аполлинарій какъ будто даже поддерживалъ ихъ. Еще немного и аполлинаріане пришли къ новому евіонизму, т. е. къ мнѣнію, что въ человѣкѣ Іисусѣ «Слово» обитало, какъ сила, или даже сошло на Іисуса, какъ на одного изъ пророковъ[1]).

Въ основаніи лжеученія Аполлинарія лежитъ особенность его взгляда на составъ человѣческой природы и на общность грѣха въ человѣчествѣ. Слѣдуя воззрѣніямъ Платона и особенно неоплатониковъ, Аполлинарій признавалъ, такъ называемый, трихитонизмъ, трехчастный составъ человѣка (νοῦς, ψυχή, σῶμα). Душа и тѣло, въ ихъ соединеніи, составляютъ одну «небездушную плоть», какъ низшую, животную, грубочувственную и страстную сторону человѣческаго естества, противоборствующую закону ума и всему, что отъ Бога[2]). Побудительная причина, заставившая

[1]) Примѣръ того, какъ ученіе о воплощеніи Слова можетъ переходить въ чистѣйшій евіонизмъ представляетъ намъ Иларій: о Троицѣ, 10, 15 и пр Сравн. Dorner I, 978. [2]) См. исторію христ Церкви,—Смирнова. Августинъ, 184.

Аполлинарія измыслить свое лжеученіе, заключалось въ желаніи утвердить, какъ можно прочнѣе, ту мысль, что мы дѣйствительно искуплены. Аполлинарій вполнѣ сходится съ Аѳанасіемъ въ томъ отношеніи, что нашимъ Искупителемъ можетъ быть только непосредственно Самъ Богъ. Существенною чертою вѣры онъ считаетъ мысль, «что Самъ Богъ можетъ стать человѣкомъ» [1]). Въ аріанскомъ ученіи объ измѣняемости Слова онъ видитъ поэтому подрывъ всего ученія о дѣлѣ нашего искупленія.

Аполлинарій не имѣлъ значительнаго числа послѣдователей вслѣдствіе крайней отвлеченности своего ученія. Но его воззрѣнія повели къ развитію въ Церкви другихъ ересей и были торжественно обличены на 2-мъ вселенскомъ соборѣ.

Первая книга «о воплощеніи Господа нашего Іисуса Христа» представляетъ, какъ и вышеупомянутыя посланія къ Эпиктету и Аделфію, нѣчто вродѣ отвѣта на запросъ. Аполлинарій гордился своимъ общеніемъ съ св. Аѳанасіемъ и былъ однимъ изъ ревностнѣйшихъ защитниковъ Никейскаго символа о Божествѣ Сына Божія. Не называя поэтому Аполлинарія по имени, изъ уваженія къ нему, св. Аѳанасій опровергаетъ однако всѣ его ложныя воззрѣнія и доказательства, показывая тѣ послѣдствія, какія вытекаютъ изъ нихъ.

Опровергая лжеученіе аполлинаризма, св. Аѳанасій говоритъ, что Іисусъ Христосъ [2]) былъ рожденъ отъ Дѣвы Маріи по плоти, умеръ и воскресъ, какъ предвозвѣстили о томъ Пророки, и потому нельзя говорить, что Его плоть была несозданная и небесная и что Онъ былъ человѣкомъ только повидимому. Единеніе плоти съ Божествомъ Слова произошло въ матерней утробѣ Дѣвы Маріи и послѣ этого соединенія Іисусъ Христосъ былъ рожденъ, обернутъ пеле-

[1]) Григорій Нисс. опровергаетъ мнѣніе Аполлинарія. Христ. чтеніе за сент. 1880 г. [2]) Аѳан. ч. III, стр 359, 361 и дал.

нами, принятъ руками Симеона во храмѣ и обрѣзанъ по закону, возрасталъ съ годами, переносилъ страданія, умеръ и воскресъ. Несозданная же и *небесная плоть* неспособна была ко всѣмъ этимъ видоизмѣненіямъ. Мы не обожаемъ сотвореннаго тѣла, какъ говоритъ Аполлинарій, и поклоняемся ему не самому по себѣ, но какъ соединенному съ Словомъ, обожаемъ его [1]), какъ обожали жены, обнявшія ноги Спасителя послѣ Его воскресенія (Матѳ. XXVIII,9). Сверхъ того, какъ могло сойти съ неба тѣло Іисуса Христа, когда Онъ по матери есть сынъ Давида и происходитъ отъ Адама по плоти, какъ говоритъ св. Лука [2])? Правда, что св. Павелъ различаетъ двухъ Адамовъ: перваго—земнаго и второго—небеснаго [3]); но это отличіе относится не къ тѣлу, такъ какъ тѣло перваго человѣка Адама не было отлично по своей природѣ отъ тѣла второго, но къ тому, что первый человѣкъ былъ началомъ естественнаго и душевнаго рожденія, а Іисусъ Христосъ началомъ духовнаго рожденія [4]). Нужно обратить вниманіе, продолжаетъ затѣмъ св. Аѳанасій, на тѣ мѣста св. Писанія, гдѣ говорится, что Богъ сдѣлался человѣкомъ, что Онъ есть сынъ человѣческій, сынъ Авраама, Давида, что Онъ переносилъ страданія, умеръ, придетъ судить живыхъ и мертвыхъ. Плоть, говоритъ онъ еще далѣе, не можетъ быть единосущна Божеству, такъ какъ тогда вышло бы, что и Божество способно переносить смерть и не только въ Сынѣ, но и въ Отцѣ и въ Св. Духѣ, и что вмѣсто Троицы нужно допустить четверицу. Затѣмъ св. Аѳанасій переходитъ къ третьему положенію заблужденій Аполлинарія и доказываетъ именемъ Іисуса Христа, что Онъ есть совершенный Богъ и совершенный человѣкъ. Онъ прибавляетъ къ этому [5]), что Іисусъ Христосъ принялъ отъ естества человѣческаго все то, что обнаружилось послѣ Его смерти: Его

[1]) стр. 366 [2]) ст. 369 [3]) I Кор. XV,47 [4]) Аѳ. ч III, стр. 367 и 374. [5]) 376, 379, 381, 382.

тѣло было положено въ гробъ, а душа снисходила во адъ. Если бы Іисусъ Христосъ не имѣлъ человѣческой души, то развѣ можно было бы говорить о Немъ, какъ говоритъ св. Писаніе, что Онъ былъ печаленъ, переносилъ страданія, молился, предалъ душу Свою за Своихъ овецъ и для нашего искупленія. По Аполлинарію Іисусъ Христосъ не есть ни Богъ, ни человѣкъ, потому что тѣло безъ духа не составляетъ человѣка. Такимъ образомъ, когда Аполлинарій говоритъ, что онъ признаетъ за Бога того, кто былъ рожденъ отъ Маріи, то говоритъ такъ въ смыслѣ Павла Самосатскаго и Маркіонитовъ. Въ слѣдующемъ—третьемъ мѣстѣ [1]) св. Аѳанасій говоритъ, что Слово не сходило на Іисуса Христа такъ же, какъ на кого-либо изъ пророковъ. Кто изъ нихъ, будучи Богомъ, сдѣлался человѣкомъ? Почему законъ, подъ которымъ они жили, не привелъ ихъ къ совершенству? Почему и Господь сказалъ: *аще Сынъ вы свободитъ, воистинну свободни будете* (Іоан. VIII,36)?—спрашиваетъ св. Аѳанасій въ заключеніе.

Во второй своей книгѣ [2]) «О спасительномъ пришествіи Христовомъ» св. Аѳанасій старается доказать, что Іисусъ Христосъ есть истинный человѣкъ, и доказываетъ это самымъ именемъ Христа, которое заключаетъ въ себѣ идею этого въ своемъ значеніи, далѣе—евангельскими повѣствованіями [3]) св. Матѳея и св. Луки, гдѣ мы читаемъ, что Іисусъ Христосъ былъ рожденъ отъ Маріи Дѣвы и отъ Духа Святаго въ Виѳлеемѣ іудейскомъ отъ сѣмени Давидова, Авраамова и Адамова, затѣмъ—посланіями Апостола Павла, который неоднократно говоритъ, что Іисусъ Христосъ принялъ во чревѣ Дѣвы все то, что свойственно человѣку, кромѣ грѣха [4]). Но, возражали аполлинаристы, если Онъ имѣлъ и человѣческіе помыслы, то Онъ не былъ свободенъ отъ грѣха, такъ какъ грѣхъ не отдѣлимъ отъ помысловъ, или

[1]) стр. 384 [2]) стр 387 [3]) стр. 391 [4]) Евр. IV,8 Ефес. III,6

же Онъ принялъ не [1]) все то, что свойственно человѣку. Св. Аѳанасій отвѣчаетъ, что Слово взяло только то, что сотворено Богомъ, а не то, что есть дѣло діавола, къ которому относятся грѣховные помыслы. Аполлинаріане, говорили еще [2]), что «если Христосъ—человѣкъ, то Онъ будетъ частію міра; а часть міра не можетъ спасти весь міръ». Св. Аѳанасій словами псалмопѣвца: «*братъ не избавитъ, избавитъ-ли человѣкъ?*» [3]) отвѣчаетъ и на этотъ софизмъ, называя его діавольскимъ. Къ этому онъ прибавляетъ, что, такъ какъ Слово сдѣлалось человѣкомъ, то находится избытокъ благодати въ той же самой природѣ, въ которой совершенъ былъ грѣхъ. Но «какъ можетъ быть безъ грѣха, говорятъ аполлинаристы [4]), естество, пріобыкшее ко грѣху и пріявшее въ себя преемство грѣха?» Св. Аѳанасій говоритъ, что грѣхъ несущественно принадлежитъ природѣ человѣка, но есть слѣдствіе грѣха перваго человѣка, что, такимъ образомъ, зракъ раба, въ которомъ явилось къ намъ Слово, могъ быть не только свободнымъ отъ грѣха, но еще и насъ освободитъ отъ рабства грѣху. Затѣмъ онъ опровергаетъ то мнѣніе аполлинаристовъ, будто Богъ страдалъ и воскресъ во плоти, и Божество, занявши мѣсто души въ Іисусѣ Христѣ, само переносило страданія. Св. Аѳанасій доказываетъ [5]), что не Божеству свойственны скорбь и страхъ, но тѣлу и душѣ, хотя, правда, Писаніе учитъ, что Богомъ во плоти Его совершено страданіе, а не Богъ страдалъ во плоти [6]), что иначе Іудеи побѣдили бы Бога, и Богъ не былъ бы неизмѣняемъ.

Особенную важность въ этихъ книгахъ имѣетъ опроверженіе Аѳанасіемъ субъективной теоріи искупленія, которую проповѣдывали аполлинаріане. Возможно ли, спрашиваетъ онъ, подражаніе безъ истиннаго совершенства идеала? И если бы это было возможно и мы могли-бы сами

[1]) Аѳан. ч. III, стр 392 и 393 [2]) стр. 394 [3]) Псал XLVIII,8 Тамъ-же. [4]) стр. 395. [5]) стр. 397. [6]) стр. 400.

обновить движущее нашу плоть начало, то для чего понадобилось пришествіе Христа? Исходя изъ трудности совмѣщенія Божеской и человѣческой природы въ Лицѣ Іисуса Христа, Аполлинарій приходитъ къ отрицанію этого. Св. Аѳанасій, напротивъ, всегда настаиваетъ на полнотѣ обѣихъ природъ. Книги противъ аполлинаріанъ написаны св. Аѳанасіемъ уже въ 372 году и принадлежатъ къ послѣднимъ его произведеніямъ. Сюда же повидимому относится и сочиненіе его «О Троицѣ и о Св. Духѣ» (De Trinitate et Spiritu Sancto), хотя относительно времени написанія его и нѣтъ точныхъ указаній.

Въ первыя вѣка христіанства выясненіе ученія о Лицѣ Іисуса Христа занимало почти все вниманіе богослововъ. О Святомъ же Духѣ говорилось очень рѣдко и мало. Лишь Иринеи, епископъ Ліонскій, Тертулліанъ и Оригенъ, учители Церкви, пытались заняться вопросомъ о Немъ. Но ихъ сужденія были или очень недостаточны, или, какъ у Оригена, даже неправильны. Василій Великій относительно послѣдняго прямо говоритъ, что «у Оригена были не совсѣмъ здравыя понятія о Св. Духѣ».

Въ концѣ III-го вѣка вопросъ о Св. Духѣ начинаетъ однако выдвигаться на первый планъ и становится тотчасъ за ученіемъ о Лицѣ Іисуса Христа. Вмѣстѣ съ этимъ понятно здѣсь является все болѣе и болѣе недоразумѣній и наконецъ создается цѣлое еретическое ученіе, потребовавшее усиленной полемики. Св. Аѳанасій, можно сказать, и здѣсь былъ главнымъ поборникомъ и защитникомъ православнаго ученія о Св. Духѣ и первый далъ въ общемъ, хотя и краткое, но основательное и содержательное ученіе о Св. Духѣ.

Уже въ своихъ посланіяхъ (около 358 г.) къ Серапіону, епископу Тмуйсскому, Аѳанасій даетъ краткое опроверженіе духоборческой ереси. Высказавъ основныя положенія ереси, онъ беретъ наиболѣе выдающіяся черты ея и указываетъ

пріемы полемики съ нею. Но оказалось, что съ нею нужно было бороться уже болѣе усиленно. Первоначально духоборческое ученіе, на которое обратилъ вниманіе епископъ Серапіонъ, было не развито въ частностяхъ, и Аѳанасій не сообщаетъ подробностей о немъ. Онъ считалъ свои возраженія и доказательства достаточными на первый разъ для обличенія и вразумленія еретиковъ. И это могло быть такъ, потому что означенные еретики имѣли для своего ученія еще меньше основаній, чѣмъ, напримѣръ, аріане. Они были даже противниками послѣднихъ въ ученіи о Лицѣ Іисуса Христа, стоя на православной точкѣ зрѣнія. Не то однако получилось *впослѣдствіи*, когда начали неправильно учить о Св. Духѣ сами аріане. У послѣднихъ была уже цѣлая система. То, что̀ выставлялось ими противъ Божества Іисуса Христа, Его равенства и единосущія съ Отцемъ, они свободно могли сказать и о Св. Духѣ. Съ ихъ стороны это было даже послѣдовательно, и вотъ эта-то послѣдовательность и придавала ереси извѣстную силу. На почвѣ аріанства лжеученіе о Св. Духѣ было вполнѣ логично, и хотя Аѳанасій собственно съ аріанами полемизировалъ немного, потому что большая часть аргументаціи его противъ ихъ ученія о Сынѣ Божіемъ была приложима eo ipso и къ ихъ ученію о Св Духѣ, но такъ какъ и другіе духоборцы рядомъ съ этимъ ученіемъ начали уже усиленно распространять свою ересь, то Аѳанасій. понявъ это, и посвятилъ полемикѣ о Св. Духѣ особое вниманіе. Мы будемъ имѣть возможность говорить о ней болѣе подробно ниже, здѣсь же остановимся на указанномъ выше сочиненіи, посвященномъ главнымъ образомъ ученію о Св. Духѣ.

Сочиненіе «De Trinitate et Spiritu Sancto» (о Троицѣ и Св. Духѣ) мы имѣемъ только на латинскомъ языкѣ, но, очевидно, —оно переведено, хотя не очень точно, съ греческаго. До сихъ поръ относительно его были сомнѣнія и только въ послѣднее время стали ставить это сочиненіе въ ряду тѣхъ, которыя дѣйствительно принадлежатъ Александрійскому святителю. Въ этомъ сочиненіи св. Аѳанасія находится много сходства съ другими его сочиненіями и въ частности съ

посланіями къ Серапіону и съ книгою «О явленіи во плоти Бога Слова и противъ аріанъ». Методъ тотъ же самый, доказательства опираются на тѣхъ же мѣстахъ св. Писанія, употребляются и выраженія, а иногда и цѣлые періоды, сходные съ таковыми же въ вышеозначенныхъ посланіяхъ. Цѣль этого сочиненія—защитить Божество Святаго Духа противъ тѣхъ, которые отвергали это, т. е. противъ македоніанъ; такимъ образомъ оно могло появиться не раньше 360 года.

По своему содержанію это сочиненіе можетъ быть названо сборникомъ священныхъ мѣстъ изъ Ветхаго и Новаго Завѣта о Духѣ Святомъ, направленныхъ противъ главнаго, основнаго пункта ученія духоборцевъ, выводимаго ими изъ словъ Евангелиста Іоанна: *вся Тѣмъ быша, и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть* (I, 3). «Если все сотворено Сыномъ Божіимъ,—говорили они,—значитъ, Имъ же сотворенъ и Духъ Святый». Въ отвѣтъ на это мнѣніе духоборцевъ св. Аѳанасій говоритъ: «такъ какъ Духъ Святый не относится къ твари, а къ Троицѣ, то Евангелистъ сказалъ только то, что Сыномъ создано все, что внѣ Троицы».—«Писанія какъ не исключаютъ Сына изъ единства съ Отцемъ, такъ и Св. Духа имѣютъ въ счетѣ съ Отцемъ и Сыномъ,—и когда именуютъ Отца и Сына, не причисляютъ Духа ко вселенной, какъ бы сотвореннаго». Послѣ такого разъясненія св. Аѳанасій приводитъ цѣлый рядъ мѣстъ Священнаго Писанія о Божествѣ и Божескихъ дѣйствіяхъ Св. Духа, объ Его равенствѣ и единосущіи съ Отцемъ и Сыномъ.

Въ доказательство Божества Св. Духа Аѳанасій указываетъ на то, что Духъ Святый есть Богъ, потому что Ему все повинуется, Онъ дѣлаетъ насъ дѣтьми усыновленія, даетъ жизнь нашимъ смертнымъ тѣламъ, обитая въ насъ, и—Сыномъ все дѣлается чрезъ Духа Святаго.

Встрѣчается, правда, въ св. Писаніи много мѣстъ, въ которыхъ говорится только объ Отцѣ и Сынѣ, безъ упоминанія о Св. Духѣ; но въ этомъ случаѣ нужно помнить,

что священные писатели, называя одно Лице, называютъ и всѣхъ Трехъ или, по крайней мѣрѣ, не исключаютъ Ихъ. Святый Духъ долженъ быть почитаемъ наравнѣ съ Отцемъ и Сыномъ, потому что св. Писаніе говоритъ о Немъ, какъ о Богѣ, что три Лица Святой Троицы равны между собой, Они одной природы, одного существа и имѣютъ одно дѣйствованіе.

Кромѣ вышеупомянутыхъ произведеній, послѣ св. Аѳанасія осталось еще много другихъ посланій, рѣчей, отрывковъ и проч.[1]). Но одни изъ нихъ сомнительны, другіе же такъ малы, что мы не будемъ останавливаться на нихъ. Замѣтимъ только, что общій ихъ характеръ все тотъ же,— все та же въ нихъ видна неутомимая борьба съ ересями.

Остановимъ еще, впрочемъ, наше вниманіе на «Толкованіи Псалмовъ». Предъ этимъ толкованіемъ, какъ введеніе къ нему, помѣщено посланіе къ Маркеллину, которое заключаетъ въ себѣ общія разсужденія о содержаніи и отношеніи Псалмовъ къ прочимъ священнымъ книгамъ Ветхаго Завѣта, съ указаніемъ религіозно-нравственнаго ихъ значенія для вѣрующихъ всѣхъ временъ. «Каждая книга, говоритъ здѣсь св. Аѳанасій, выполняетъ собственное свое назначеніе; книга же Псалмовъ, подобно саду, заключая въ себѣ насажденія всѣхъ другихъ книгъ, съ сладкопѣніемъ передаетъ излагаемое въ нихъ»[2]). «Все божественное Писаніе учитъ добродѣтели и истинной вѣрѣ; книга же Псалмовъ какъ бы на картинѣ представляетъ, какъ должна вести себя душа. Какъ представляющійся Царю напередъ заучиваетъ, какое принять ему положеніе и что говорить: такъ и сія божественная книга сперва посредствомъ чтенія приводитъ на память душевныя движенія, а потомъ уже читающихъ таковыя слова обращаетъ и учитъ. И такимъ образомъ одни изъ Псалмовъ изложены въ видѣ *повѣствованія*, другіе—

[1]) Творен Аѳан. ч. ч. III и IV. [2]) Посланіе къ Маркел. ч. III, стр 2.

въ видѣ *увѣщанія*, иные же—въ видѣ *пророчества*, иные —какъ бы въ видѣ *молитвы*, а иные—какъ бы въ видѣ *исповѣданія*. Далѣе указываются и многія другія, частнѣйшія рубрики, по которымъ распредѣляются всѣ Псалмы согласно своему содержанію.

Послѣ такого введенія къ истолкованію Псалмовъ помѣщено еще нѣкотораго рода предисловіе къ нимъ[1]). Св. Аѳанасій замѣчаетъ здѣсь, что въ еврейскомъ текстѣ псалмы не имѣютъ при себѣ указанія числа, нѣкоторые соединены въ одинъ, а иные раздѣлены на двѣ части. Вся же книга Псалмовъ дѣлится на пять частей, и признакомъ этого дѣленія служитъ полагаемое послѣ каждой части, какъ бы вѣнецъ, благословеніе Бога[2]). Порядокъ Псалмовъ не имѣетъ отношенія ни ко времени ихъ написанія, ни къ описываемымъ въ нихъ событіямъ. «Это, говоритъ св. Аѳанасій,– произошло отъ нерадѣнія іудеевъ, которые предавались идолослуженію и такъ мало были заняты отеческими писаніями, что въ неизвѣстности оставалась и книга Закона Моисеева, и нимало не сохранилось у нихъ отеческаго благочестія, за что они и преданы были въ плѣнъ ассиріянамъ. Лишь впослѣдствіи времени одинъ изъ Пророковъ вмѣстѣ съ прочими книгами собралъ и книгу Псалмовъ, отыскавъ ихъ не вдругъ, но въ разныя времена, и въ началѣ помѣстилъ тѣ псалмы, которые найдены прежде другихъ. [3]). Св. Аѳанасій высказываетъ свое мнѣніе и объ авторахъ Псалмовъ и говоритъ, что первый и второй Псалмы, составляющіе въ еврейскомъ сборникѣ одинъ Псаломъ, принадлежитъ Давиду, точно также какъ и всѣ, надъ которыми поставлено имя Давида въ падежѣ родительномъ принадлежности. Другіе

[1]) Твор. Аѳан. ч. III, стр. 39—42. Collectio nova Patrum et Scriptorum Graecorum. T II Ed. de Montfaucon. Parisiis an. 1707
[2]) См. объясн. 40-го псалма, ч. IV 163. [3]) Аѳан. ч. IV, стр. 39—40.

псалмы онъ приписываетъ тѣмъ, имя которыхъ они носятъ, хотя и говоритъ, что «они приписываются и Давиду, однако не потому, что онъ былъ авторомъ ихъ, а только потому, что онъ самъ избралъ пѣвцовъ, которые составили ихъ». Въ концѣ совѣтуетъ пустынникамъ, для которыхъ, кажется, онъ и написалъ эти толкованія, изучать точно смыслъ каждаго слова псалмовъ и представлять въ умѣ мысль псалмопѣвца[1]).

За двумя небольшими вступительными отдѣлами слѣдуетъ уже самое «Толкованіе на Псалмы». Здѣсь св. Аѳанасій разсматриваетъ и изъясняетъ каждый псаломъ отдѣльно, какъ свидѣтельствуютъ объ этомъ Ѳеодоритъ[2]) и Германъ Константинопольскій, а также отцы VII сбора, папа Адріанъ и многіе другіе церковные писатели, которые передаютъ различные отрывки изъ его толкованій на эти псалмы. Кажется, несомнѣнно, что тѣ толкованія, которыя мы имѣемъ теперь въ рукахъ подъ его именемъ, дѣйствительно принадлежатъ ему. Кромѣ того, что въ нихъ находятся многія мѣста, цитуемыя древними церковными писателями, въ нихъ и стиль св. Аѳанасія, и свойственный ему, замѣчаемый и въ другихъ его произведеніяхъ, образъ выраженій. Напримѣръ, въ своихъ словахъ[3]) противъ аріанъ онъ утверждаетъ, что человѣкъ можетъ быть искупленъ только чрезъ воплощеніе Сына Божія. Тоже самое онъ говоритъ и въ своихъ толкованіяхъ[4]) Особенно любитъ св. Аѳанасій называть Сына Божія именемъ «Единородный и возлюбленный»[5]). Этимъ же именемъ онъ называетъ Его и въ этихъ толкованіяхъ[6]). Далѣе св. Аѳанасій имѣетъ

[1]) Тамъ-же стр. 42; срав. изложенное на стр. 38. [2]) Ѳеодор. f 1, op. Athan. p. 1004. Chronicon Alexandrin p 223. Sermones Constamp f. 7 Concil. p. 781. Hadrianus Rom. ibid. p. 434. [3]) Сл. о воплощен стр. 89—90 и 1-е сл прот. аріанъ стр 231. [4]) Толков. на Псалмы. ч. IV, стр. 156, 345, 360 и др. [5]) Аѳан. сл IV противъ аріанъ, стр. 515 [6]) Толков. на Псалмы. стр. 61, 67, 171, 208, 316 и мн. др.

обычай во многихъ своихъ сочиненіяхъ называть Сына Божія «единосущнымъ Отцу», а св. Дѣву — «Матерью Божіей, Богородицей» Авторъ толкованій употребляетъ тѣже самыя слова[1]). Потомъ св. Аѳанасій не упускаетъ ни одного случая подтвердить Божество Сына Божія. Авторъ толкованій дѣлаетъ то же[2]), а это все доказываетъ, по крайней мѣрѣ, что онъ писалъ ихъ въ то время, когда аріане еще отрицали Божество Слова.

Что касается способа толкованія псалмовъ, то св. Аѳанасій старается раскрыть въ нихъ смыслъ болѣе моральный, духовный, чѣмъ буквальный, и дѣлаетъ это съ особенною ясностью и точностью. Обыкновенно онъ полагаетъ во главѣ каждаго псалма, подлежащаго объясненію, краткое содержаніе, въ которомъ указываетъ буквальный смыслъ всего псалма. Онъ имѣетъ также обыкновеніе опредѣлять смыслъ стиха на основаніи пунктуаціи[3]) и прибѣгаетъ не только къ еврейскому тексту, но и къ переводамъ Семидесяти толковниковъ, Симмаха, Акиллы и Ѳеодотіона, чтобы сдѣлать свои объясненія болѣе точными и болѣе ясными.

Въ такихъ-то трудахъ и заботахъ незамѣтно приблизилась старость св. Аѳанасія, и въ 373-мъ году, избравъ себѣ преемникомъ друга своего Петра, каковой выборъ былъ подтвержденъ и всеобщимъ согласіемъ, онъ 2-го мая мирно скончался въ Александріи, въ своемъ собственномъ домѣ, приблизительно на 76 году отъ рожденія, пробывши епископомъ 46 лѣтъ[4]). Еретики, не смотря на свою ненависть и злобу къ нему, не могли уже въ послѣднее время, по волѣ Божіей, вредить ему и подвергать его различнымъ гоненіямъ,

[1]) Аѳан ч. II, стр. 428; ч. III, стр 292; ч. IV стр. 108 316. [2]) Толков. на Псалмы стр. 275, 317, 330 и мн. др. [3]) Тамъ же стр. 77, 98, 105, 356 и друг. [4]) Кир Алекс. Ер. I.

и онъ умеръ въ полномъ обладаніи своей каѳедрой, съ которой пять разъ былъ изгоняемъ въ ссылку,—первый разъ Константиномъ, два раза Константіемъ, затѣмъ Юліаномъ и Валентомъ,—почитаемый и оплакиваемый всѣми, не смотря на горы всякой лжи и клеветы, какія прежде громоздила на него вражда его противниковъ.

Такимъ-то образомъ, говоритъ Григорій Назіанзинъ, это священное око вселенной[1]), этотъ величайшій изъ архіереевъ, эта твердая опора вѣры, эта вторая звѣзда и, такъ сказать, второй провозвѣстникъ Христа въ глубокой старости нашелъ себѣ успокоеніе у Св. Троицы, за Которую принялъ столько трудовъ и вынесъ столько мученій. Св. Аѳанасій своею смертью[2]) вызвалъ величайшую скорбь во всемъ народѣ и оставилъ въ немъ столь великое уваженіе и почтеніе къ себѣ, какое только можно представить. Его останкамъ были оказаны такія почести, какихъ не воздавали почти никому еще изъ епископовъ ни въ одной странѣ. Мощи св. Аѳанасія, по преданію[3]), были впослѣдствіи, при патріархѣ Германѣ, перенесены въ Константинополь, а въ 1455 г, какъ предполагаютъ, ихъ отправили въ Венецію, откуда части ихъ переносились въ различные монастыри западныхъ странъ.

[1]) Твореп. св. отц. годъ I, т. II, слово XXIII. [2]) Тамъ-же, слово XXI. [3]) Bolland 2 maji, p. 250, 257 и 258.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Полемика св. Аѳанасія съ современными ему ересями.

ГЛАВА I.

Опроверженіе св. Аѳанасіемъ савелліанства.

Вопросъ о Лицѣ Господа Іисуса Христа есть вопросъ всего христіанства, которое есть откровеніе Его жизни въ мірѣ; это—вопросъ всей Церкви, которая утверждается на Немъ, какъ на незыблемомъ камнѣ; это—вопросъ всей исторіи, которая движется около Него, какъ около центральнаго солнца нравственнаго міра; это—вопросъ каждаго человѣка, инстинктивно стремящагося къ Нему, какъ къ предмету своихъ благороднѣйшихъ и чистѣйшихъ желаній; это, наконецъ, вопросъ личнаго блаженства, которое и можетъ быть достигнуто только въ сладчайшемъ имени Іисуса. Все зданіе христіанства стоитъ и падаетъ съ своимъ Основателемъ—Богочеловѣкомъ, и если оно никогда не разрушится, то именно потому, что *Іисусъ Христосъ вчера и днесь, Тойже и во вѣки* (Евр. XIII,8)[1]). Это великое, всеобъемлющее значеніе для христіанъ всѣхъ временъ Лица Сына Божія, воплотившагося ради нашего спасенія, и непрерывная почти борьба за истинное, православное ученіе о Лицѣ Богочеловѣка, которую св. Аѳанасій всю жизнь велъ со всѣми противниками православія, именно и обезпечила Александрійскому святителю названіе Великаго и Исповѣдника. Лице Господа Іисуса Христа составляетъ, какъ мы говорили и

[1]) Филиппъ Шаффъ. Іисусъ Христосъ—чудо исторіи. Предислов. стр. 3.

выше, центральный пунктъ всего христіанства. Поэтому, на Него и направлялись главнѣйшіе удары всѣхъ противниковъ православія и около Него кипѣли наиболѣе горячіе споры. Разумъ человѣческій естественно всегда, во всѣ времена обращался и обращается къ этой главнѣйшей и основной христіанской тайнѣ Боговоплощенія и, желая хоть сколько—нибудь выяснить и приблизить къ себѣ таинственное, сверхъестественное бытіе «Высшаго Существа», находитъ въ этой тайнѣ неисчерпаемый матеріалъ для научнаго изслѣдованія. На пути этого изслѣдованія сами собою являлись и другіе глубочайшіе вопросы. Не противорѣчитъ-ли ученіе о воплощеніи Бога Слова догмату о единствѣ Божіемъ? Какъ примирить эти два догмата? Какъ относится Божественное Слово къ Богу Отцу? Какъ относится Оно къ вызванной Имъ изъ небытія къ бытію и искупленной твари? Какъ относится въ Самомъ Христѣ Божеская природа къ человѣческой?

Такіе вопросы естественно должны были представляться человѣческому уму, когда онъ хотѣлъ созерцать идею о воплощеніи Бога въ Лицѣ Іисуса Христа и о совершенномъ Имъ искупленіи.

И такъ какъ Аѳанасій былъ почти первымъ церковнымъ писателемъ, наиболѣе ревностно стремившимся къ выясненію всѣхъ этихъ вопросовъ, піонеромъ, пролагавшимъ въ мірѣ религіозныхъ тайнъ открытый путь послѣдующимъ богословамъ, то намъ никакъ нельзя ограничиться изложеніемъ его жизни и обзоромъ его литературныхъ трудовъ. Только его полемика со всѣми, кто нападалъ на истины вѣры христіанской, только подробное изложеніе его собственныхъ воззрѣній о тайнахъ православія можетъ намъ вполнѣ ясно представить могучаго защитника религіи Христовой.

Какъ историческій Христосъ составляетъ богословско-историческій исходный пунктъ ученія Аѳанасія о Божественномъ Словѣ, такъ бытіе Слова и Его дѣятельность,

какъ Творца вселенной, составляютъ философско-созерцательный исходный пунктъ его.

Опредѣляя отношеніе Слова къ Отцу, Аѳанасій съ отрицательной стороны исключалъ въ этомъ опредѣленіи всякую мысль о сотворенности и конечности, а съ положительной стороны отъ разума онъ указывалъ отличительныя свойства Лицъ Св. Троицы. А такъ какъ эти личныя свойства Отца и Слова онъ считалъ реальными, заключающимися въ самомъ Божествѣ, то онъ долженъ былъ вступить въ борьбу со всѣми формами ереси антитринитарной.

Въ первой части мы дали краткій перечень тѣхъ формъ антитринитаризма, противъ которыхъ боролся св. Аѳанасій, остановившись на важнѣйшихъ изъ нихъ—савелліанствѣ и аріанствѣ болѣе подробно, такъ какъ эти ереси имѣли громадное значеніе въ то время. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ первой же части мы изложили и ученіе аполлинаріанъ, съ которыми Аѳанасію пришлось полемизировать уже въ концѣ своей дѣятельности.

Предлагаемая вторая часть будетъ посвящена подробной полемикѣ св. Аѳанасія со всѣми вышеназванными ересями.

Св. Аѳанасію, въ силу обстоятельствъ, приходилось въ одномъ сочиненіи выступать противъ нѣсколькихъ противниковъ и одного противника поражать въ нѣсколькихъ сочиненіяхъ. Поэтому даже болѣе подробное, чѣмъ наше, изложеніе содержанія крупнѣйшихъ изъ его произведеній, не дастъ намъ связнаго представленія о всей силѣ аргументаціи Аѳанасія противъ какого—нибудь еретическаго мнѣнія въ ея цѣломъ видѣ и не представитъ во всей полнотѣ мнѣнія самого Аѳанасія въ извѣстномъ вопросѣ. Въ силу этого намъ теперь приходится заняться полемикой св. Аѳанасія съ отдѣльными ересями во всей ея полнотѣ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ. А вмѣстѣ съ этимъ будутъ выясняться и воззрѣнія самого святителя, которыя онъ защищалъ такъ доблестно, и которыя создали ему неиз-

мѣнную славу могучаго борца за истины православной Церкви.

Мы начнемъ съ полемики Аѳанасія противъ савелліанства. Прежде, чѣмъ выяснить сущность Втораго Лица Св. Троицы, необходимо установить самое существованіе этого Лица. А мы уже видѣли, что главнымъ положеніемъ савеллiанскихъ доктринъ и объективнымъ содержаніемъ ихъ служитъ идея строгаго единобожія, ведущая къ отрицанію всякаго реальнаго и внутренняго различія въ существѣ Божіемъ.

Въ своей полемикѣ съ савеллiанствомъ Аѳанасій, на основаніи правильнаго понятія о Богѣ, основаннаго какъ на доказательствахъ отъ разума, такъ и на свидѣтельствѣ Откровенія, и выясняетъ то первоначальное свое положеніе въ общемъ ученіи о Св. Троицѣ, что въ существѣ Божіемъ необходимо признавать реальныя, личныя различія.

Основная идея савеллiанства, какъ извѣстно,—тожество и Отца, и Сына, и Св. Духа. Аѳанасію нужно было опровергнуть это въ самомъ основаніи, и онъ энергично принялся за дѣло.

«Ни Отецъ не есть Сынъ, училъ онъ—ни Сынъ не есть Отецъ: ибо Отецъ есть Отецъ Сыну и Сынъ есть Сынъ Отца. Какъ источникъ—не рѣка и рѣка—не источникъ, но тотъ и другая суть одна и таже вода, изъ источника льющаяся въ рѣку, такъ и Божество отъ Отца неизмѣнно и неотлучно пребываетъ въ Сынѣ[1])». «Если Отецъ и Сынъ, продолжаетъ Аѳанасій, не два (Лица), то, значитъ, одно и тоже будетъ причиною и слѣдствіемъ причины, и рождаемымъ и рождающимъ; Одинъ и Тотъ же только въ мышленіи назывался бы Отцемъ и Сыномъ. Но на самомъ дѣлѣ Слово, Которое есть Христосъ,—изъ Бога; ибо въ противномъ случаѣ Оно должно было бы происходить или изъ Самого Себя, и тогда явилось бы у насъ два

[1]] Ч. I. Излож. вѣры, стр. 163; о Діонис. Алекс. стр. 381.

начала, или Его долженъ былъ сотворить Богъ, и тогда Оно будетъ тварью. А если Оно отъ самого Бога, то иное будетъ то, что отъ кого-либо происходитъ, и иное то, отъ кого оно; и въ этомъ отношеніи будетъ два (Лица)[1]). Писаніе говоритъ: *Азъ и Отецъ—едино есма* (Іоан. X,30). Савеллій учитъ, что это единое носитъ два имени; онъ считаетъ Отца и Сына однимъ и тѣмъ же Лицомъ, и тѣмъ уничтожаетъ Того и Другого—Отца, когда Онъ есть Сынъ, и Сына, когда Онъ есть Отецъ[2]). А если два суть едино, то необходимо быть какъ двумъ, такъ и единымъ по Божеству, такъ что—два потому, что есть Отецъ и Сынъ, т. е. Слово, но Они едино, потому что Богъ единъ. А если не такъ, то было бы сказано: «Азъ есть Отецъ», или—«Азъ и Отецъ есмь». Теперь же словомъ: «*Азъ*» означается Сынъ, а словомъ: «*Отецъ*»—Родившій, словомъ же: «*едино*»—единое Божество и Его единосущіе. Ибо не Одинъ и Тотъ же, какъ говорятъ еллины, есть и Премудрый и Премудрость, Отецъ и Сынъ, потому что неприлично быть Ему Отцемъ самого Себя. Божественное ученіе знаетъ Отца и Сына, Премудраго и Премудрость, Бога и Слово»[3]). «Дабы кто-нибудь, видя Сына, имѣющаго все, что имѣетъ Отецъ, вслѣдствіе совершеннаго подобія и тождества того, что Онъ имѣетъ,—не совратился въ безбожіе Савеллія и не почелъ Сына Отцемъ, Сынъ говорилъ: *дадеся ми* (Матѳ. XXVII,18), *и пріяхъ* (Іоан. X.18), *и вся Мнѣ предана суть* (Мѳ. XI,26), показывая этимъ, что Онъ не Отецъ, но Отчее Слово и вѣчный Сынъ»[4]).

При изложеніи ученія Савеллія мы видѣли, что бытіе Слова обусловлено тѣмъ, что Монада при твореніи говорила. Для того, чтобы Монада стала Словомъ, она должна говорить, т. е. творить. Это представленіе, очевидно, по-

[1] Прот. ар. сл. IV, ч II, стр. 481. [2]) стр. 482. [3] стр 488 [4] тамъже, стр. 439; и сл. III стр. 432—433; сравн. сл. I стр. 225. Посланіе I-е къ Серап. ч. III, стр. 3.

слѣдовательно ведетъ къ пантеизму, и его слѣдовало опровергнуть въ самомъ корнѣ «Савелліане впадаютъ въ одинаковое неразуміе съ аріанами, говоритъ по этому случаю Аѳанасій. И эти послѣдніе говорятъ, что Сынъ сотворенъ ради насъ, чтобы мы были сотворены; какъ будто Богъ выжидалъ нашего сотворенія, чтобы, по словамъ однихъ, проявить, или, по словамъ другихъ, сотворить Сына. Посему аріане уступаютъ болѣе намъ, чѣмъ Сыну. А Савелліане, въ равной мѣрѣ и даже еще болѣе нечестиво приписываютъ Богу менѣе, чѣмъ намъ. Ибо и мы нерѣдко молча, однимъ помышленіемъ дѣйствуемъ, такъ что мыслимое облекается въ образы; а они о Богѣ увѣряютъ, что Онъ, пока молчитъ, не имѣетъ никакой дѣятельной силы, а имѣетъ нѣкоторую дѣятельную силу только тогда, когда издастъ Слово, потому что молча не могъ Онъ ничего творить, а говоря Онъ началъ созидать. Справедливо будетъ спросить ихъ: Слово, будучи въ Богѣ, было-ли совершеннымъ, чтобы могло и творить? Если, будучи въ Богѣ, Оно было несовершенно, а сдѣлалось совершеннымъ чрезъ рожденіе, то причиною Его совершенства являемся мы, такъ какъ Оно было рождено ради насъ. Ибо ради насъ Оно получило возможность творить. А если Оно было совершеннымъ въ Богѣ, такъ что и могло творить, то Его рожденіе излишне, потому что, даже будучи въ Отцѣ, Оно могло созидать. А посему, не рождается ли Оно, или рождается,—это не для насъ, но потому, что всегда Оно отъ Отца. Рожденіемъ Его показывается не наше созданіе, но бытіе Его отъ Бога; потому что было Оно и прежде нашего созданія»[1]).

Далѣе, «умствованія еретиковъ кажутся столько же дерзкими и въ отношеніи къ Отцу. Если Отецъ не могъ творить молча, то Онъ получилъ силу, благодаря рожденію или тому, что говорилъ. Но откуда Онъ пріобрѣлъ ее

[1]) Ч. II Сл. IV, стр. 489—490.

и для чего? Если Онъ могъ творить, имѣя Слово еще въ Себѣ, то напрасно рождаетъ, имѣя возможность творить и молча. При томъ, если Слово до Своего рожденія было въ Богѣ, то слѣдуетъ, что рождено Оно во внѣ и стало внѣ Бога. Если же такъ, то почему Оно говоритъ нынѣ: *Азъ во Отцѣ, и Отецъ во Мнѣ*? Если нынѣ Оно во Отцѣ, то слѣдуетъ, что Оно всегда было во Отцѣ, какъ и нынѣ, и напрасно говорятъ, что для насъ Оно рождается, послѣ же насъ возвращается, чтобы Ему быть тѣмъ, чѣмъ Оно и было. Напротивъ, Слово такъ и есть, какъ всегда было. Иначе Оно окажется несовершеннымъ и измѣняемымъ»[1]). Этотъ аргументъ направленъ противъ всякаго ученія о Божественномъ Словѣ, ставящаго бытіе Слова въ связь съ твореніемъ. Слово никогда не является по такому ученію существомъ совершеннымъ въ самомъ Себѣ, Оно въ своемъ существованіи обусловлено міромъ и теряетъ характеръ существа безконечнаго. Такое ученіе, ставя міръ съ одной стороны въ зависимость отъ Слова, а съ другой — Его Самого въ зависимость отъ міра, имѣетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Далѣе Аѳанасій опровергаетъ и савелліанское ученіе о самораспространеніи и расширеніи Монады въ Троицу. — «То, что расширяется, говоритъ онъ[2]), расширяется изъ стѣсненія, и что распростирается, то прежде было сжато; оно остается тѣмъ же относительно состава, но испытываетъ видоизмѣненіе. Посему, если Монада сдѣлалась Троицею чрезъ расширеніе, — Монада же есть Отецъ, а Троица — Отецъ, Сынъ и Святый Духъ, — то Монада чрезъ расширеніе потерпѣла видоизмѣненіе и содѣлалась, какою не была прежде; ибо Она расширилась, не бывъ прежде расширенною.»

«Кто измышляетъ такую ложь, тотъ дѣлаетъ Бога существомъ матеріальнымъ и видоизмѣняемымъ. Ибо что такое, иначе, расширеніе, какъ не видоизмѣненіе расширяемаго? Или, что за существо расширенное, какъ не такое,

[1]) Тамъ-же, 490—491. [2]) 492—493 стр.

которое ранѣе было не расширено, а стѣснено? Ибо это одно и то же есть, и различается само съ собою только временемъ» [1]). Здѣсь, какъ видимъ, Аѳанасій упрекаетъ савелліанъ въ томъ, что они представляютъ Бога подъ формами Существа конечнаго и переносятъ на Него понятія видоизмѣненія и происхожденія, пространства и времени.

Кромѣ этого, онъ выставляетъ имъ ва видъ, что нѣтъ никакого основанія для такого расширенія Монады. «Кто такъ разсуждаетъ, говоритъ Аѳанасій, того прилично спросить: какая дѣйствительная причина такого расширенія? Или,—для чего вообще Монада расширилась? Ибо то, что не остается неизмѣняемымъ, а со временемъ расширяется, по необходимости должно имѣть причину, почему Оно расширяется. Если Отецъ расширился для того, чтобы Ему стали присущи и Слово и Духъ, то излишне будетъ говорить сначала о Монадѣ, а потомъ о Ея расширеніи. Ибо Слово и Духъ являются не впослѣдствіи, но всегда, иначе Богъ былъ бы безъ Слова, какъ и говорятъ аріане. Посему, если всегда было Слово и былъ Духъ, то Монада всегда была расширена, а не только что расширилась. Если же она расширилась впослѣдствіи, то и Слово явилось впослѣдствіи. Если Монада расширилась по причинѣ вочеловѣченія, и тогда содѣлалась Троицею, то слѣдуетъ, что до вочеловѣченія не было Троицы. Окажется, что Отецъ Самъ сталъ и плотію, потому что Онъ, будучи Монадою, расширился въ человѣкѣ... Неразумно и нечестиво такъ думать и говорить о Богѣ» [2]).

Такимъ образомъ савелліанское ученіе, какъ Аѳанасій ясно доказываетъ, стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчіи съ понятіемъ о Богѣ. Но оно уничтожаетъ и правильное понятіе о мірѣ. Именно, если Слово было рождено ради насъ и при рожденіи Его мы созданы, и Его рожденіемъ состоялась тварь, и если Оно снова возвратится, чтобы Ему быть

[1]] Ч. II, прот. ар. сл. IV, стр. 493. [2]) Тамъ-же, стр. 494.

тѣмъ, чѣмъ было прежде, то Родившійся опять будетъ не рожденнымъ. Ибо если Его исхожденіе есть рожденіе, то Его возвращеніе есть прекращеніе рожденія. Какъ скоро будетъ Оно въ Богѣ, — Богъ снова умолкнетъ. Если же Онъ умолкнетъ, то снова будетъ то, что было при Его молчаніи, - безмолвіе, исчезновеніе міра, слѣдовательно, тварь получитъ конецъ. Какъ съ исхожденіемъ Слова тварь получила бытіе и осуществилась, такъ съ возвращеніемъ Слова тварь перестанетъ существовать. Какая же была нужда приводить міръ въ бытіе, если это бытіе должно прекратиться? Или, почему изглаголалъ Богъ, чтобы послѣ опять умолкнуть? На что Богъ и проявлялъ Того, Кого воззываетъ обратно? На что и рождалъ Того, чье рожденіе хотѣлъ прекратить? Что будетъ опять — неизвѣстно. Богъ или навсегда умолкнетъ, или снова родитъ и измыслитъ новую тварь, потому что не будетъ творить ту же самую (иначе она осталась бы), но сотворитъ другую; а слѣдственно, и эту прекратитъ, измыслитъ же еще новую, и такъ до безконечности»[1]). Точно также и изъ ученія о расширеніи Монады въ Троицу при твореніи вытекаетъ слѣдствіе, что съ окончаніемъ этого расширенія долженъ наступить и конецъ вселенной. «Какъ Монада расширяется для творенія, такъ съ прекращеніемъ расширенія будетъ конецъ міра»[2]).

Такимъ образомъ савелліанская доктрина рѣшительно противорѣчитъ христіанскому воззрѣнію на міръ. Происхожденіе вселенной въ ней не имѣетъ удовлетворительнаго объясненія, надежда на вѣчную жизнь по ней пустая мечта, все призрачно и обманчиво. Даже, съ возвращеніемъ въ Монаду Сына прекратится и благодать крещенія, данная ради Сына[3]). Если, такимъ образомъ, савелліанское ученіе объ одномъ номинальномъ только различіи ипостасей въ Богѣ,

[1]) Прот. ар. сл. IV. ч. II. стр. 491—492. [2]) 495 стр [3]) Тамъ же, стр. 510.

о происхожденіи Слова и расширеніи Монады при твореніи вполнѣ чуждо и противорѣчитъ христіанскому сознанію, то оно въ самомъ себѣ носитъ свое осужденіе.

Доказавъ, что въ Богѣ существуютъ реальныя различія, и что эти различія вовсе не зависятъ отъ акта творенія, Аѳанасій разсматриваетъ теперь и подвергаетъ критикѣ воззрѣніе савелліанъ на Слово и Сына. Хотя Троицу савелліане сливали въ Монаду, но между Словомъ и Сыномъ видѣли различіе. Раздѣляя Слово и Сына, они полагали между Ними громадную разницу и говорили, что иное есть Слово, а иное есть—Сынъ[1]).

Что же такое Сынъ Божій, по ученію Савеллія и его послѣдователей? Въ чемъ состояла Личность Христа Спасителя?

Одни изъ послѣдователей Савелія, передаетъ св. Аѳанасій, утверждали, что Сынъ есть само Слово, вочеловѣчившееся; другіе считали Сыномъ того человѣка, котораго воспріялъ на Себя Спаситель, и наконецъ третьи говорили, что оба—и человѣкъ и Слово содѣлались Сыномъ въ ихъ соединеніи[2]). Аѳанасій, полемизируя противъ такого взгляда, говоритъ: «Это воззрѣніе стоическое. Если *Богъ есть Отецъ Слова*, то почему Слову не быть Сыномъ Своего Отца? Тотъ отецъ и называется отцомъ у кого есть сынъ; тотъ сынъ и называется сыномъ, у кого есть отецъ и т. д.[3]). Если Сынъ есть произведеніе, то въ отношеніи къ Нему Богъ сталъ Отцемъ только со временемъ. А если Сынъ не произведеніе, то слѣдуетъ, что всегда есть Отецъ и всегда—Сынъ. Если же Сынъ всегда, то Сыномъ будетъ само Слово. Ибо если Слово—не Сынъ, то утверждающій сіе или Слово именуетъ Отцемъ, или Сына представляетъ совершеннѣйшимъ Слова. Поелику Сынъ *въ лонѣ Отчи* (Іоан. 1,18), то необходимо, или не быть Слову прежде

[1])—стр. 495. [2]) Твор. св. Аѳанасія ч. 11, сл. прот. аріан IV. стр, 495, 504, 505. [3])—495

Сына, ибо ничего не существуетъ прежде Сущаго во Отцѣ,—или если Слово не тоже, что Сынъ, то Само Слово есть Отецъ, въ Которомъ есть Сынъ. А если слово—не Отецъ, а Слово, то Слово будетъ внѣ Отца; потому что Сынъ *въ лонѣ Отчи*. Не Оба Они, и Слово и Сынъ *въ лонѣ Отчи*, а единъ, и именно Сынъ Единородный. И опять, если иный есть Слово, и иный—Сынъ: то Сынъ долженъ быть совершеннѣйшимъ Слова; *ибо никтоже знаетъ Отца*, ни даже Слово, *токмо Сынъ* (Матѳ. XI,27)[1]).

Сынъ называется *свѣтомъ міра*, и если Онъ есть тотъ Свѣтъ, Который пришелъ въ міръ (Іоан. I,9), то неоспоримо, что міръ получилъ бытіе чрезъ Сына. А если такъ, то Онъ Самъ по необходимости есть то Слово Божіе, о Которомъ сказалъ Евангелистъ: *вся Тѣмъ быша* (Іоан. I,13). Или же еретики должны признать два міра, изъ которыхъ бы одинъ получилъ бытіе чрезъ Сына, а другой чрезъ Слово; или, если міръ одинъ и тварь одна, то слѣдуетъ одного и того же наименовать Сыномъ и Словомъ прежде всякой твари, потому что тварь чрезъ Него получила бытіе. Слѣдовательно, будетъ безразлично сказать: «*въ началѣ бѣ Слово*, и: *въ началѣ бѣ* Сынъ. Если же скажутъ, что неприлично Сыну приписываемое Слову, то смотрите что и сказанное о Сынѣ неприлично будетъ Слову[2]).

Показавъ такимъ образомъ тождество Слова и Сына на основаніи священнаго Писанія, Аѳанасій переходитъ къ обличенію савелліанскаго различенія между ними. «Если они теперь говорятъ, учитъ онъ, что человѣкъ, котораго воспріяло на себя Слово, есть Сынъ Божій Единородный, Слово-же не есть Сынъ; то будетъ слѣдовать, что человѣкъ есть и Тотъ, Кто во Отцѣ и въ Комъ Отецъ, человѣкъ есть и Тотъ, Кто *едино* есть со Отцемъ, Кто *въ лонѣ Отчи*, Кто есть *Свѣтъ истинный*. Они должны будутъ ска-

[1])—496 [2]) Прот. ар. сл. IV стр. 500.

зать, что симъ человѣкомъ *мірѣ бысть*, что сей же человѣкъ есть Пришедшій не судить міръ, но спасти его, что онъ есть *прежде даже Авраамъ не бысть* (Іоан. VIII,58). Но какая несообразность—сказать: *прежде даже Авраамъ не бысть, Азъ есмь*—Тому, Кто произошелъ отъ Авраамова сѣмени черезъ сорокъ два рода послѣ Авраама? Какая несообразность—если плоть, которую приняло на Себя Слово, сама есть Сынъ—сказать, что плоть отъ Маріи есть та самая, *ею же мірѣ бысть*? Какъ же Сынъ, если Онъ не Слово, но человѣкъ, можетъ спасти міръ, будучи и Самъ однимъ изъ сущихъ въ мірѣ? Гдѣ, какое мѣсто будетъ занимать Слово въ отношеніи къ Отцу, если человѣкъ въ Отцѣ? Которымъ по числу Слово въ отношеніи къ Отцу, когда человѣкъ и Отецъ едино суть? Если уже человѣкъ есть Единородный, то которымъ послѣ него будетъ Слово? и. т. д.[1]). «Что же преимущественнаго предъ Сыномъ привноситъ къ нашему спасенію Слово, если, по словамъ ихъ, иный есть Сынъ, и иный есть Слово? Намъ дано повелѣніе вѣровать не въ Слово, но въ Сына. Но они, можетъ быть, скажутъ, что въ имени Отца заключается и Слово. Почему же не заключается и Духъ? Или Духъ—внѣ Отца? Далѣе, если Слово не есть Сынъ, то послѣ Отца именуется человѣкъ, а Духъ послѣ человѣка. А тогда уже Монада расширяется не въ Троицу, но въ четверицу именно: въ Отца, въ Слово, въ Сына, въ Духа Святаго»[2]).

Не имѣя возможности отразить здѣсь удары Аѳанасія, савелліане ищутъ другого выхода и нѣкоторые изъ нихъ говорятъ, что Сыномъ называется Слово и человѣкъ въ соединеніи. Но кто же изъ двухъ есть причина и кто кого содѣлалъ Сыномъ? Называется ли Слово Сыномъ ради плоти, или плоть называется Сыномъ ради Слова? Или ни Слово, ни плоть, а только соединеніе обоихъ именуется Сыномъ? Въ первомъ случаѣ Сыномъ является плоть,

[1]) Тамъ-же стр. 501—502. [2]) 503.

а это уже опровергнуто; во второмъ случаѣ сущее Слово должно быть Сыномъ и прежде плоти. Такое слѣдствіе тѣмъ болѣе естественно, что еще до вочеловѣченія Слова была рѣчь о сынахъ Божіихъ и Господь называетъ Бога Своимъ Отцемъ (Іоан. V,17). А если ни Слово, ни плоть не именуется Сыномъ, дается же сіе наименованіе ради соединенія обоихъ; то по необходимости ни то, ни другое, т. е. ни Слово, ни человѣкъ не есть Сынъ, будетъ же Сыномъ связующая ихъ причина. Такимъ образомъ предшествовать будетъ причина соединенія, которая творитъ Сына. Слѣдовательно, и посему Сынъ былъ прежде плоти».

Послѣ сихъ разсужденій еретики прибѣгаютъ къ другому предположенію и утверждаютъ, что ни человѣкъ, ни плоть и Слово вмѣстѣ, а одно Слово есть Сынъ. Въ началѣ Оно есть просто Слово, а когда вочеловѣчилось, то было названо Сыномъ; ибо до явленія во плоти нѣтъ Сына, а есть только Слово. И въ такомъ случаѣ вочеловѣченіе есть причина Сыновства. Но если человѣкъ, или Слово и человѣкъ вмѣстѣ, есть причина тому, что Слово есть Сынъ, то опять мы встрѣчаемся съ вышеприведенными несообразностями. Притомъ, если первоначально—Слово, а впослѣдствіи—Сынъ; то очевидно, Оно познало Отца только впослѣдствіи, а прежде Его не знало: *ибо никтоже знаетъ Отца, токмо Сынъ* (Мѳ. XI,27). Слово только впослѣдствіи стало *въ лонѣ Отчи;* впослѣдствіи Оно и Отецъ содѣлались *едино*, и только впослѣдствіи стало имѣть мѣсто и сіе: *видѣвый Мене, видѣ Отца;* потому что все сіе сказано о Сынѣ. А вслѣдствіе сего Слово окажется однимъ только именемъ, ибо ничто изъ всего этого къ Нему не относится[1]).

Потомъ переходитъ Аѳанасій къ основанію такого мнѣнія и говоритъ: «Такъ какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ не говорится о Сынѣ, а только о Словѣ, то еретики и утверждаютъ, что Сынъ позднѣе Слова». Этимъ они разрываютъ между собою два

[1]) Прот ар. сл. IV стр. 503—506.

Завѣта по примѣру манихеевъ и іудеевъ. Но положеніе ихъ не вѣрно,—и въ Ветхомъ Завѣтѣ часто говорится и о Сынѣ[1]).

Савелліане возражали на это, что такія мѣста нужно понимать въ пророческомъ смыслѣ. Аѳанасій отвѣчаетъ,—что если такъ, то и выраженія, относящіяся къ Слову, нужно понимать также въ пророческомъ смыслѣ. Слѣдовательно, по ученію священнаго Писанія[2]), Сынъ вѣчно и до вочеловѣченія существовалъ и существуетъ въ Отцѣ. Далѣе, слова Псалмопѣвца: *«изъ чрева прежде денницы родихъ Тя* (Пс. с. IX,3), савелліане относили къ Маріи, такъ какъ Богу приписывать чрево, по ихъ мнѣнію, неприлично. Аѳанасій отвѣчаетъ на это, что о чревѣ Бога такъ же можно говорить, какъ и о сердцѣ. Это ничто иное, какъ антропоморфизмы, въ которыхъ священное Писаніе обыкновенно выражаетъ сверхъестественныя истины съ цѣлью приблизить ихъ къ понятію человѣческому. *Денница*, утренняя звѣзда, по его мнѣнію, означаетъ здѣсь не настоящую звѣзду, а родъ Давида[3]). Потомъ, когда справедлива та мысль, что, если о чемъ не сказано въ Ветхомъ Завѣтѣ, то явилось позднѣе, тогда и о Духѣ Святомъ, какъ Утѣшителѣ, нужно сказать то же самое. Правда, о Духѣ Святомъ сказано въ Ветхомъ Завѣтѣ, но объ Утѣшителѣ нигдѣ.— Ужели-же по этому иный есть Духъ Святый, а иный—Утѣшитель, и ужели Утѣшитель есть нѣчто новое? Это одинъ и тотъ-же

---

[1]) Пр. ар IV, 506—507 стр. Здѣсь цитуются псалмы II,8; XLIV, I; CIX,3. Притч. VIII,5. Дан III,92. Слова «возлюбленный» по XLIV,1. Ис. V, I. Мѳ. III,17 и «единородный» по Аѳанасію означаютъ одно и тоже Ч. II, стр. 508. Въ доказательство этого, кромѣ сопоставленія мѣстъ св. Писанія, онъ ссылается на Гомера (Одиссея 11,363), гдѣ Телемакъ, единственный сынъ Одиссея называется «возлюбленнымъ». Ч II, стр. 515

[2]) Прот ар. сл. IV, стр 508—509. Цитуются: I Іоан. I, 1—2; V,20; Іоан XIV,6, I,18; пс. LXXIII, 11; Пс. LXVI,2 [3]) Согласно съ Апокал XXII,13—17, гдѣ Іисусъ называетъ Себя Сыномъ Давида и свѣтлой утренней звѣздой (стр. 511—513).

Духъ, и тогда и нынѣ освящающій и утѣшающій пріемлющихъ Его, какъ одно и тоже Слово – Сынъ, Которое и тогда дѣлало достойныхъ Сынами Божіими[1]). Посему, кто осмѣливается раздѣлять Слово и Сына, тотъ пусть раздѣляетъ также Духа и Утѣшителя. Если же не раздѣленъ Духъ, то нераздѣльно и Слово; Оно Само есть Сынъ, и Премудрость, и Сила[2]).

Подобнымъ же образомъ св. Аѳанасій старается доказать тождество Слова со Христомъ.—Нѣкоторые изъ послѣдователей Павла Самосатскаго указывали на одно мѣсто изъ Дѣяній Апостольскихъ (X,36), гдѣ сказано, что *чрезъ Христа вѣщало Слово.* Аѳанасій противопоставляетъ этому мѣсту другое (I Кор. I,78), гдѣ *Христосъ утверждаетъ вѣрующихъ въ день Христовъ*, и говоритъ: «какъ здѣсь не иной Христосъ утверждаетъ день инаго Христа, но Самъ въ день Свой утверждаетъ чающихъ Его откровенія; такъ Отецъ послалъ Слово, содѣлавшееся плотію, чтобъ самъ собою проповѣдывалъ пропшедшій человѣкъ. И Моисей говоритъ о самомъ себѣ (Лев. IX,7), какъ бы о другомъ Моисеѣ. Въ частности св. Аѳанасій доказываетъ потомъ, что Христосъ есть Слово, воспріявшее отъ Маріи плоть въ единство Лица, т. е. Онъ Богъ и человѣкъ въ одно и то же время[3]).

Какъ бы ни казались незначительными эти споры о тождествѣ и различіи Слова, Сына и Христа, однако корни ихъ лежатъ очень глубоко и слѣдствія ихъ могутъ быть очень пагубны. По савелліанской доктринѣ Богъ, или Безконечность, есть прежде всего безжизненная Монада, при твореніи Она является живымъ Словомъ и только въ сотворенномъ мірѣ Она является Сыномъ и Духомъ. Мы видимъ здѣсь какое-то колебаніе между пантеизмомъ и деизмомъ и неразборчивую смѣсь языческо-пантеистическихъ и іудейско-монотеистическихъ элементовъ. А если по-

[1])—514 [2])—515. [3]) Прот ар слов IV. стр 516—519.

нимать савелліанское различіе между Словомъ и Сыномъ въ томъ смыслѣ, что Сынъ есть дѣйствительно другое, отличное отъ Слова, Лице, то въ немъ можно видѣть и нѣкоторые слѣды евіонизма[1]). Аѳанасій подрѣзываетъ самый жизненный корень у всѣхъ этихъ лжеученій, показывая, что понятія «Слово и Сынъ» тождественны между собой и они являются однимъ и тѣмъ-же Лицемъ, вѣчно существующемъ въ Богѣ. Вся полемика св. Аѳанасія съ савелліанствомъ носитъ на себѣ характеръ конкретный. Стоя на почвѣ истиннаго пониманія священнаго Писанія, опираясь на его положенія и руководясь религіознымъ христіанскимъ сознаніемъ, онъ не вдается здѣсь въ отвлеченныя соображенія и умозрительныя доказательства.

Совершенно иной видъ и характеръ имѣетъ его полемика съ аріанствомъ, которую мы и разсмотримъ въ слѣдующей главѣ. Здѣсь же мы скажемъ въ заключенье нѣсколько словъ о христологическихъ ересяхъ вообще. Православная Церковь учитъ, что Христосъ есть не только истинный Богъ, но и совершенный человѣкъ. Всякое ученіе, уклоняющееся отъ этихъ двухъ положеній, и составляетъ ересь христологическую. Но подобно тому, какъ въ ученіи о Троицѣ модализмъ и субординатизмъ, а въ ученіи о происхожденіи міра пантеизмъ и дуализмъ—являются двумя крайностями мышленія, такъ и въ христологіи можно уклонять-

[1]) Это не противорѣчитъ сказанному выше о савелліанствѣ. Савелліанство не имѣло строго обработанной системы, оно соединяло въ себѣ различные элементы и, смотря по преобладанію того или другого изъ нихъ, пріобрѣтало различный характеръ. Оттого-то, собственно говоря, изложеніе въ первой части нашего сочиненія ученія самого Савеллія у насъ и является такимъ сжатымъ. Ученіе его послѣдователей, или по другимъ предположеніямъ его собственное, но выработанное впослѣдствіи, мы имѣли возможность изложить нѣсколько полнѣе, но и здѣсь оно довольно сокращено. Вслѣдствіе же этого и полемика Аѳанасія тоже сжата.

ся отъ православнаго ученія въ двѣ стороны. Ученіе христологическое находится въ близкомъ соотношеніи съ ученіемъ о Троицѣ, исходя изъ общей мысли объ историческомъ Лицѣ Господа Іисуса Христа, и потому ошибки въ одной изъ этихъ областей по необходимости ведутъ къ заблужденіямъ въ другой. Ложныя воззрѣнія на Божественную природу во Христѣ всегда приводятъ или къ евіонизму или къ докетизму, какъ къ двумъ крайностямъ христологіи[1]). Если историческій Христосъ—не истинный Богъ, то Его явленіе—явленіе лишь чего-то Божественнаго, но не самого Бога. Это будетъ евіонизмъ. Если же Христосъ не истинный человѣкъ, а только Богъ, то предъ нами будетъ докетизмъ.

И евіонизмъ и докетизмъ, какъ мы говорили, появились раньше лжеученія Савеллія, но они въ большинствѣ случаевъ стоятъ въ неразрывной связи съ ученіемъ о Троицѣ, лишь изрѣдка отдѣляясь отъ него[2]).

Не многимъ лучше вышеуказанныхъ заблужденій христологія и у самого Савеллія. Аѳанасій упрекаетъ савелліанъ въ томъ, что они поддерживаютъ ученіе Павла Самосатскаго и его послѣдователей[3]). Повидимому, Савеллій долженъ быть далекъ отъ такого рода ереси. Но когда онъ говоритъ[4]), что Сынъ есть не Слово, а плоть, которую пріяло на себя Слово, то, вопреки даже своему основному воззрѣнію, переноситъ личность въ человѣческую природу Христа.

Впослѣдствіи, какъ мы видѣли въ первой части, создалось на почвѣ колебанія между евіонейскими и докети-

[1]) Подъ евіонизмомъ здѣсь понимается всякое направленіе богословской мысли, выдвигающей на первый планъ человѣческую природу во Христѣ Докетизмъ въ широкомъ смыслѣ, наоборотъ, выдвигаетъ впередъ природу Божественную. [2]) Петавій de incarn I, c. I, 1—4 [3]) Прот Аполл кн. II, ч. III, стр 389. [4]) Пр. ар сл. IV, 502.

ческими воззрѣніями еще нѣсколько такихъ же еретическихъ ученій.

Такъ, напр., по свидѣтельству св. Аѳанасія[1]), упоминавшемуся у насъ, въ Коринѳѣ были еретики, которые учили, что Тѣло, рожденное отъ Маріи, единосущно Божеству Слова, т. е., говоря иначе, Слово носило только призрачное тѣло, а не дѣйствительное. Не человѣкъ, а единосущное Отцу Божество было обрѣзано и изъ совершеннаго стало несовершеннымъ. Не тѣло, а сама творческая Премудрость была пригвождена ко—кресту. Не изъ Маріи, а изъ собственной сущности Слово образовало тѣло, способное къ страданію. Тѣло Господа совѣчно ему. Христосъ, Который страдалъ, не есть Господь и Спаситель, Богъ, Сынъ Отчій. Далѣе, однако, еретики говорятъ, что Слово сошло на святого человѣка, а не само стало человѣкомъ. Поэтому, иной есть Христосъ и иной—Слово Божіе; точно также и Сынъ—не то же, что Слово.

Здѣсь мы видимъ полное смѣшеніе и евіонизма и докетизма, и патрипассіанизма и ученія Павла Самосатскаго, и даже гностицизма, напр., въ ученіи о принятіи небеснаго человѣка и о призрачномъ рожденіи. Все это ученіе получило большую важность по своей внутренней связи съ лжеученіемъ Аполлинарія. Впослѣдствіи мы постараемся подробно остановиться на полемикѣ св. Аѳанасія и с ь аполлинаристами.

Теперь же мы перейдемъ къ наиболѣе важной ереси—аріанской, которая касается не только христологіи, какъ большинство упоминавшихся выше ересей, но и всего ученія о Троицѣ. Вотъ почему, между прочимъ, св. Аѳанасію въ полемикѣ съ аріанами и приходилось касаться почти всѣхъ догматовъ христіанской религіи.

[1]) Посл. къ Эпикт. ч. III, стр. 332

ГЛАВА II.

Опроверженіе св. Аѳанасіемъ аріанства.

Борьба св. Аѳанасія съ аріанами, какъ мы могли видѣть изъ первой части нашего сочиненія, составляетъ центръ его дѣятельности почти всегда и всюду. Большая часть сочиненій Аѳанасія направлена спеціально противъ аріанъ и лишь рѣдкія изъ нихъ, писанныя или въ началѣ или въ концѣ дѣятельности святителя, когда напряженность борьбы еще не развивалась до крайней степени или уже ослабѣла, не касаются аріанства хоть косвенно. Если бы Аѳанасій, кромѣ аріанства, не боролся ни съ какой другой ересью, если бы онъ не былъ даже епископомъ, онъ и тогда былъ бы не менѣе великъ, такъ какъ его разъясненіе ученія о Лицѣ Іисуса Христа,—что имъ сдѣлано почти исключительно въ полемикѣ съ аріанами,—легло въ основаніе нашихъ познаній о *Краеугольномъ Камнѣ* христіанской религіи. Кромѣ того, и самая грандіозность борьбы этой возвышаетъ свитителя Александрійскаго. Весь міръ былъ противъ него и Онъ одинъ былъ противъ всего міра..

Аріанская ересь имѣла корни общіе съ савелліанствомъ. Она считала христіанство субъективнымъ откровеніемъ, произведеніемъ, главнымъ образомъ, человѣческаго духа и стремилась доказать, какъ намъ извѣстно, подчиненность Сына Отцу. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, она представляла Іисуса Христа, отдѣльнымъ Лицемъ Св. Троицы, и многіе, считавшіе савелліанство наиболѣе опасной ересью, благодаря этому, были склонны видѣть въ аріанствѣ болѣе правильныя воззрѣнія.

Мы уже имѣли случай разбирать и причины возникновенія аріанства—и политическія, и общественныя, и философскія, и религіозныя,—равно какъ и самое ученіе Арія. Какъ было показано, аріанская теорія представляетъ въ странномъ видѣ все существованіе Сына Божія до Его во-

площенія, порывая всякую связь и единство Его съ Отцемъ и поставляя цѣль бытія Его не въ самомъ Его существѣ, а въ мірѣ. «Не насъ сотворилъ Богъ для Сына, а Его для насъ». «Восхотѣвъ произвести сотворенную природу и видя, что она не можетъ вынести Божественнаго воздѣйствія Отца, Богъ сначала творитъ и создаетъ только Единаго и называетъ Его Сыномъ и Словомъ, чтобы затѣмъ чрезъ Его посредство можно было создать все прочее». Такъ создается основное положеніе развитаго аріанства. Одинъ Отецъ есть Богъ, а Сынъ—тварь. Послѣдователи этой ереси, очевидно, и здѣсь сходятся съ савелліанами, признавая Богомъ только одного Отца.

Всматриваясь въ подробности аріанскаго лжеученія, мы видимъ, что у Арія со строгимъ единствомъ Высочайшаго существа соединена нерожденность. Мы уже говорили, что и православная Церковь признаетъ это отличіе Отца отъ Сына. Но Арій переходилъ надлежащія границы, считая лишь одного Нерожденнаго безначальнымъ. Сынъ же, по его мнѣнію, не совѣченъ Отцу и не рожденъ изъ Его существа. Рожденіе внутри самаго существа Божія для Арія является невозможнымъ, и понятіе о Богѣ исключаетъ для него положительно всякое различіе въ Немъ.

Въ своихъ многочисленныхъ полемическихъ сочиненіяхъ Аѳанасій не вдается въ подробное обличеніе различныхъ оттѣнковъ аріанства, а разсматриваетъ ихъ, какъ одно цѣлое. И дѣйствительно, главное мѣсто, требовавшее опроверженія, было именно утвержденіе самого Арія, что Сынъ есть тварь. Мелкія еретическія воззрѣнія отступали предъ этимъ чудовищнымъ мнѣніемъ, грозившимъ ниспровергнуть всю религію христіанскую въ ея главной основѣ—въ ученіи о Троицѣ. «Рушится все христіанское ученіе, говоритъ Аѳанасій, если Сынъ Божій будетъ названъ тварью, если было время, когда Его не было, если Онъ произошелъ изъ ничего. Ибо, если Онъ тварь, то и вся

Троица тоже сотворена, временна, не равна сама Себѣ и измѣняема, такъ что и впредь Она можетъ возростать до безконечности, или сократиться до единицы. Видимое дѣло, что аріане совсѣмъ не знаютъ христіанства и христіанской вѣры. Исходный пунктъ ихъ совсѣмъ не религіознаго характера. Они вовсе не задаются вопросомъ о томъ, почему Христосъ, будучи Богомъ, сталъ человѣкомъ, а какъ разъ наоборотъ, подобно фарисеямъ, спрашиваютъ, какимъ образомъ Онъ можетъ быть Богомъ, будучи человѣкомъ»?[1]).

Съ своей точки зрѣнія аріане могутъ свободно не признавать, а иногда дѣйствительно не признаютъ и другихъ истинъ христіанскихъ, напримѣръ, объ Отцѣ, св. Духѣ, о воскресеніи, воплощеніи и проч. Св. Аѳанасій неоднократно повторяетъ положеніе, что аріане, отрицая Сына, не имѣютъ и Отца, и не даромъ уподобляетъ ихъ язычникамъ и даже считаетъ ихъ по ихъ религіознымъ воззрѣніямъ хуже язычниковъ. «Подобно язычникамъ, говоритъ св. Отецъ, они почитаютъ тварь за Бога[2]). А что они хуже язычниковъ, это вытекаетъ изъ того, что они своего Бога, т. е. Слово, называютъ тварью и не вѣрятъ Отцу, когда Онъ говоритъ: *Сей есть Сынъ Мой возлюбленный* (Мѳ. III,17), а утверждаютъ, что Онъ не Сынъ, но тварь[3]). Воздавая одинаковую Божескую почесть Творцу и твари, они снова вводятъ язычество[4]). Аріане по справедливости могутъ быть обвиняемы въ многобожіи, потому что пустословятъ, будто Сынъ произошелъ извнѣ и есть тварь. Точно также отзываются они и о Духѣ. Ибо они говорятъ, что Слово--не Богъ; или же, называя Его, на основаніи Писанія, Богомъ, но иного существа, чѣмъ Отецъ, они вводятъ многихъ боговъ по разнородности Отца и Сына[5]). Черезъ это многобожіе раз-

[1]] Ч. II, сл. III, стр. 419—420; посл. къ еп. Ег. и Лив. стр. 419 [2]] Пр. ар. I,172—173. О мнѣніи Діонис. ч. I, стр. 363—364 [3]) Тамъ-же, 420; прот ар III,401. [4]] Посл. къ еп. Египта и Лив. 419, 421. [5]) Прот. ар. III,401—403.

рушается и единое въ Троицѣ Божество и единство христіанской вѣры.

Если еретики называютъ Сына Богомъ, то по необходимости должны именовать двухъ боговъ, - одного Творца, другого же сотвореннаго, и должны служить двумъ господамъ,—одному Несозданному, а другому созданному и тварн, и должны имѣть двѣ вѣры, - одну въ истиннаго Бога, другую же въ сотвореннаго, ими вымышленнаго и названнаго Богомъ[1]). Мы знаемъ Отца, говоритъ потомъ Аѳанасій,—черезъ Сына: но если Сынъ не есть истинный Богъ и не одного Существа съ Отцемъ, то мы совершенно не знаемъ Отца; тогда какъ, если чрезъ Сына мы имѣемъ истинное познаніе Отца (Іоан. XIV.69,10)[2]), то нужно Сыну быть Единосущнымъ Отцу[3]). Истинное познаніе Отца, пріобрѣтенное чрезъ Сына, есть пунктъ высочайшей важности для христіанъ, на который и нападаютъ аріане. Чтобы уловить истинный смыслъ положеній Аѳанасія, нужно представить себѣ, что онъ отнюдь не стремится говорить, что мы научились познавать Отца только чрезъ одно ученіе Искупителя, но что онъ смотрѣлъ на всю Его жизнь, какъ на непосредственное представленіе бытія Бога святаго, возвышеннаго надъ природой. Посему-то познаніе Сына, на его взглядъ, есть познаніе Отца, и поэтому оба Они Единосущны. Вѣра въ Бога, говоритъ ниже святый Аѳанасій,—одна по своей природѣ, она нераздѣльна и всегда одна и та же. Это очень тонкое возраженіе, которое онъ дѣлаетъ аріанамъ, потому что послѣдніе не могли имѣть одной и той же вѣры въ Отца и въ Сына, такъ какъ, по ихъ мнѣнію, Отецъ одинъ есть истинно Богъ, а Сынъ—тварь. Но христіанинъ вѣруетъ равно въ обоихъ: если Отецъ и Сынъ не одинъ Богъ, если каждый изъ Нихъ не созерцается взаимно въ другомъ, то будутъ два элемента—и несовмѣстимые, кото-

[1] Тамъ-же, стр. 402—403. [2]) Сл. III, стр 378—379.[3]) Прар II,318 336 стр.

рые должны будутъ соединиться въ одномъ и томъ же дѣйствіи Духа[1]). Единство существа Отца и Сына святый Аѳанасій выводитъ изъ единства христіанской вѣры и единства крещенія. Сынъ соименуется въ таинствѣ крещенія вмѣстѣ съ Отцемъ не потому, чтобы недовольно было Отца, и не просто безъ всякой причины, а потому, что Сынъ есть Божественное Слово, собственная Премудрость Бога и, будучи Отчимъ сіяніемъ, всегда есть со Отцемъ, такъ что, если Отецъ даруетъ благодать, то она даруется въ Сынѣ[2]).

Этотъ аргументъ противъ аріанъ представленъ подъ самыми разнообразными формами. Никто другой, кромѣ Бога, не могъ привести человѣка къ единенію съ Духомъ Святымъ, никто другой не могъ дѣйствительно освободить насъ отъ осужденія за грѣхи, кромѣ Того, Кто Богъ въ Самомъ Себѣ[3]); никто другой не могъ истинно насъ освятить, потому что освященіе могло быть совершено въ насъ Божественнымъ Духомъ[4]); никто другой не могъ сдѣлать насъ дѣтьми Божіими, кромѣ Того, Кто былъ Сыномъ по Своей природѣ[5]). Аѳанасій цитуетъ слова Еванг. Іоанна VIII,36: «*аще Сынъ свободитъ вы, воистину свободни будете*». Аріане не могли допустить истиннаго освобожденія отъ грѣха чрезъ Спасителя, именно потому, что они смотрѣли на Него, какъ на простое твореніе; поэтому, думали они, только «Богъ могъ сказать это и тѣмъ разрѣшить клятву» [6]). Аѳанасій отвѣчаетъ, какъ онъ уже отвѣчалъ язычникамъ въ своемъ сочиненіи о воплощеніи, что невозможно, чтобы единственною цѣлію этого было — дать людямъ увѣреніе, что грѣхи ихъ отпущены имъ, тогда какъ они оставались еще подъ рабствомъ грѣха. «Чтобъ не случилось этого прибавляетъ онъ потомъ[7]), Богъ посылаетъ Сына Своего, и Сынъ содѣлывается человѣкомъ, принявъ на

[1]) Пр. ар. сл. I, стр. 215, 216, 231. [2]) Сл. II, стр. 318. [3]) Сл. I. стр. 215—216. [4]) Сл. I. стр. 233. [5]) Сл. I стр. 216. [6]) Сл. II, стр. 357—358 [7]) Сл. II, стр. 359—360.

Себя созданную плоть, дабы, въ виду повинности смерти всѣхъ людей, Самому Ему, какъ отличному отъ всѣхъ (ἄλλος ὢν τῶν πάντων), собственное Свое тѣло принести за всѣхъ на смерть, и Слову,—такъ какъ всѣ чрезъ Него дѣйствительно умерли о Христѣ,—исполнить наконецъ приговоръ, всѣмъ же чрезъ Него содѣлаться уже свободными отъ грѣха и отъ проклятія за грѣхъ, и дѣйствительно пребывать во вѣки, воставъ изъ мертвыхъ и облекшись въ безсмертіе и нетлѣніе. Поелику Слово облеклось плотію, то сею плотію содѣлалось совершенно недѣйствительнымъ всякое укушеніе змія, какъ часто мы говорили это. Если бы и возродилось что злое вслѣдствіе тѣлесныхъ движеній, то оно было бы отсѣкаемо, и тѣмъ истреблялась послѣдующая за грѣхомъ смерть, какъ говоритъ Самъ Господь: *грядетъ сего міра князь и во Мнѣ не имать ничего же* (Іоан. XIV,30). И *сего ради явися*, какъ написалъ Іоаннъ, *да разрушитъ дѣла діаволя* (Іоан. III,8). Но такъ какъ дѣла сіи разрушены плотію Его, то всѣ мы чрезъ это освободились по сродству плоти и сами сочетались уже съ Словомъ. А сочетавшись съ Богомъ, мы не останемся болѣе на землѣ, но, какъ Самъ Господь сказалъ, *идѣже* Онъ, и *мы* тамъ *будемъ* (Іоан. XIV,3), и не боимся болѣе змія, ибо онъ приведенъ въ бездѣйствіе воплощеніемъ Искупителя. О *Христѣ Іисусѣ* мы—*новая тварь* (Гал. VI,15), и чрезъ Іисуса Христа нѣтъ болѣе для насъ ни страха, ни опасности.

Аѳанасій доказывалъ потомъ аріанамъ, что, по вѣрѣ въ истинное Божество Іисуса Христа, мы можемъ пріобрѣтать увѣренность, что благодать, пребывающая въ Іисусѣ Христѣ, непреложна и вѣчна[1]; мы имѣемъ эту увѣренность, если благодать Іисуса Христа та же самая, какъ и благодать Отца, но тогда также Отецъ и Сынъ составляютъ нераздѣльное Божество. Поэтому Апостолъ соединя-

[1]) Сл. III, 392, 396.

етъ Обоихъ и говоритъ: *благодать вамъ и миръ отъ Бога Отца нашего и Господа Іисуса Христа* (Римл. I,7). Это видно еще изъ слѣдующаго мѣста: «Съ тварію всегда велъ бы брань діаволъ, который также тварь, и человѣкъ, будучи посредникомъ, самъ оставался бы всегда повинным смерти; потому что не было никого, въ комъ и чрезъ кого, соединившись съ Богомъ, онъ былъ бы освобожденъ отъ всякого страха. Послѣ того очевидно, что Слово не изъ числа созданныхъ, но Само—Создатель. Для того и восприяло на Себя Оно тѣло созданное и человѣческое, чтобы, въ качествѣ Создателя, обновивъ сіе тѣло, обожить его въ Себѣ, и такимъ образомъ, всѣхъ насъ, по подобію Своего тѣла, ввести въ небесное царство. Но человѣкъ, не обожился бы, сочетавшись съ тварію, если бы Сынъ не былъ истинный Богъ. Человѣкъ не дерзнулъ бы предстать Отцу, если бы облекшійся въ тѣло не былъ истиннымъ по естеству Отчимъ Словомъ. И какъ не освободились бы мы отъ грѣха и проклятія, если бы плоть, въ какую облеклось Слово, не была по естеству человѣческая (потому что съ чуждымъ для насъ не было бы у насъ ничего общаго), такъ не обожился бы человѣкъ, если бы содѣлавшійся плотію не былъ по естеству сущимъ отъ Отца, истиннымъ и собственнымъ Отчимъ Словомъ. Для того совершилось таковое соединеніе, чтобы по естеству Сущему отъ Божества сочетать съ Собою естество человѣка, и чтобы чрезъ сіе содѣлались твердыми спасеніе и обоженіе человѣка[1]).

Фактъ воплощенія, разсматриваемый самъ по себѣ, и совершившееся въ немъ соединеніе человѣка съ Богомъ, содержитъ въ себѣ такъ много утѣшительнаго, возвышающаго и поучительнаго для насъ, что нужно удивляться, какимъ образомъ аріанизмъ могъ предпочесть ему языческое религіозное воззрѣніе, по которому между Богомъ и человѣкомъ невозможно никакое общеніе. У насъ есть те-

[1]) Сл. III, ч. II, стр 361.

перь не только основательная надежда вступить во внутреннее, живое, сыновнее отношеніе къ Богу, такъ какъ истинный Сынъ Божій сталъ единосущнымъ намъ братомъ, но и вѣрнѣйшее ручательство вѣчнаго и неразлучнаго общенія съ Богомъ на небѣ, такъ какъ наша природа во Христѣ соединилась съ Тѣмъ, Кто отъ вѣчности былъ въ лонѣ Отца, получила опору въ Божественномъ Существѣ и возвысилась надъ всякимъ временемъ и измѣненіемъ. А этотъ фундаментъ есть Христосъ, Который Самъ въ Свою очередь имѣетъ Свою основу въ Богѣ, какъ Единородный Сынъ. Слѣдовательно, кто не хочетъ признавать во Христѣ истинной и полной Божественной природы, тотъ пусть отрицаетъ, говоритъ святой отецъ, и Его истинную и полную человѣческую природу, ибо единенія между Богомъ и человѣкомъ въ этомъ случаѣ и безъ того уже не будетъ[1]).

Что касается даже истины безсмертія души, то и въ ней мы болѣе укрѣплены воскресеніемъ Христовымъ и соединеніемъ во Христѣ человѣческой души съ Богомъ[2]). Ибо какъ можетъ быть обречена на погибель человѣческая душа, для которой Богъ такъ много сдѣлалъ? Какъ можетъ человѣкъ колебаться въ своей надеждѣ на безсмертную жизнь, если онъ вѣруетъ, что его природа во Христѣ неразлучно соединена съ Тѣмъ, Кто вѣченъ?

Съ искупленіемъ отъ грѣха и зла соединяется и освобожденіе отъ умственнаго заблужденія, и мы получаемъ познаніе о Богѣ и о божественныхъ дѣлахъ. Но аріанизмъ не можетъ удовлетворить и этой первой потребности падшаго человѣка; онъ смѣется надъ нимъ, ибо онъ считаетъ Бога не только замкнутымъ въ Самомъ Себѣ и недоступнымъ для познанія, но даже и Христу отказываетъ въ совершенномъ познаніи Бога. Слѣдовательно, мы должны ждать въ будущемъ болѣе совершеннаго откровенія, и наше серд-

[1]) Пр. ар. сл. II, стр. 361 [2]) Тамъ-же.

це не должно быть всецѣло привязано къ христіанству, какъ завершенію всякаго откровенія. Послѣднее можетъ имѣть мѣсто только въ томъ случаѣ, если мы вмѣстѣ съ Церковію признаемъ единосущіе воплотившагося Сына Божія съ Отцемъ. Тогда мы будемъ имѣть въ христіанствѣ уже не какую-либо приготовительную стадію откровенія, но завершеніе всѣхъ откровеній, самое полное приближеніе человѣка къ Богу, такъ какъ признаемъ, что подъ покровомъ человѣческой плоти Высочайшій Богъ сталъ доступнымъ для человѣческаго зрѣнія[3]). Мы не можемъ уже ожидать болѣе совершеннаго откровенія, такъ какъ признаемъ въ Сынѣ принципъ Божественнаго откровенія во внѣ и совершеннѣйшій равнообразъ Отца.

Мы видимъ изъ всего этого, что Аѳанасій основываетъ всю надежду, всю вѣру, всѣ желанія христіанина на истинной Божественной Личности Искупителя, такъ что состязуется съ Аріемъ посредствомъ оружія, извлеченнаго изъ самой внутренней сущности христіанства. Все кажется ему ненадежнымъ, зыбкимъ, даже «ничѣмъ», какъ скоро Іисусъ Христосъ не есть истинный Богъ. И всѣ истинные христіане такъ всегда и раньше думали, что съ Іисусомъ Христомъ все имъ дано и упрочено, а безъ Него—ничего, хотя и не умѣли углубиться въ свое вѣрованіе и представить его такъ ясно, какъ св. Аѳанасій, богословъ—христіанинъ по преимуществу, который соединяетъ даже увѣренность въ безсмертіи съ жизнію въ Іисусѣ Христѣ—вѣчномъ *и безсмертномъ.*

Посему, кто вѣруетъ въ Сына, тотъ вѣруетъ въ Отца. Какъ едино есть крещеніе, преподаваемое во Отца, Сына и Св. Духа, и одна вѣра въ Троицу, какъ сказалъ Апостолъ: *Единъ Господь, единая вѣра, едино крещеніе* (Еф. IV, 5); такъ Святая Троица, Сама съ Собою тождественная

[3]) Слово о воплощеніи ч. I, стр. 149; пр ар. сл. II, 357, и сл. III,400.

и пребывающая въ единеніи, не имѣетъ въ себѣ ничего созданнаго. Вообще аріанская ересь уничтожаетъ собою все ученіе о Троицѣ. Аріане причисляютъ сотворенное къ Творцу, и то, что не существовало, у нихъ прославляется и почитается за Бога на ряду съ тѣмъ, что существуетъ всегда. Это значитъ—допускать постепенное возникновеніе Троицы, а въ этомъ случаѣ вся Троица тварна, временна, не равна Сама Себѣ и измѣняема, такъ что Она и впредь можетъ увеличиваться до безконечности и сокращаться до единицы[1]). Точно также, выходитъ по ученію аріанъ, былъ бы измѣняемъ и Отецъ, если бы только Его Образъ, т. е. Сынъ, былъ подверженъ измѣняемости. Если же Отецъ непремѣненъ, говоритъ Аѳанасій то и Образъ Его не премѣнится[2])

Противорѣча всеобщему религіозному сознанію, аріанская ересь уничтожаетъ, какъ мы видѣли, и ученіе объ искупленіи. Ибо мы нуждались въ такомъ Искупителѣ, Который бы по природѣ былъ нашимъ Господомъ. Такъ какъ мы—люди не захотѣли познать Бога чрезъ Слово Его и не захотѣли послужить Божію Слову, Владыкѣ нашему по естеству, то Богу угодно было показать Свое господство въ человѣкѣ и всѣхъ привлечь къ Себѣ. А такъ какъ сдѣлать это чрезъ простаго человѣка было неприлично, ибо мы, имѣя Господомъ человѣка, сдѣлались бы человѣкопоклонниками, то Само *Слово плоть бысть*[3]). Такъ какъ Христосъ, какъ Сынъ Божій, есть Богъ, посему справедливо, что Онъ есть ожидавшійся Христосъ, чтобы, какъ чрезъ Него мы созданы, такъ въ Немъ же совершилось для всѣхъ избавленіе отъ грѣховъ[4]). Ибо только Самъ Господь имѣлъ достаточныя средства для возстановленія сыновъ Адамовыхъ. И это потому, что для искупленія нашего требовалось прежде всего—исправить и очистить природу нашу, омраченную по уму, развращенную по волѣ и сердцу, и освободить насъ отъ грѣха и смерти. И никто другой изъ

[1]) Пр ар. I, 183—185. [2]) Прот ар I, 191; сравн. I. 201. [3]) Пр. ар. II, 280 стр [4]) Пр. ар. I, 231; сравн. II, 376—277 стр.

существъ сотворенныхъ, хотя бы самаго высшаго достоинства, ни ходатай, ни Ангелъ не могли намъ помочь въ этомъ случаѣ. Кто былъ въ состояніи совершить это, спрашиваетъ Аѳанасій, какъ ни единосущный Отцу Сынъ Божій? Какая была бы помощь подобнымъ отъ подобныхъ, которые сами имѣютъ нужду въ такой же помощи? Какимъ образомъ Слово, если бы Оно было тварію, могло бы отмѣнить Божій приговоръ и отпускать грѣхи, когда это свойственно Единому Богу? Какъ тварь могла освобождать насъ отъ грѣховъ? Но Господь Іисусъ Христосъ освобождаетъ насъ отъ нихъ, какъ Онъ благоволилъ сказать: *аще Сынъ вы свободитъ, воистину свободни будете* (Іоан. VIII, 36)[1]). Въ Лицѣ Іисуса Христа человѣческій родъ имѣетъ новаго родоначальника, втораго Адама, Который освобождаетъ вѣрующихъ въ Него отъ всякаго зла, именно—отъ недостатка богопознанія, отъ грѣха и смерти. Этотъ новый Адамъ, освободивъ насъ отъ умственнаго заблужденія, сообщилъ намъ истинное познаніе о Богѣ и божественныхъ дѣлахъ, даровалъ намъ освященіе и жизнь.

Изъ разсмотрѣнія акта искупленія св. Аѳанасій путемъ прямыхъ и естественныхъ посылокъ дѣлаетъ необходимый выводъ о Божественности Искупителя. Если въ Лицѣ Христа сдѣлался плотію не истинный Сынъ Божій, а только конечное существо или высшій сотворенный духъ, то мы не освобождены отъ грѣха и томимся подъ его игомъ. Никакая тварь не могла бы совершить дѣло искупленія человѣка; такъ какъ тварь сама нуждается въ благодати, чтобы возвыситься до общенія съ Богомъ[2]). Тяготѣвшая надъ человѣческимъ родомъ вина могла быть уничтожена только Тѣмъ, Кто Самъ былъ свободенъ отъ нея. Только святое и вѣчное Слово Божіе, принявъ на Себя тяготѣвшее надъ всѣми осужденіе смерти и принесши за всѣхъ удовлетвореніе, могло освободить и освободило весь чело-

[1]) Прот. ар. сл. II, стр. 357, [2]) Тамъ же 317.

вѣческій родъ отъ проклятія. Человѣкъ же самъ былъ повиненъ грѣху; онъ не могъ бы ни побѣдить злаго врага и лишить его всякой силы, ни насъ освободить отъ всякаго страха — снова попасть въ плѣнъ, ни внушить намъ надежду на побѣду. Праведники были и до Христа, но они не могли побѣдить смерти, или разрушить царство зла[1]).

Искупленіе состоитъ не только въ освобожденіи отъ вины, но и въ возрожденіи и освященіи самой души, въ возстановленіи союза съ Богомъ. Если бы Христосъ былъ только тварію, Онъ не послалъ бы намъ Святаго Духа и не возвысилъ бы насъ чрезъ Него до сыновняго отношенія къ Богу. Святый Духъ не могъ вступить въ такое зависимое отношеніе къ твари, чтобы эта тварь своею собственною силою могла даровать намъ Его благодать. Могъ обѣщать и послать намъ Святаго Духа только Тотъ, Кто называетъ Его Своимъ и имѣетъ Его по своему внутреннему отношенію къ Богу. Нашъ союзъ съ Богомъ могъ быть возстановленъ только тогда, когда напередъ истинный Сынъ Божій соединился съ нами, принялъ наше естество, сдѣлалъ насъ своими братьями и участниками въ томъ сыновнемъ отношеніи, въ какомъ Онъ стоитъ къ Отцу отъ вѣчности. «Никто иной не могъ привести человѣка къ единенію съ Духомъ Святымъ, кромѣ Тебя, Отчаго Образа, по Которому вначалѣ сотворены и мы. Ибо Твой есть Духъ. Никакое сотворенное существо не могло этого сдѣлать, такъ какъ и Ангелы стали преступниками, и люди впали въ преступленіе. Посему Самъ Богъ долженъ былъ освободить тѣхъ, которые воздыхаютъ подъ бременемъ проклятія[2]). Твореніе само нуждалось бы въ Святомъ Духѣ, чтобы войти въ сыновнее отношеніе къ Богу; тѣмъ менѣе оно могло сдѣлать насъ сынами Божіими, или излить на насъ Святаго Духа.

Въ искупленіи требовалось возвышеніе человѣче-

[1]) Прот. ар. сл. III, стр. 427—428. [2]) Прот. ар 1. 231; сравн. II. 282.

ской природы, возстановленіе первоначальнаго образа Божія. И это всего совершеннѣе могъ совершить только истинный Сынъ Божій, сдѣлавшій человѣческую природу Своею собственною. Возсоздать человѣка могъ только Тотъ, Кто сотворилъ, Кто создалъ его по Своему Образу. Кто иной могъ и возстановить помраченный образъ, даровать ему первоначальную красоту, какъ не Тотъ, Кто даровалъ ее вначалѣ, какъ не Само Божественное Слово? Чрезъ воплощеніе Сына Божія человѣческая природа облагорожена и обожена, и стала предметомъ благоговѣнія даже для Ангеловъ[1]). Наша природа съ вознесеніемъ Господа воспринята на небо, сидитъ одесную Бога Отца. Кто же могъ такъ возвысить человѣческую природу, какъ не Тотъ, Кто сотворилъ ее по Своему Образу, Кому она принадлежитъ?[2]). И мы какъ не были бы искуплены отъ грѣха и смерти, если бы не воспринялъ нашей плоти Сынъ Божій, такъ не были бы и возвышены духовно, если бы Онъ не былъ истиннымъ Словомъ и Богомъ. Если же помощь исходитъ къ намъ чрезъ Сына, если Онъ дѣлаетъ насъ сынами Божіими, то Онъ не можетъ быть тварію, ибо въ такомъ случаѣ Онъ не могъ бы намъ помочь[3]) и самъ имѣлъ бы нужду въ Посредникѣ – Искупителѣ. Посредникъ необходимо долженъ быть истинно Богомъ»[4]). Мы должны еще замѣтить здѣсь, что Аѳанасій допускаетъ истинное соединеніе людей съ Богомъ, а отнюдь не соединеніе только моральное—чрезъ св. ученіе, мысли и ихъ дѣйствіе на волю; онъ говоритъ, что это таинственное единеніе съ Богомъ можетъ быть совершено чрезъ Самого Бога.

Искупитель отъ грѣха и зла долженъ представлять собою и совершеннѣйшій образецъ всякой правды и добродѣтели, такъ чтобы мы не могли уже ожидать въ будущемъ лучшаго образца. Аріанизмъ разрушаетъ идею искупленія и съ этой

[1]) Ир ар. I, 221; II, 256 [2]) II, 356—357. [3]) II, 361, 317. [4]) Сл. II, 287, 361.

стороны, потому что явившееся въ Лицѣ Христа Слово онъ считаетъ сотвореннымъ, измѣняемымъ существомъ, Которое, какъ и человѣкъ, пріобрѣло Свою праведность путемъ борьбы и исполненія закона. Кто же поручится намъ, что Онъ достигъ высшей степени добродѣтели и не можетъ впослѣдствіи измѣниться и стать инымъ? Св. Аѳанасій противопоставляетъ такому воззрѣнію аріанъ идеалъ добродѣтели Христа, какъ вочеловѣчившагося Бога, Который праведенъ и святъ по естеству. Онъ указываетъ, что эта неизмѣняемая святость Бога обнаруживается и во плоти, служа непоколебимою основою нашего искупленія, и представляетъ намъ совершеннѣйшій образецъ добродѣтели[1]). Правда, аріане могли ссылаться на многія мѣста священнаго Писанія, гдѣ нашему Господу усвояется, повидимому, ограниченное знаніе и постепенное развитіе даже въ нравственномъ отношеніи. Но здѣсь задача св. Аѳанасія состояла въ томъ, чтобы вполнѣ различить двѣ природы во Христѣ и тѣмъ объяснить стоящіе въ видимомъ противорѣчіи между собою предикаты.

Наконецъ, догматъ о Божественности Искупителя имѣетъ, по мысли св. Аѳанасія, связь съ нашимъ религіознымъ чувствомъ. Человѣческое сердце, говоритъ онъ, невольно питаетъ благодарность и уваженіе къ Тому, Кто принесъ ему избавленіе отъ грѣха и бѣдствій, и чувствуетъ влеченіе къ признанію въ Немъ Бога и Господа. Это доказываетъ даже образъ выраженія самихъ аріанъ, которые изъ страха и смущенія предъ этимъ христіанскимъ чувствомъ не высказывали прямо и открыто своихъ мыслей о тварности Искупителя и приписывали Ему Божескую почесть. Но у аріанъ здѣсь выходитъ нѣчто похожее на языческое многобожіе, ибо у нихъ, какъ и у язычниковъ, существу сотворенному воздавалась Божеская почесть. Слѣдовательно, если даже предположить, что Богъ далъ бы какой-нибудь твари

[1]) Прот. ар. I, 233—235

силу и повелѣніе совершить искупленіе человѣчества, то это предположеніе будетъ несостоятельнымъ уже потому, что Богъ сдѣлается виновникомъ языческаго многобожія. Но Онъ устранилъ это, сдѣлавшись Самъ Искупителемъ міра, какъ Самъ и создалъ его. Аріанизмъ въ своихъ воззрѣніяхъ идетъ прямо наперекоръ истинному религіозному чувству и возобновляетъ то, что было въ языческомъ многобожіи, гдѣ человѣческое сердце не было всецѣло предано Богу. «Эти слѣпцы, говоритъ св. Аѳанасій[1]), поклоняясь Несозданному, необходимо должны презирать созданнаго, а приступая къ твари, отвращаться отъ Творца... Почему же аріане не причисляютъ себя къ язычникамъ?»

Еретики, правда, упрекали и православныхъ въ томъ, что они почитаютъ двухъ несозданныхъ боговъ. Но ученіе Откровенія и Церкви ничего не говоритъ о двухъ богахъ, ибо Божество Отца есть вмѣстѣ и Божество Сына. Явившійся въ Лицѣ Христа Сынъ Божій по Своему существу равенъ Отцу и родился отъ Него, такъ что честь, воздаваемая Ему, переходитъ на Отца, а поклоненіе, воздаваемое Отцу, имѣетъ значеніе и для Сына. Въ этомъ смыслѣ св. Аѳанасій говоритъ: «Посему, кто вѣруетъ въ Сына, тотъ вѣруетъ и въ Отца; ибо онъ вѣруетъ въ истиннаго Сына, родившагося изъ существа Отца. И такимъ образомъ господствуетъ только одна вѣра въ одного Бога и одно поклоненіе. Ибо кто поклоняется и чтитъ Сына, тотъ поклоняется въ Сынѣ Отцу. Есть только одинъ Богъ, только одно Богопочитаніе и именно въ Сынѣ, которое чрезъ Сына воздается Самому Отцу» [2]).

Изъ факта, что Божественное почитаніе было оказываемо Іисусу Христу во всей исторіи человѣческой—при сознаніи, что христіанство есть божественное учрежденіе,—Аѳанасій заключаетъ, что Іисусъ Христосъ не можетъ быть таковымъ, каковымъ аріане представляютъ Его, потому что тогда это бо-

[1]) Прот. ар. сл. III, 402—403. [2]) Тамъ же. 384—386.

жественное учрежденіе было бы въ противорѣчіи съ дѣйствіями, какія оно произвело. Этотъ аргументъ можетъ быть ясно понятъ лишь тѣми, которые находятся на каѳолической точкѣ зрѣнія. Ибо кто убѣжденъ, что Церковь не есть осуществленіе и непрерывное продолженіе того, что установилъ Іисусъ Христосъ, или, другими словами, кто думаетъ, что Церковь не есть непреложна, тотъ можетъ не согласиться, пожалуй, съ этимъ. Но изъ этого слѣдуетъ, что имѣющій это убѣжденіе не можетъ ничего и говорить объ Іисусѣ Христѣ объективно истиннаго и рѣшительнаго, именно—по предположенію, что дѣйствія Божественнаго искупленія чрезъ Іисуса Христа могутъ находиться въ противорѣчіи съ ихъ мыслями относительно существенныхъ пунктовъ.

Представивъ доказательства Божественности Іисуса Христа со стороны искупительныхъ Его заслугъ, св. Аѳанасій подтверждаетъ свою мысль положеніемъ, что происхожденіе Сына отъ Отца совершенно другаго рода, чѣмъ происхожденіе твари отъ Бога.

Вообще св. Аѳанасій умѣетъ развивать идеи самыя трудныя для пониманія, самыя тонкія съ замѣчательною ясностью и простотой, благодаря чему можно утверждать, что онъ окончательно сокрушаетъ аріанство. Но особенно онъ неисчерпаемъ въ доказательствахъ, какія приводитъ относительно возвышенія Сына Божія надъ тварями и истины Его Божества. Сколько богатства въ подробностяхъ, какія онъ извлекаетъ изъ небольшаго даже числа мѣстъ священнаго Писанія!

«Сынъ не можетъ быть тварію, говоритъ онъ, уже потому, что по каѳолическому догмату Онъ есть Судія всѣхъ тварей. *Богъ*, говоритъ Соломонъ [6]), *будетъ судить всѣ твари за все, что онѣ сдѣлаютъ добраго или худаго.* Ужели же и Слово, если Оно про-

[6]) Екклес. XII,14

изведеніе, приведено будетъ на судъ? Но кто станетъ судіею, если Самъ Судія долженъ быть судимъ? Кто восхвалитъ праведныхъ и накажетъ злыхъ, когда, по вашимъ словамъ, и Господь предстанетъ со всѣми на судъ? И по какому закону будетъ судимъ Самъ Законодатель? Твари будутъ судимы, но Сотворившій ихъ не можетъ быть судимъ. Убойтесь, наконецъ, Судіи, убѣдитесь Соломоновымъ словомъ. Яснѣе солнца дѣлается, что Сынъ—не произведеніе, но Отчее Слово, Которымъ и производятся и судятся творенія»[1])

Въ другомъ мѣстѣ св. Аѳанасій сдѣлалъ еще болѣе очевиднымъ для разума все, что есть ложнаго въ аріанскомъ ученіи. Онъ доказываетъ рѣшительнымъ образомъ, что, если Сынъ былъ лишь началомъ путей Божіихъ, какъ утверждали аріане по изреченію кн. Притчей (VIII, 22), или началомъ творенія, которое было продолжено во всѣхъ другихъ конечныхъ вещахъ,— Онъ не былъ бы Сыномъ единственнымъ и не могъ бы быть названъ Господомъ всѣхъ вещей. Даже болѣе; если Онъ—твореніе, то Онъ не могъ бы даже быть началомъ другихъ тварей, потому что весь міръ, какъ великій организмъ, необходимо долженъ быть сотворенъ за одинъ разъ, такъ какъ никакое конечное существо не можетъ существовать внѣ своей связи со всѣми другими.

Вотъ это мѣсто у Аѳанасія: «Если Сынъ—Единородный, то какъ Онъ дѣлается началомъ путей? Кто Самъ сотворенъ въ начало всему, тотъ по необходимости не есть единственный, имѣя происходящихъ въ слѣдъ за нимъ. И Рувимъ, ставъ началомъ чадъ Іакова, былъ не единородный, но первый по времени; по естеству же и по сродству онъ былъ однимъ изъ тѣхъ, которые слѣдовали за нимъ. Слѣдовательно, если Слово есть начало путей, то и Оно будетъ таково же, каковы пути, и пути будутъ таковы же, каково и Слово, хотя и созд-

[1]) Сл. II, стр. 263—264.

дается Оно первымъ по времени—прежде путей. Начало города таково же, каковы и прочія части города, и сіи части, взятыя вмѣстѣ съ началомъ, составляютъ цѣлый и единый городъ, какъ многіе члены одного тѣла. Но ни одна изъ частей не находится къ другимъ въ такомъ отношеніи, какъ Творецъ къ тварямъ, а весь городъ равно зависитъ отъ попечительности сооружителя и имъ произведенъ. Поэтому, если и Господь въ такомъ же смыслѣ созидается въ начало всему, то Самъ по необходимости вмѣстѣ со всѣмъ остальнымъ составляетъ единое твореніе и ничѣмъ не отличается отъ прочихъ созданій, хотя и содѣлывается началомъ всѣхъ. Онъ—не Господь прочихъ частей творенія, хотя и старѣе ихъ по времени, потому что и Самъ на ряду съ прочими имѣетъ единую причину созданія и единаго Владыку.

Если Онъ—тварь, совершенно намъ подобная, то какъ Онъ могъ быть созданъ единымъ и первымъ, чтобы быть началомъ всего, когда изъ сказаннаго ясно видно, что въ тваряхъ нѣтъ ни одной самостоятельной и первозданной, но всякая имѣетъ начало бытія вмѣстѣ со всѣми прочими, хотя и различается отъ прочихъ славою. Каждая изъ звѣздъ и каждое изъ великихъ свѣтилъ явились не такъ, чтобы иное было первымъ, а иное вторымъ, но въ одинъ день и однимъ и тѣмъ же повелѣніемъ всѣ приведены въ бытіе. Такъ произошелъ и родъ человѣческій, созданный по образу Божію. Ибо хотя одинъ Адамъ созданъ изъ земли, но онъ носилъ въ себѣ сѣмя развитія всего человѣческаго рода. И если Слово есть тварь,—не будетъ Оно ни первымъ, ни началомъ прочихъ тварей. Если же Оно, что и дѣйствительно, прежде всѣхъ не по сущности, то Оно есть начало всего и Оно одно есть первое и Сынъ, потому что начало всѣхъ тварей по сущности—само сопричисляется къ тварямъ. А если Оно—не начало и не тварь, то явно, что по сущности и по естеству Оно далеко отстоитъ отъ тварей и есть иное отъ нихъ. Оно—Творецъ, а мы—твари[1]).

[1]) Сл. II. стр. 327—330.

Признавая различіе между Божественнымъ рожденіемъ и твореніемъ[1]), св. Аѳанасій горячо защищаетъ противъ аріанъ истину рожденія Сына, въ отличіе отъ творенія міра. Онъ указываетъ, что какъ на землѣ рожденіе и твореніе различаются между собою, такое же различіе существуетъ и въ Богѣ. «Никто, говоритъ св. Аѳанасій, твореніе не называетъ рожденіемъ и рожденіе твореніемъ[2]). И человѣкъ—домъ созидаетъ, а сына рождаетъ, и никто не скажетъ наоборотъ, что домъ или корабль рождается строителемъ, а сынъ—созидается и творится имъ. Какъ мы называемъ отцовъ не творцами, но родителями, и насъ самихъ не называютъ тварями отцовъ, но сынами ихъ по естеству и единосущными отцамъ, такъ и Богъ, если Онъ—Отецъ, то, безъ сомнѣнія, Отецъ Сына по естеству и Сына единосущнаго[3]). На вопросъ, въ чемъ состоитъ самое различіе рожденія и творенія, св. Аѳанасій отвѣчаетъ, что рожденіе есть актъ природы, а твореніе актъ свободной воли. «Сынъ есть свойственное существу Отца рожденіе, а твари суть произведенія Божественной воли[4]). Что происходитъ отъ кого-либо по природѣ, то есть истинное рожденіе»[5]).

Такимъ образомъ главное различіе между рожденіемъ Сына и твореніемъ міра, по мнѣнію св. Аѳанасія, состоитъ въ томъ, что въ первомъ выражается отношеніе Отца къ Сыну, какъ отношеніе существенное, внутреннее и необходимое, какъ и само Божественное бытіе, а во второмъ—представляется отношеніе Бога къ міру, какъ свободное, произвольное и въ этомъ смыслѣ случайное. Противъ этого аріане возражали, что Сынъ произошелъ по свободному из-

[1]) Различіе въ способахъ происхожденія отъ Бога Сына и твари выяснилось въ первый разъ только въ спорѣ между двумя Діонисіями—Александрійскимъ и Римскимъ. [2]) Объ опредѣлен. Никейск соб ч I, стр. 329. [3]) Ч. III, посл. къ Серап. II-е, стр. 61; ч. II, сл. II-е прот. ар. стр. 341. [4]) О соб ч. III, 159. [5]) Сл пр. ар. I-е, 213.

волнію Отца, какъ и всѣ твари (βουλήσει καὶ θελήσει γεγενῆσθαι τὸν Υἱὸν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς[1]). Въ оправданіе своего взгляда они говорили, что при вся.омъ другомъ воззрѣніи Богъ будетъ принуждаемъ къ рожденію, и актъ рожденія будетъ актомъ слѣпой необходимости[2]). Но такое воззрѣніе, по мысли св. Аѳанасія, имѣетъ мѣсто только тогда, когда говорится объ откровеніи Бога во внѣ. Тогда дѣйствительно усвояется Ему свободный выборъ въ собственномъ смыслѣ; напримѣръ, Онъ могъ творить міръ, могъ и не творить; могъ творить такъ и иначе. Но ничего такого нельзя сказать о внутреннихъ дѣйствіяхъ и отношеніяхъ Божества. Если при этихъ дѣйствіяхъ отсутствуетъ свобода выбора, то ни Отецъ, какъ активный принципъ, если можно такъ выразиться, не подчиняется никакой высшей необходимости, ни объектъ или результатъ извѣстнаго дѣйствія не терпитъ ничего въ своемъ совершенствѣ.

Наоборотъ, при свободномъ выборѣ, объектъ всегда является чѣмъ-то относительнымъ, чѣмъ-то такимъ, что можетъ быть и не быть, что получаетъ свое начало во времени и, слѣдовательно, можетъ подлежать измѣненію. Хотя выраженіе: «Сынъ рожденъ по волѣ Отца» и употреблялось до Аѳанасія отцами Церкви[3]), но такъ какъ аріане принимали его въ смыслѣ свободной воли, то св. Аѳанасій отвергъ его[4]). То, что происходитъ отъ свободной воли, говоритъ, св. отецъ[5]), имѣетъ начало своему бытію и происходитъ откуда-либо, отъ внѣ, а не отъ лица дѣйствующаго. Но этого нельзя сказать о Сынѣ въ Его отношеніи къ Отцу, такъ какъ Сынъ родился не отъ внѣ, но изъ существа Отца. Слѣдовательно, онъ на столько выше всякой твари, на сколько

[1]) Прот. ар сл III, стр. 463. [2]) Οὐδεὶς ἅπερ κτίζει, λέγει γεννᾶν οὐδὲ τὰ ἴδια γεννήματα καλεῖ, κτίσματα, и выше: τὸ μὲν ἔκτισε τῷ γεννήματι ἐναντιον. Ог II, сс. 47, 48, 56, 59—60. Разграниченіе понятій глаголовъ κτίζειν и γεννᾶν [3]) Оригенъ и др. [4]) Аѳан. ч. II, стр. 463. Іоан. I,1; Евр I,3. Филип. II,6; Колос. I,15 [5]) 468.

собразное съ природой (τὸ κατὰ φύσιν), существующее по природѣ превосходитъ собою то, что происходитъ отъ свободной воли (βουλήσει). Въ священномъ Писаніи, гдѣ идетъ рѣчь о Сынѣ Божіемъ, Его бытіи и Существѣ[1]), нигдѣ не говорится, что Онъ произошелъ по волѣ Отца, а всюду идетъ рѣчь просто о бытіи Его. Оно всегда говоритъ о бытіи Сына во Отцѣ и только о тваряхъ говоритъ, что ихъ существованію предшествовала воля Божія[2]). Если же вопреки св. Писанію утверждаютъ, что Сынъ произошелъ по волѣ Отца, то его приравниваютъ къ тварямъ. А это опять противорѣчитъ св. Писанію, которое открываетъ намъ, что Богъ совѣщается съ Сыномъ и въ Немъ рѣшаетъ то, что хочетъ сотворить, что въ Сынѣ почиваетъ Божественный совѣтъ, какъ о сотворенныхъ существахъ, такъ и о возрождаемыхъ. Отсюда слѣдуетъ, что Онъ Самъ не принадлежитъ къ тварямъ, что Его бытію не предшествовало хотѣніе. Но не значитъ ли это, какъ и возражали аріане, что Богъ Отецъ подчиненъ какой—либо высшей необходимости или чуждому принужденію и имѣетъ Сына по волѣ? Никакъ. Какъ нельзя сказать, что Богъ благъ по необходимости, а не по волѣ, хотя онъ и не началъ быть благимъ по волѣ, а благъ по естеству, такъ нельзя сказать и того, что Онъ по неволѣ имѣетъ Сына, хотя Онъ имѣетъ Его и не по свободному рѣшенію воли. Онъ по естеству, а не по хотѣнію — Отецъ Сына. То и другое есть необходимое и неотъемлемое свойство Его природы. Потомъ говоритъ, что Сынъ, Слово, Премудрость, Сила, Воля Бога[3])—явился по волѣ Божіей,— это тоже, что говоритъ, что Богъ, прежде чѣмъ Онъ имѣлъ Слово, Премудрость и волю, былъ ἄλογος, ἄσοφος (неразумный и немудрый), а это нелѣпо. Если допустить при рожденіи свободный выборъ, то и отчество въ Богѣ нужно признать случайнымъ и сказать, что Богъ разсудилъ и о томъ, сдѣлаться

[1]) Псал. CXV, 3; XXXV, 6. [2]) 1 Кор. I, 24. 1 Сол V 18; [3]) Пр. ар. III, 469—471.

Ему Отцомъ или нѣтъ. Какъ можетъ Богъ существовать безъ Слова и Премудрости? Какъ это принадлежитъ къ существу Бога, такъ—и Сынъ. Сынъ есть живый Отчій совѣтъ, и Онъ же называется Отчею волею. Какъ же Слово, будучи совѣтомъ и волею Отца, можетъ и само, подобно каждой твари, прійти въ бытіе по волѣ и хотѣнію?

Поелику же Сынъ—по естеству, а не по хотѣнію; то ужели Онъ есть не желанный Отцу, и противный Отчему хотѣнію? Никакъ. Напротивъ того, Сынъ желателенъ Отцу, какъ желательна Богу собственная Его Ѵпостась[1]). Какъ скоро мы будемъ мыслить Сына объектомъ свободной воли въ Богѣ, мы должны будемъ приписать Ему и относительную природу; ибо свободная воля, по Аѳанасію, есть ничто иное, какъ возможность выбора между двумя или нѣсколькими объектами, въ настоящемъ случаѣ между рожденіемъ и нерожденіемъ. Сынъ, такимъ образомъ, сдѣлается подобнымъ всѣмъ конечнымъ и случайнымъ вещамъ[2]). Далѣе св. Аѳанасій ведетъ свою рѣчь о томъ, что понятіе о рожденіи (γέννεσις) точно опредѣляетъ взаимное отношеніе Отца и Сына.

Отецъ рождаетъ Сына, Сынъ рождается отъ Отца,—вотъ самое точное и правильное выраженіе взаимнаго Ихъ отношенія между Собою. Что же значитъ рождать и что значитъ рождаться? Устранивъ всѣ случайныя принадлежности рожденія, свойственныя существамъ сотвореннымъ, самую сущность дѣла,—почему рожденіе есть именно рожденіе, а не что-нибудь другое, и почему оно употребляется для выраженія взаимнаго отношенія Лицъ Божественныхъ—по мнѣнію св. Аѳанасія можно опредѣлить такъ: рождать значитъ дѣлать кого-либо полнымъ причастникомъ себя самого, а рождаться значитъ получать истинное причастіе въ комъ-либо[3]) «Рожденіе Сына Божія отъ Бога Отца не должно мыслить человѣчески (ἀρ' οὐκ ἀνθρωποπάθης ἡ τοῦ

[1]) Пр ар. сл III, стр 474. [2]) Пр. ар. I, 201. [3]) Выраженіе «Богъ даетъ Себя во всецѣлое причастіе», равнозначительно сему: «Богъ рождаетъ»; а словомъ «рождать» что̀ дается разумѣть, какъ не Сына? Прот. ар. I, 181.

θεοῦ γέννεσις). Ибо Богъ, существуя не такъ, какъ мы, творя не такъ, какъ мы, и рождаетъ не такъ, какъ люди, но какъ Богъ. Послѣдніе рождены изъ сущности, способной къ страданію; а Богъ безтѣлесенъ. Но когда священное Писаніе употребляетъ одни и тѣ же выраженія о Богѣ и о людяхъ, необходимо разумнымъ людямъ относиться внимательно къ тому, что читаютъ, дабы не приписывать Богу человѣческаго, а человѣку—Божескаго. Люди раздѣляютъ съ Богомъ произведеніе и бытіе; но Богъ производитъ изъ ничего, а тѣ изъ матеріи, независящей отъ нихъ. Люди существуютъ, но не сами собой; они находятся въ отношеніяхъ пространства и существуютъ Словомъ Божіимъ; Богъ же, имѣющій истинное бытіе въ Себѣ Самомъ, обнимаетъ все, но Самъ не объемлется. Онъ во всѣхъ тваряхъ Своею благостью и Своимъ могуществомъ и внѣ тварей Своею сущностью[1]). Но какъ бытіе и произведеніе ихъ не одинаково, такъ и рожденіе Бога отлично отъ рожденія человѣческаго. Человѣкъ, рождаемый во времени, и самъ во времени рождаетъ чадъ. Но Богъ, Который вѣченъ, отъ вѣчности —Отецъ и Сынъ. Достаточно одного взгляда, чтобы убѣдиться, что сыны людей происходятъ изъ сущности, подобной ихъ сущности. Но *никто не знаетъ Сына, токмо Отецъ: ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ, и емуже аще волитъ Сынъ открыти*[2]).

Такимъ образомъ святые, которымъ Богъ открылъ эту тайну, дали намъ нѣкоторый образъ ея, извлеченный изъ видимыхъ предметовъ, и они говорятъ, что Сынъ *есть сіяніе славы и образъ Упостаси Его*[3]). Правда, это слабый образъ, только неопредѣленно выражающій то, что хотятъ означить (καὶ μικρὸν ἐστι τὸ παράδειγμα καὶ λίαν καὶ ἀμυδρὸν πρὸς τὸ προθέμενον)[4]). Однако мы можемъ заключить отсюда, что рожденіе Сына не подобно нашему: ибо было ли время, когда сіяніе солнца не существовало? Или возможно ли отдѣлять

[1]) Сл. о воплощ. Бога-Слова, ч. I, стр. 103. [2]) Мѳ XV. 27. Прот. ар. сл. II, 308—309; [3]) Евр. I,3. [4]) Пр. ар. I, 179, 200.

сіяніе отъ солнца? Кто дерзнулъ бы говорить о Сынѣ, что было время, когда Его не было и что Онъ произошелъ изъ ничего, или что Онъ иносущенъ съ Отцомъ,—иносущенъ Тотъ, Который сказалъ: *Азъ есмь жизнь*, и *видѣвый Мене видѣ Отца* (Іоан. XIV, 6,9.)?!

Святый Аѳанасій строго настаиваетъ на томъ, что къ Сыну приложимо только понятіе рожденія, а не творенія. Слово рождено, а не сотворено. И тварь—не Сынъ, но произведеніе[1]). Не можетъ произведеніе быть Сыномъ и Словомъ, и Сынъ – произведеніемъ[2]). Основаніе для этого своего положенія Аѳанасій находитъ въ св. Писаніи, гдѣ ясно указывается на различіе между рожденіемъ и твореніемъ, и Сыну приписывается только первое понятіе[3]).

На основаніи этого еще болѣе уясняется указанное выше различіе между Сыномъ и міромъ, какъ произведеніями Божественнаго рожденія и творенія. «Въ этомъ смыслѣ Аѳанасій говоритъ: Когда Спаситель возносилъ о насъ молитву: *якоже Ты, Отче, во Мнѣ, и Азъ въ Тебѣ, да и тіи въ Насъ едино будутъ*, то этимъ Онъ не означилъ, что мы будемъ имѣть съ Нимъ тождество. Но это есть моленіе къ Отцу, какъ написалъ Іоаннъ, чтобы чрезъ Него подавался вѣрующимъ Духъ, при посредствѣ Котораго мы и надѣемся быть въ Богѣ и сочетаться съ Нимъ»[4]). Отличіе Сына отъ существъ сотворенныхъ есть отличіе по естеству; Сынъ не имѣетъ никакого естественнаго родства съ Ангелами[5]). Онъ совершенно не можетъ быть даже и сравниваемъ съ ними, ибо это двѣ совершенно различныя природы[6]); Онъ не имѣетъ никакого сходства и съ другими существами[7]). Различіе между міромъ

[1]) Посл. къ еписк. и Лив. ч. I, 421. [2]) Пр. ар II, 262; сравн. простран. слово о вѣрѣ ч. IV, 513. [3]] Объ опред. Ник. соб ч. I, 330. Здѣсь онъ ссылается на псалмы: CIX, 3; II, 7; Притч. VIII, 25. Іоан. I, 3, 18; сравн. ч. II, стр. 342. [4]] Пр ар. III, 416. [5]] Пр. ар. I, 240-241. [6]] Пр. ар. I. 245. [7]] Пр. ар. II, 263-264; послан. къ Серапіону II, 58 и т. д.

и Сыномъ Божіимъ Аѳанасій выводитъ даже изъ характера повѣствованія о міротвореніи[1]). Поэтому всѣ слова, выражающія понятіе о твореніи, могутъ быть прилагаемы къ Сыну только не въ собственномъ, а переносномъ смыслѣ. Когда говорится о тваряхъ, что онѣ сотворены, то слово „*творить*“ нужно понимать въ буквальномъ смыслѣ, а если оно прилагается и къ Сыну, то это зависитъ отъ того, что слово «творить» безразлично употребляется—вмѣсто «рождать»[2]). Существамъ происшедшимъ свойственно быть сотвореннными, и ихъ называютъ тварями; а въ отношеніи къ Сыну нельзя говорить ни о твореніи, ни о происхожденіи (во времени[3]).

Если же о *Сынѣ* въ посланіи къ Евреямъ (I, 4) и написано: *толико лучшій бывъ Ангеловъ, елико преславнѣе ихъ наслѣдствова имя;* то здѣсь Апостолъ желалъ показать не сравненіе, но отличіе по естеству Сына отъ Ангеловъ. Ибо если бы Апостолъ просто сказалъ: «*бывъ*», ничего не прибавивъ къ этому, то аріане имѣли бы нѣкоторое оправданіе. Но такъ какъ онъ прежде назвалъ Его Сыномъ и во всей своей рѣчи доказываетъ, что Онъ отличенъ отъ сотворенныхъ существъ, то и слово «*бывъ*» онъ употребилъ не одно, а вмѣстѣ съ словомъ «*лучшій*». Слово «*былъ*», употребляемое обыкновенно безразлично, въ настоящемъ мѣстѣ по отношенію къ Сыну Божію равнозначительно слову: *родился*, и есть лучшій[4]).

Съ понятіемъ рожденія Сына отъ Отца стоитъ въ тѣсной связи мысль о томъ, что Онъ имѣетъ не только одну волю съ Отцемъ, но и одно существо. Поэтому аріане несправедливо понимали выраженія св. Писанія, гдѣ говорится о единствѣ Сына и Отца только въ томъ смыслѣ, что Сынъ во всемъ согласенъ съ Отцемъ, какъ въ мысляхъ, такъ и въ дѣйствіяхъ, всегда повинуется Отцу и ни въ чемъ не противорѣчитъ Ему[5]). Святый Аѳанасій возражаетъ противъ такого положенія, что въ этомъ случаѣ

[1]] Прот. ар II, 341—342. [2]) тамъ-же 260—261 [3]] Пр. ар. I, 244. [4]] Прот. ар. I, 240—241. [5]) Пр. ар. III, 393.

и Ангелы и иныя высшія насъ существа должны быть сынами Божіими; да и между людьми нашлось бы много сыновъ Божіихъ. Сынъ не былъ бы тогда подобенъ Отцу, и Отецъ былъ бы Отцемъ только по имени [1]). Потомъ святый Аѳанасій переходитъ къ св. Писанію и показываетъ, что Сынъ, по ученію его, даруетъ благодать точно такъ же, какъ и Отецъ, что Онъ прославляется на ряду съ Нимъ и т. д.[2]). Признавая только нравственное, а не существенное единство между Отцемъ и Сыномъ, аріане объясняли слова Спасителя: «*Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ*» слѣдующимъ образомъ: «что удивительнаго если Сынъ во Отцѣ, когда и мы сами въ Богѣ, какъ написано: *о Немъ живемъ, и движемся, и есмы*[3]), слѣдовательно, Сынъ въ этомъ отношеніи не имѣетъ никакого особеннаго преимущества». Аѳанасій отвѣчаетъ на это, что Сынъ существуетъ въ Отцѣ, не какъ праведники, ибо Сынъ есть Сила и Премудрость Божія и т. д. Къ своему толкованію аріане пришли вслѣдствіе того, что они считали Отца больше Сына, такъ что, по ихъ мнѣнію, Первый не можетъ существовать во Второмъ,—большій не можетъ вмѣщаться въ меньшемъ. На это св. Аѳанасій возражаетъ: «Они представляютъ Бога въ тѣлесномъ видѣ и не имѣютъ никакого понятія о безплотной Ипостаси, Отецъ и Сынъ не пополняютъ Собою взаимной пустоты, напротивъ Отецъ имѣетъ полноту въ Самомъ Себѣ, и Сынъ есть полнота Божества» [4]). Указывая на мѣста св. Писанія, гдѣ говорится, что Богъ только одинъ[5]), аріане утверждали, что этимъ исключается мысль о Божественномъ достоинствѣ Сына. Св. Аѳанасій возражаетъ, что эти

[1]) Противъ аріанъ III, 394—395; сравн. послан. къ Африканск. епископ. ч. III, стр. 324 и о собор. 162, 176—177. [2]) Онъ ссылается на изреченія—Іоан XIV, 23; Римлян. I, 7; Солун. III, 11; Быт. XLVIII, 15—16; XXXII, 26—30; Псал. CXIX, 1—2; XVII, 2—3; 2 Кор. I, 10; Быт. XXVIII, 3—4; [3]] Дѣян. XVII, 28 [4]] Прот. ар. III, 380—384. [5]] Второз. VI, 4; XII, 39.

мѣста не относятся къ Слову Божію. Въ нихъ говорится только о единствѣ Бога вообще по отношенію къ тварямъ. На это указываетъ и Евангеліе (Іоанна XVII, 3), гдѣ Сынъ ставитъ Себя на ряду съ единымъ истиннымъ Богомъ[1]).

Св. Аѳанасій отвѣчалъ съ необыкновенной проницательностью какъ на діалектическія возраженія аріанъ противъ ученія вселенской Церкви, такъ и на чисто библейскіе аргументы, хотя новые критики могутъ подумать, что такіе отвѣты часто могутъ дѣйствовать болѣе на душу, на сердце, чѣмъ на умъ, на разсудокъ. Однако, смотря на это ближе, неоспоримо надо признать въ святителѣ великую силу ума, соединеннаго съ духомъ истинно христіанскимъ и евангельскимъ. Впрочемъ, св. Аѳанасій самъ не имѣлъ намѣренія сдѣлать каждое изъ своихъ поясненій равно поразительнымъ. Онъ былъ увѣренъ въ одномъ, именно, что никакое изъясненіе не можетъ быть истиннымъ, которое противорѣчитъ ученію Церкви. Святый Аѳанасій имѣлъ твердое убѣжденіе, что ученіе Церкви и ученіе св. Писанія совершенно согласны и что, слѣдовательно, мертвая буква Писанія можетъ получить духъ и жизнь только отъ духа, живущаго въ Церкви. Поэтому онъ имѣлъ правиломъ не только понимать совокупность св. Писанія согласно духу Церкви, но еще, въ случаяхъ трудностей въ пониманіи смысла Писанія, признавать, что всѣ мѣста не должны быть равно ясны для насъ; поэтому онъ говоритъ, напримѣръ, послѣ истолкованія одного мѣста Библіи: «я смотрю на этотъ смыслъ, какъ на сообразный съ смысломъ Церкви, желая показать этимъ, что онъ согласенъ съ ученіемъ Церкви. Я не скажу изъ-за этого, что это мѣсто не могло быть лучше изъяснено, но что всякое толкованіе, противное ученію Церкви, должно быть отвергнуто съ перваго раза».

Показавъ, какъ св. Аѳанасій защищаетъ Божествен-

[1]) Пр. ар III, 392–393.

ное достоинство Слова и Его рожденіе изъ существа Отца, мы не можемъ не видѣть противоположности его воззрѣній съ аріанскими и не признать въ этомъ борьбы собственно между двумя воззрѣніями на теоріи нашего познанія. Такъ аріане признавали въ дѣлѣ познанія какъ естественныхъ, такъ и откровенныхъ истинъ участіе формальной діалектики и логическихъ, аналитическихъ построеній разсудка; св. Аѳанасій, напротивъ, думаетъ, что наше познаніе возникаетъ путемъ умозрѣнія и созерцанія.

Выходя изъ своей точки зрѣнія, аріане пришли къ отрицанію всего непостижимаго и низвели Божественное Слово въ рядъ существъ конечныхъ. Св. Аѳанасій, признавая человѣческій разсудокъ безсильнымъ въ дѣлѣ познанія сверхъестественныхъ истинъ, защищаетъ полное Божественное достоинство Слова. Если бы Аѳанасій прямо оспаривалъ ложную аріанскую теорію познанія или неосторожное приложеніе ея къ откровеннымъ истинамъ, онъ, быть можетъ, скорѣе достигъ бы цѣли, чѣмъ теперь, когда онъ оспариваетъ только результаты этой теоріи и старается противопоставить имъ массу свидѣтельствъ св. Писанія. Но богословская наука того времени еще не развилась до этого. Св. Аѳанасій долженъ былъ прежде всего спасать самый догматъ, какъ онъ есть, отъ еретическихъ нападеній и вовсе не могъ помышлять еще о методическомъ, научно-философскомъ введеніи въ догматику. Такая полемическая точка зрѣнія оправдываетъ его и въ томъ, что онъ, повидимому, не дѣлалъ различія между бытіемъ Троицы и понятіемъ о Ней. Существованія Троицы вообще не отрицали и аріане, слѣдовательно, главною задачею его было показать, какъ понимать Троичность. Если бы существовало твердо установившееся правильное понятіе о Троицѣ, то св. Аѳанасію не было бы нужды доказывать и существованіе Ея. Этимъ объясняется тотъ фактъ, что св. Аѳанасій употребляетъ одни и тѣже доводы какъ для того, чтобы

доказать хотя и косвеннымъ путемъ догматъ Троичности, такъ и для того, чтобы прежде всего выяснить ложность аріанскаго взгляда на Нее. Для этого св. Аѳанасій не долженъ былъ пренебрегать никакими доказательствами, изъ какихъ бы источниковъ познанія они ни вытекали.

Какъ мы уже видѣли, метафизическою основою аріанства было философское положеніе, заимствованное у Филона, по которому Безконечное само не можетъ являться въ конечномъ. Изъ этого положенія Арій извлекъ то заключеніе, что Богъ сотворилъ міръ чрезъ посредствующее существо, и это существо есть Сынъ, Который, по этому, не можетъ быть истиннымъ Богомъ.

Аѳанасій прежде всего направляетъ свою полемику противъ ученія о посредствующемъ существѣ; однако хотя косвеннымъ путемъ онъ долженъ былъ касаться также основнаго философскаго положенія. Онъ стоитъ на той точкѣ зрѣнія, что Безконечное могло создать конечное только само непосредственно и что, слѣдовательно, Сынъ Божій, если Онъ можетъ творить, что́ признавали и аріане, долженъ быть Богомъ. Затѣмъ онъ представляетъ цѣлый рядъ доказательствъ въ опроверженіе аріанскаго положенія о Сынѣ, созданномъ для того, чтобы быть посредникомъ между Богомъ и міромъ, чтобы чрезъ Него могъ совершить Богъ твореніе.

На положеніе аріанъ, будто Сынъ созданъ для творенія людей, Аѳанасій[1]) отвѣчаетъ частію мѣстами Библіи, напр.[2]): «*Вся тѣмъ быша и безъ Него ничто же бысть,— вся для Него и все Имъ*», а частію слѣдующими замѣчаніями, такъ же тонкими, какъ и колкими: «Если бы было такъ, то Онъ болѣе былъ бы обязанъ намъ благодарностью, чѣмъ мы Ему. Мы были бы созданы для бытія, а Божіе Слово творится не для бытія, но, какъ орудіе, въ нашу

[1]) Посл. къ еписк Ег и Лив. ч. I стр 422; [2]) Іоан. 1.3; Евр II,10.

потребу, чтобы намъ получить бытіе. Если для насъ получило бытіе Слово, то не прежде насъ Оно отъ Бога; потому что Онъ, не Его имѣя въ Себѣ, помышляетъ о насъ, но насъ имѣя въ Себѣ, помышляетъ о Словѣ Своемъ. Если же сіе такъ, то, можетъ быть, Отецъ и не желалъ вовсе Сына, и не Его желая, сотворилъ Его, но насъ желая, ради насъ создалъ Его, потому что примыслилъ Его послѣ насъ. Но тогда невозможно понять, почему, помышляя прежде о насъ, не насъ первыхъ производитъ, когда изволенія Его достаточно къ произведенію всего? Напротивъ того, хотя Его творитъ перваго, однако же прежде помышляетъ о насъ и насъ желаетъ прежде, нежели Посредника. Впрочемъ насъ, которыхъ желаетъ сотворить, и о которыхъ помышляетъ, именуетъ тварями, а Его, Котораго созидаетъ ради насъ, называетъ Сыномъ и собственнымъ Своимъ наслѣдникомъ. Въ этомъ случаѣ надлежало-бы именоваться Сынами лучше намъ, ради которыхъ Онъ творитъ и Его»[1]). Эта идея аріанъ была противоположна одному изъ самыхъ любимыхъ принциповъ Аѳанасія, именно, что Богъ созерцаетъ всѣ вещи и особенно людей въ своемъ Сынѣ. Онъ совѣщается именно съ Сыномъ, и въ Немъ именно рѣшаетъ то, что хочетъ сотворить,—что въ Сынѣ почиваетъ Божественный Совѣтъ какъ о сотворенныхъ, такъ и о возрожденныхъ. Слѣдовательно, Самъ Сынъ не принадлежитъ къ тварямъ и Его бытію не предшествовало хотѣніе[2]). Аріане возражали, что если Отецъ по необходимости рождаетъ Сына, то эта необходимость наноситъ ущербъ свободѣ Отца; если же, напротивъ, этотъ актъ зависитъ отъ свободной воли Отца, то Сынъ, существуя только по волѣ Отца, неравенъ Ему. Аѳанасій остроумно отвѣчаетъ имъ: «вы усмотрѣли, что противоположно хотѣнію, а что важнѣе и выше, того не примѣтили. Выше и первоначальнѣе свободнаго

[1]) Сл. II, 300—301. [2]) Псал CXLVIII.5; CXIII.11 Рим. IX,13. Пр. ар. I,196; II,293.

избранія то, что въ естествѣ. Что по хотѣнію, то имѣетъ начало бытія и для творящаго есть внѣшнее, а Сынъ есть собственное рожденіе Отчей сущности—не внѣ Отца. Итакъ, въ какой мѣрѣ Сынъ выше твари, въ такой же и то, что отъ естества, выше хотѣнія. И еретикамъ надлежало не вмѣнять хотѣнію того, что отъ естества; но они, забывъ, что слышатъ о Сынѣ Божіемъ, осмѣливаются употреблять о Богѣ человѣческія противоположенія: „по необходимости“ и «противъ воли», чтобы отрицать имъ бытіе истиннаго Сына Божія[1]).

Ученіе Аріанъ, по мнѣнію св. Аѳанасія, несовмѣстно съ правильнымъ понятіемъ о Богѣ, Существѣ Высочайшемъ и Совершеннѣйшемъ и не можетъ имѣть для себя никакого основанія. Если бы посредствующее существо было необходимо для Бога, въ такомъ случаѣ Богъ былъ бы или слишкомъ безсильнымъ или слишкомъ гордымъ для того, чтобы Самому сотворить міръ. Если они скажутъ теперь: такъ какъ Богъ былъ безсиленъ для того, чтобы сотворить прочія существа, то Онъ сотворилъ только одного Сына; то вся тварь возопіетъ на говорящихъ о Богѣ столь непристойное. Богъ не утомляется и не можетъ утомляться, творя однимъ велѣніемъ или хотѣніемъ воли Своей, въ чемъ удостовѣряетъ и св. Писаніе многими свидѣтельствами[2]). Мало того, говоритъ далѣе св. Аѳанасій, такое понятіе о Сынѣ Божіемъ прямо унижаетъ Бога Отца, ставитъ Его ниже самого воображаемаго посредника Его: ибо кто превосходнѣе,—тотъ ли, кто нуждается въ другомъ, или тотъ, который удовлетворяетъ нуждѣ. Такими словами указывается скорѣе безсиліе Творца; такъ какъ Онъ одинъ не имѣлъ силъ создать вселенную, но измыслилъ Себѣ орудіе совнѣ, какъ какой—нибудь плотникъ или кораблестро-

[1]) Пр. ар. сл. IV, стр. 466, 468, 471. [2]) I Сол. V,18; Притч. VIII,14; I кор. I,24; Исаіи IX,6; LXII,4; Ефес. 1,1—9; Псал. LXXII,23 и 24.

ителъ[1]). А если Богъ создалъ Слово потому, что считалъ недостойнымъ Себя творить прочее и иное поручилъ Своему Сыну, какъ помощнику, то и это недостойно Бога, ибо у Него нѣтъ гордости[2]).

Если же теперь разсмотримъ эту причину, предлагаемую аріанами въ защиту своего мнѣнія, то и она нисколько не объяснитъ дѣла. Почему бы, въ самомъ дѣлѣ, Богъ не хотѣлъ, когда могъ, создать все Своею собственною силою, прямо и непосредственно? Почему? спрашиваетъ св. Отецъ,—потому ли, что Онъ почиталъ это ниже Своего достоинства? Но гордость несвойственна Божеству: въ Богѣ нѣтъ и быть не можетъ никакой гордости. И съ другой стороны, откуда мы знаемъ, что Богъ не хотѣлъ и считаль недостойнымъ Себя—сотворить все Самому? Воля Божія открыта намъ въ св. Писаніи, а св. Писаніе говоритъ совершенно противное тому, что утверждаютъ аріане: всегда Богъ ясно называется или описывается *Творцемъ міра и всего, яже въ мірѣ*[3]), и особенно же св. Отецъ опирается въ этомъ случаѣ на мѣсто Евангелія Матѳея, VI, 26 и д. Пусть взглянутъ аріане, считающіе тварей столь ничтожными, что онѣ не могутъ быть дѣломъ рукъ Высочайшаго Бога,—на то попеченіе, какое, по ученію Евангелія, Онъ оказываетъ относительно волосъ на головѣ, воробьевъ на кровлѣ и травы полевой, и потомъ пусть спросятъ себя, ужели не было достойно Бога и произвести сіе[4])?! Недостойно Бога и то, что Онъ одного только Сына дѣлаетъ Творцемъ. Это указываетъ въ Богѣ зависть, которая не дозволила Ему научить многихъ творенію, и—немощь, такъ какъ Онъ одинъ не могъ совершить творенія, но возъимѣлъ нужду въ помощникѣ [5]).

Кромѣ того, говорящіе такимъ образомъ впадутъ въ

[1]) Противъ ар. I,196; [2]) Пр. ар. II,292—294 и объ опред. Ник. соб ч. I, стр. 320. [3]) Быт. I,1; II,1 и т. д. [4]) Прот. ар. II,294. [5]) Прот. ар. II,299 стр.

большую несообразность, потому что тварей отдѣлятъ отъ самаго дѣла и одно назовутъ дѣломъ творенія Отца, а другое —дѣломъ Сына. Необходимо—или и всему вмѣстѣ съ Сыномъ получить бытіе отъ Отца, или, если все сотворенное приходитъ въ бытіе чрезъ Сына,—не говоритъ, что Сынъ есть одинъ изъ сотворенныхъ[1]). Все сотворено Единымъ Богомъ, Который какъ рукою дѣйствуетъ Словомъ Своимъ и о Немъ творитъ все, какъ великое, такъ и малое[2]). И теперь Онъ примиряетъ въ Немъ съ Собою міръ, печется по Мѳ. VI, 25—30 о небесныхъ птицахъ, о полевыхъ лиліяхъ и травѣ, не забываетъ и ласточекъ на кровлѣ. Весь міръ, такимъ образомъ, протестуетъ противъ мысли, будто недостойно Бога и Его величія соприкосновеніе Его съ міромъ [3]). Скорѣе было бы недостойно Его величія то, если бы Онъ нуждался при твореніи въ какомъ-нибудь посредникѣ; ибо въ этомъ случаѣ Онъ приравнивается ремесленнику и плотнику, которые безъ топора и пилы не могутъ сдѣлать никакой вещи[4]). Итакъ, со стороны Бога, Творца и Промыслителя міра, нѣтъ достаточнаго основанія допускать бытіе посредника и помощника Ему, сотвореннаго изъ ничего.

Стоя въ противорѣчіи съ *понятіемъ о Богѣ Отцѣ*, мысль о посредствующемъ существѣ имѣетъ еще болѣе противорѣчій *сама въ себѣ*. Если Сынъ Божій есть существо сотворенное, то какимъ образомъ только Онъ одинъ могъ

---

[1]) Прот. ар. II, стр. 294. [2]) Объ опред. 320. [3]) Прот. ар. II, стр. 294 Διαιροῦσι τὰ κτίσματα καὶ τὴν δημιουργίαν καὶ τὸ μὲν τοῦ Πατρὸς ἔργον, τὰ δὲ τοῦ Υἱοῦ οὐ διδόασιν ἔργα. Мёлеръ (I,196) даетъ такое толкованіе этому мѣсту, будто, Отецъ есть въ собственномъ смыслѣ Господь вселенной, Творецъ законовъ, а Сынъ есть только Устроитель и Промыслитель міра. Но это объясненіе невполнѣ удачно. Несообразность ученія аріанъ заключается скорѣе въ томъ, что Отецъ, по ихъ словамъ, есть Творецъ, а тварь все-таки принадлежитъ не Ему, т. е. въ неестественномъ отдѣленіи причины отъ дѣйствія, если стать на точку зрѣнія св. Аѳанасія. [4]) Сл. I, стр. 197. Сл. II, стр. 295.

быть созданъ непосредственно Самимъ Богомъ, если другія твари, какъ существа временныя и конечныя, не могутъ снести непосредственнаго на нихъ дѣйствія Божества, какъ Существа вѣчнаго и безконечнаго?!..

Если для сотворенія міра необходимъ былъ посредникъ, то и для сотворенія этого посредника необходимо признать новое посредствующее существо. А въ этомъ случаѣ будетъ невозможно и самое твореніе, такъ какъ для каждаго посредствующаго существа нуженъ будетъ новый посредникъ, и этотъ рядъ посредниковъ будетъ тянуться въ безконечность[1]). Такимъ образомъ и при посредствующемъ существѣ остается непроходимая пропасть между Безконечнымъ и конечнымъ, и соприкосновеніе Того и другого въ процессѣ творенія съ точки зрѣнія аріанъ необъяснимо. Но если Сынъ созданъ непосредственно Самимъ Богомъ, то также могли быть созданы и всѣ твари безъ помощи Сына. А въ такомъ случаѣ къ чему еще посредникъ между Богомъ и тварями?. И этого посредника не только нѣтъ, но нѣтъ никакой надобности и быть Ему!. Существо конечное, временное, сотворенное, какимъ представляли себѣ аріане Сына Божія, не можетъ соединить Безконечное съ конечнымъ, Бога съ тварями.—Этотъ вѣскій аргументъ повторяется у Аѳанасія очень часто[2]).

Новыя противорѣчія откроются, если мы обратимъ вниманіе на дѣятельность сотвореннаго Сына Божія[3]). Почему

[1]) Прот ар. II, стр. 295—296. Здѣсь, очевидно, св. Аѳанасій сводитъ положеніе своихъ противниковъ къ абсурду. Срав. объ опред. ч. I, стр. 321—322. [2]) Прот. ар. II.2: Πῶς τὸν Θεόν Κτιστὴν εἶναι λέγετε εἴγε διὰ λόγου καὶ ἐν σοφία πάντα τὰ γινόμενα γίνεται, χωρὶς τε τούτου οὐκ ἄν τι γένοιτο, οὐκ ἔχει δὲ καθ' ὑμᾶς, ἐν ᾧ καὶ δι' οὗ τὰ πάντα ποιεῖ; по русск. переводу ч. II, стр 257). Сравн. прот ар. II, 287—288. Посланіе къ епископамъ Египта и Ливіи. 421; [3]) Въ этомъ отношеніи особенный вѣсъ имѣетъ у Аѳанасія положеніе, что ни одна тварь не можетъ быть причиною творящею Прот. ар. II, стр. 287—III, стр 399.

Богъ именно чрезъ Него одного сотворилъ все, или почему подъ словомъ «*все*» нельзя разумѣть и Сына, а только сотворенныя вещи?[1]) Почему Сынъ одинъ можетъ творить, содѣлывать сущимъ не-сущее, а прочія существа не могутъ[2])?. Почему Онъ одинъ знаетъ Отца, Одинъ вмѣстѣ съ Нимъ прославляется и почитается[3])?

Если вообще какая-нибудь тварь можетъ творить, то нѣтъ нужды ни въ какомъ особенномъ Сынѣ для цѣли творенія[4]). Уже самое представленіе, самая мысль о томъ, что Сынъ Божій созданъ для цѣли міротворенія, унижаетъ Его, какъ нами сказано было выше, предъ міромъ; такъ какъ послѣдній имѣетъ цѣль своего бытія въ самомъ себѣ, а Сынъ внѣ Себя[5]). Такимъ образомъ казалось бы, что въ планахъ Божіихъ мы существовали бы прежде Сына, ибо цѣль является въ умѣ ранѣе, чѣмъ средство. Значитъ, о Немъ Богъ помыслилъ тогда уже, когда рѣшился сотворить насъ, и Его сотворилъ для того и потому, что желалъ сотворить насъ. Слѣдовательно, не мы существуемъ для Него, а Онъ для насъ. Однако аріане въ томъ-то полагали преимущество Сына, что Онъ созданъ для сотворенія прочихъ существъ. Но именно такая цѣль и унижаетъ Его предъ прочими тварями и даже совершенно невозможна[6]). Ибо и въ самыхъ по естеству тваряхъ можно найти, что однѣ предъ другими преимуществуютъ[7]). Въ такомъ случаѣ и этимъ не приписывается Ему особеннаго преимущества. Укажутъ ли на то, что Сынъ возвышается надъ прочими тварями тѣмъ, что Онъ только одинъ созданъ Богомъ и созданъ ранѣе всѣхъ прочихъ тварей, какъ бы прежде всякаго времени?. Но св. Аѳанасій доказываетъ, что этимъ положеніемъ не дается никакого въ собственномъ смы-

[1]) Ч. II, стр. 292. См. Прот. ар. II, срав. II, стр. 350, 362—363. [2]) Прот. ар. II, стр. 287. [3]) Прот. ар. II, стр. 289—291. [4]) Объ опред. ч. I. стр. 321. [5]) Прот. ар. II,300; сравн. прот. ар. II, 312—313; посл. къ Еписк. Егип. и Лив. ч. I, 418: [6]) Сравн. Дорнеръ, 1, 893. [7]) Прот. ар. II, 286.

слѣ преимущества. Выставляемое аріанами преимущество даже и немыслимо. Вселенная, по взгляду св. Аѳанасія, образуетъ собою какъ-бы одно стройное цѣлое, въ которомъ одинъ членъ обусловливается другимъ, одинъ постоянно предполагаетъ другой, каждая отдѣльная часть нуждается въ цѣломъ и наоборотъ, и потому ни одинъ членъ не могъ быть созданъ отдѣльно отъ всѣхъ прочихъ[1]). Какъ въ тваряхъ, наполняющихъ землю, господствуетъ одно органическое единство, и все сообща преслѣдуетъ одну цѣль, такъ то же самое нужно сказать и о всей вселенной; она составляетъ одно тѣло[2]). Слѣдовательно, въ аріанской системѣ Слову не отводится никакого преимущества предъ прочими тварями; Оно составляетъ нераздѣльную составную часть міроваго цѣлаго, ибо весь міръ представляетъ собою, какъ бы единое тѣло, не въ разладѣ, но въ согласіи съ самимъ собою[3]). Хотя бы и допустили возможность мнимаго преимущества Слова; но аріане сами превратили выставляемое преимущество въ нѣчто противоположное; потому что, по ихъ ученію, творческое Слово стоитъ и во внутренней связи съ міромъ и служитъ орудіемъ и средствомъ для творенія. Въ такомъ случаѣ Слово не имѣетъ никакой цѣли въ Себѣ Самомъ; Оно создано только для другихъ тварей и стоитъ не впереди, не выше ихъ, а гораздо ниже[4]).

По соображеніямъ, подобно аріанскимъ, и Адамъ, праотецъ нашего рода, долженъ бы существенно отличаться отъ насъ. Но объ этомъ Писаніе не говоритъ ничего, а напротивъ учитъ, что онъ созданъ изъ земли, какъ и всѣ мы, и, не существуя прежде, потомъ сталъ существовать[5]). Правда, Онъ одинъ произошелъ отъ Бога, а другіе отъ него, но это служитъ къ его чести, а не отличаетъ его природу отъ нашей. Тоже самое нужно было бы сказать и о Сынѣ Божіемъ, хотя

[1]) Пр. ар. II, 328—329. [2]) Прот. ар. II, 298 стр. [3]) Прот. ар. II, 377. [4]) Прот. ар. II, 300—301 стр. [5]) Объ опредѣл. ч. I, 322—323 стр.

Онъ и сотворенъ одинъ отъ Единаго Бога. Такимъ образомъ, различіе во времени отнюдь не означаетъ различіе природы. Точно также и необыкновенныя достоинства Сына, за которыя Богъ отъ вѣчности предъизбралъ Его Творцемъ тварей и Самъ непосредственно сотворилъ Его прежде вѣкъ изъ ничего, какъ учатъ аріане, не измѣняютъ природы существа, не дѣлаютъ Его изъ конечнаго безконечнымъ, изъ временнаго вѣчнымъ; и если Сынъ, говоритъ Аѳанасій, въ томъ смыслѣ называется Сыномъ Божіимъ, въ какомъ это имя приличествуетъ всѣмъ, получившимъ *область чадомъ Божіимъ быти* [1]), то Слово Божіе ничѣмъ не отличается отъ насъ. «Сколь высокимъ по волѣ мы не представляли бы себѣ Сына (въ аріанскомъ смыслѣ), Онъ не отличался бы отъ насъ существенно по роду, по природѣ, а былъ бы только выше насъ одною или нѣсколькими степенями нравственнаго совершенства. Но это не можетъ выдѣлять Его изъ ряда тварей. Итакъ, заключаетъ святитель, Слово Божественное должно быть исключено изъ числа существъ сотворенныхъ, возвращено Отцу, какъ Слово Его творческое (ὡς Κτιστὴς[2]) и признаваемо естественнымъ Сыномъ Божіимъ; иначе, если Оно подлинно сотворено, то должно оставаться въ такомъ же чинѣ, въ какомъ и прочія твари.

Доказывая непослѣдовательность и противорѣчіе въ аріанскомъ ученіи о посредствующемъ существѣ, Аѳанасій опирается главнымъ образомъ на мысль о существенномъ различіи между Творцемъ и тварью съ одной стороны, и на всецѣлую и существенную зависимость твари отъ Творца – съ другой. Тварь не можетъ никогда сдѣлаться Богомъ ни по своему существу, ни по своей дѣятельности; а также она не можетъ ни произойти, ни существовать безъ Существа Вѣчнаго, Божественнаго [3]). Все твореніе имѣетъ основу въ своей связи съ Абсолютнымъ; ни одна тварь ни сама не можетъ существовать безъ связи съ Богомъ, ни

[1]) Іоан 1, 12. [2]) II, 335, 363. [3]) Сравн. Бауръ. 1, 423.

дать бытіе другимъ. Эти основныя воззрѣнія Аѳанасія и построенная на нихъ полемика противъ аріанъ совершенно правильны въ принципѣ и искони существуютъ во всякой здравой философіи.

Какъ богословіе знаетъ только дуализмъ между Богомъ и міромъ и старается примирить его ученіемъ о твореніи міра изъ ничего, и при томъ—твореніи свободномъ, вытекающемъ изъ благости и любви Божіей; такъ и всякая философія не идетъ далѣе дуализма Безконечнаго и конечнаго, Абсолютнаго и относительнаго. Примиряется же этотъ дуализмъ только тогда, когда конечное считается произведеніемъ любви Божіей, вполнѣ зависящимъ отъ Безконечнаго. А къ такому дуализму философія придетъ всегда, если только она захочетъ вполнѣ и безъ противорѣчій примирить существующее въ нашемъ сознаніи различіе между конечнымъ и Безконечнымъ. Конечное и Безконечное всегда будутъ являться съ одной стороны существенно связанными между собой, а съ другой – существенно различными. Что между ними не можетъ быть никакого посредствующаго существа,—это, собственно говоря, понятно само собою. Такъ какъ Безконечное по существу дѣла—безконечно, а конечное – конечно; то понятно, что не можетъ быть никакого посредствующаго существа, которое было бы и тѣмъ и другимъ вмѣстѣ. Если абсолютно Сущее не есть *пустое*, абстрактное бытіе, не есть θεῖον φθονερὸν, но имѣетъ въ Самомъ Себѣ жизнь и любовь, то Оно и Само безъ посредника можетъ сообщить жизнь тварямъ.

Если, какъ мы сейчасъ сказали, только самъ Богъ можетъ быть признанъ непосредственнымъ Творцемъ міра; то сотворившее міръ Слово и должно бтть тѣмъ Божественнымъ Словомъ, Которое существуетъ въ Богѣ. Такъ какъ это творческое Слово воплотилось, что̀ признаютъ и аріане, и это воплотившееся Слово, какъ историческій Христосъ, есть Лице, что̀ не подлежитъ никакому сомнѣнію, то, оче-

видно, мы видимъ въ Божественномъ Существѣ два Лица, равно Божественныя. Слѣдовательно, историческій Христосъ, воплотившійся Сынъ Божій, какъ Творческое Слово, вѣчно присущее Богу, есть Лице Божественное. Не желая допустить такого вывода, аріане употребляютъ уловку, утверждая, что воплотившееся Слово есть тварь или произведеніе другаго Слова, другой Премудрости, Которая существуетъ въ Самомъ Богѣ.

Мы подходимъ здѣсь къ самому трудному пункту всей полемики. Аѳанасію нужно было доказать, что Слово, существующее въ Богѣ, не есть только Божественное свойство, но Божественное Лице, а вмѣстѣ съ этимъ нужно было рѣшить вопросъ и о томъ, какимъ образомъ это Слово можетъ быть Божественнымъ Лицемъ.

Св. Аѳанасій прежде всего отрицаетъ различіе между Словомъ въ Богѣ (Λόγος ἐνδιάθετος) и Словомъ, открывающимся въ мірѣ (Λόγος προφορικός [1]). Относительно этихъ терминовъ мы должны замѣтить, что они перешли въ богословіе отъ стоиковъ со времени *Ѳеофила* Александрійскаго и употреблялись для обозначенія Слова въ Его бытіи до откровенія и въ самомъ откровеніи. Но у стоиковъ они не прилагались къ Логосу вообще, напротивъ Λόγος ἐνδιάθετος былъ только частію всеобщаго Логоса (разума), которая живетъ въ человѣкѣ. Этотъ имманентный Логосъ (Λόγος ἐνδιάθετος) становится трансцедентнымъ (προφορικός), какъ скоро у человѣка мысль переходитъ во внѣшнее выраженіе [2]).

У Отцевъ же Церкви эти термины встрѣчаются въ приложеніи къ Божественному Слову, хотя и не всегда удачномъ. Λόγος ἐνδιάθετος часто является слишкомъ отождествленнымъ съ Богомъ, а Λόγος προφορικὸς—съ міромъ.

[1]) Πιστεύομεν εἰς ἕνα Λόγον οὐ προφορικόν, οὐκ ἐνδιάθετον. Излож. вѣр. 1; сравн. прот. ар. 11, 310—311. [2]) Гейнце, Lehre von logos. стр. 140.

Если Мёлеръ [1]) говоритъ: «подъ словомъ—Λόγος ἐνδιάθετος нужно разумѣть только то, что Сынъ Божій имѣетъ основу бытія въ Отцѣ, а какъ προφορικὸς существуетъ одновременно и въ Немъ и въ мірѣ», то, говоря безотносительно, это совершенно правильно. Но что и церковные учители ясно сознавали это чисто формальное различіе, доказать нельзя [2]).

Въ ученіи же аріанъ это формальное различіе переходитъ въ дѣйствительное, фактическое. Проявляющееся въ откровеніи Слово Божіе, по ихъ мнѣнію, есть твореніе другаго Слова, въ Богѣ сущаго. Противъ этого еще Діонисій Александрійскій, цитуемый Аѳанасіемъ, говоритъ слѣдующее [3]): «Въ началѣ было Слово, но не было Слова, издающаго Слово, потому что Слово было у Бога. Господь есть Премудрость, посему не было Премудрости, произведшей Премудрость. Ибо говорится: *Я была предметомъ Его радости* [4]). Христосъ *есть истина* (Іоан. XIV, 6), а *благословенъ*, говорится, *Богъ истины* [5]). Аѳанасій совершенно справедливо замѣчаетъ на эти слова, что здѣсь въ одно и то же время опровергаются и Арій и Савеллій. И въ самомъ дѣлѣ, если Христосъ мыслится какъ *истинно Божественное Существо*, и въ тоже время какъ *отдѣльное отъ Отца Лице*, то этимъ опровергаются какъ аріане, такъ и савелліане.

Что касается теперь самого Аѳанасія, то онъ доказываетъ *личное тождество внутренняго Божественнаго Слова* съ Словомъ, проявляющимъ Себя въ откровеніи, прежде всего *изъ единства вселенной*. Аѳанасій вообще выходитъ изъ того основнаго положенія, что Творца можно познать только изъ Его дѣлъ [6]), и отъ міроваго порядка и гармоніи заключаетъ къ единству Міроправителя, Вождя—Слова [7]). По-

[1]) Мёлеръ, мѣст. цит. 1, 52. [2]) Кюнъ, стр. 154 и д. [3]) О мнѣн. Діон· ч. 1 стр. 388–389. [4]) Притч. VIII, 30. [5]) 2 Ездр. IV, 40. [6]) Прот. языч. ч. 1 стр. 14. [7]) Прот. язычн. 62—65.

этому аріане со своимъ ученіемъ о двоякомъ Словѣ Божіемъ представляются для него подобными манихеямъ, ибо и они отрицаютъ истиннаго и единаго во Отцѣ сущаго Слова и вымышляютъ себѣ иное слово, для котораго они не могутъ указать ни одного дѣла, ни одного реченія въ божественномъ Писаніи[1]). Если бы два Слова дѣйствительно были различны, то нужно было бы указать принадлежащее тому и другому дѣло, и откуда мы познаемъ ихъ. А этого нѣтъ; слѣдовательно, и то различіе—неосновательно[2]). Такимъ образомъ изъ вселенной мы можемъ познать только одно владычественное Божіе Слово, а это значитъ,—Оно одно только и существуетъ, если только вселенная для насъ не призракъ.

И св. Писаніе, по ученію св. Аѳанасія, знаетъ только единное Божіе Слово, и Оно есть единородный Сынъ, чрезъ Котораго все произошло[3]), чрезъ Котораго Отецъ творитъ и въ Немъ открываетъ Себя и просвѣщаетъ, кого хочетъ, и Которое въ таинствѣ Крещенія именуется вмѣстѣ съ Отцемъ[4]).

Аѳанасій старается и косвеннымъ путемъ опровергнуть аріанъ, обращая противъ нихъ же самихъ упрекъ въ томъ, что послѣдователи Никейскаго исповѣданія принимаютъ два несозданныя существа. Именно, они говорили, что есть только одна несотворенная Премудрость, Которая существуетъ съ Богомъ. Самъ Богъ, по ихъ словамъ, не можетъ быть этою Премудростью, такъ какъ Она существуетъ одновременно вмѣстѣ съ Богомъ. «Соприсущее—не себѣ, но кому-либо другому соприсутствуетъ. Слѣдовательно, должны были бы они говорить: Богъ можетъ имѣть премудрость, которая сопряжена съ Нимъ и восполняетъ собою Его сущность, будучи сама несозданна; и ее-то еретики выставля-

[1]) Прот. ар. II. стр. 314; сравн. о воплощ. 83; посл. къ еп. Египт. и Лив. 423 стр. [2]) Посл. къ еп. Егип. и Лив. 422 стр. [3]) Противъ аріан. II, стр. 314—315 [4]) Прот. ар II, стр 317.

ютъ Зиждительницею міра[1]). А такъ какъ они сами исповѣдуютъ и написали, что есть Премудрость, несозданно соприсущая Отцу, то они легко могутъ допустить и то, что эта Премудрость есть Сынъ, Который, и по ихъ словамъ, вѣчно соприсущъ Отцу, и тѣмъ избѣгнуть противорѣчій, въ которыя они впадаютъ[2]), признавая иногда одного Отца несозданнымъ, иногда же и Премудрость Его именуя несозданною, несозданно соприсущею Богу».

Признавая Слово Божіе въ Богѣ являющимся въ откровеніи, Аѳанасій считалъ себя въ правѣ говорить, что, по ученію аріанъ, никогда не возможно было бы и твореніе, развѣ только они допустятъ, что являющееся въ откровеніи Слово сотворило Само Себя. Только на основаніи этого тождества имѣютъ особенное значеніе и его постоянные упреки аріанамъ въ томъ, что, по ихъ ученію, Богъ былъ нѣкогда безъ Слова и безъ Премудрости, что былъ нѣкогда свѣтъ безъ луча, былъ источникъ безводный и сухій[3]), они представляютъ Бога источникомъ, лишеннымъ жизни, солнцемъ безъ сіянія[4]). Но на это доказательство и самъ Аѳанасій смотритъ какъ на второстепенное, и совершенно справедливо[5]). Ибо

[1]) Прот. ар. II, стр. 313. [2]) Прот. ар. II стр. 315—316. [3]) Прот ар. 1,179 и т. д. [4]) Объ опред. Ник. соб. 328, 333. Слово прот. ар. 1 186—187; IV, 482 и т. д. [5]) Срав. Бауръ. I, 425 стр. и д.—Необходимо замѣтить. что св. Аѳанасій при такой ардументаціи не отождествляетъ вполнѣ Сына Божія съ идеею міра или съ совокупностію идей конечнаго. Это было бы не шагомъ впередъ, а отступленіемъ назадъ отъ воззрѣнія Платона или Филоновскаго платонизма Слѣдовательно, несправедливо, если Бауръ (Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit Tübengen 1841, 1,417) думаетъ находить здѣсь первые зародыши спекулятивнаго воззрѣнія на Сына,—воззрѣнія, по которому «абсолютное бытіе въ Сынѣ, опредѣляя себя къ безконечному знанію. становится идеальнымъ бытіемъ. абсолютною идеею или абсолютною совокупностью идей». Первые зародыши для такого спекулятивнаго воззрѣнія даны. напротивъ, гораздо ранѣе, и св. Аѳанасій ушелъ гораздо далѣе ихъ. У него Сынъ есть субстанці-

его упрекъ аріанамъ въ томъ, что они признаютъ два несозданныя существа, если говорятъ, что Божественная Премудрость существуетъ вмѣстѣ съ Богомъ, съ полнымъ правомъ можетъ быть отнесенъ и ко всѣмъ другимъ свойствамъ Бога, такъ что всѣ ихъ можно считать составными частями и дополненіями существа Божія.

Главное и основное различіе ученія св. Аѳанасія отъ ученія аріанъ во взглядѣ на Божественное Слово заключается въ значеніи слова «Логосъ», въ томъ смыслѣ, который нужно соединять съ этимъ словомъ. «Логосъ» имѣетъ философское, ветхозавѣтное и новозавѣтное содержаніе[1]). Чтобы надлежащимъ образомъ понимать все тогдашнее богословіе, въ высшей степени важно имѣть это въ виду. Вотъ почему мы и должны обратить на этотъ предметъ особенное вниманіе.

Въ философіи слово «Логосъ» означаетъ вообще открывающійся во вселенной разумъ, а онъ открывается въ міровомъ порядкѣ, цѣлесообразности и т. д., будетъ ли это просто дѣятельный разумъ, какъ у Гераклита, или дѣйствующій цѣлесообразно, какъ у стоиковъ, или наконецъ — дѣйствующій цѣлесообразно въ подчиненіи высшему Существу, какъ у Филона и неоплатониковъ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ также говорится о Божественномъ Словѣ. Въ равномъ значеніи употребляются здѣсь и другія именованія, какъ-то: Премудрость, Сила и т. д., характеризующія собою отношеніе Бога къ міру. Въ Новомъ Завѣтѣ, какъ извѣстно, ученіе о Божественномъ Словѣ подробно изложилъ св. Іоаннъ въ прологѣ къ своему Евангелію, имѣя при этомъ въ виду отчасти іудейское преданіе, отчасти новоіудейскую фи-

альный и имѣющій бытіе въ Себѣ равнообразъ Отца, въ которомъ Послѣдній познаетъ и созерцаетъ Самого Себя; идеи же конечнаго являются не моментами Его существа, а отобразами и слабыми отпечатками Его совершенствъ. Шване. Dogmengeschihte der patristischen ceit, стр. 134, примѣч 1-е.

[1]) Ацбергеръ стр. 75.

лонову философію. Въ отличіе отъ той и другой онъ показалъ, что Логосъ, истинное Божественное Слово, есть Сынъ Божій, воплотившійся для нашего спасенія, единосущный съ Отцемъ, но и отличный отъ Него, какъ особое Лице.

У Аѳанасія всѣ эти понятія соединены такимъ образомъ, что воплотившійся Сынъ Божій является и философскимъ Логосомъ, и ветхозавѣтнымъ Словомъ, Мудростью и т. п. Первое значеніе мы должны имѣть въ виду, когда, напримѣръ, Аѳанасій учитъ, что Христосъ, Сынъ Божій, есть Богъ не по причастію (по благодати), а по природѣ. Въ греческой философіи, именно у Платона, происхожденіе и существованіе отдѣльныхъ вещей обусловливается ихъ участіемъ въ идеѣ, какъ ихъ вѣчной сущности.

Стоя на своей философской точкѣ зрѣнія, аріане утверждаютъ, что историческое Слово, какъ Творецъ и Спаситель, только участвуетъ во внутреннемъ Словѣ и Премудрости Божіей, почему только и стало Богомъ по причастію, другими словами: Христосъ не есть Богъ, а Его тварь. Въ противоположность этому Аѳанасій учитъ, что въ Лицѣ Христа явилась сама идея, т. е. Онъ есть истинный Богъ, Онъ не есть причастникъ (тварь), а наоборотъ—чрезъ причастіе Его Самого обусловливается бытіе тварей, т. е. Онъ Богъ—Творецъ. Ибо «если бы Онъ былъ Богомъ по причастію, то Онъ могъ бы быть причастникомъ только Духа, такъ какъ и всѣ прочія существа причастны Ему. Но Самъ Духъ *пріемлетъ паче отъ Сына*, какъ сказалъ Сынъ (Іоан. XVI, 14); и неразумно утверждать, будто бы Сынъ освящается Духомъ. Слѣдовательно, Сынъ—причастникъ Отца, ибо въ противномъ случаѣ Онъ былъ бы не Сыномъ Отца, а Сыномъ того, Кого ставъ причастникомъ, именованъ Онъ и Сыномъ и Богомъ. Явно, что Сынъ причащается не чего-либо совнѣ, а Отчей сущности. И сущность Отца нужно представлять и сущностію Сына, а иначе опять отыскивается нѣчто посредствующее между Отцемъ и сущностью Сына[1]).

[1]) Пр. ар. сл. 1, ч. II, стр. 181; сравн. объ опред. ч. I, стр. 347.

Какъ мы видимъ отсюда, Христосъ или Сынъ Божій является для Аѳанасія *принципомъ и основою возможности всякаго откровенія Бога во внѣшнемъ мірѣ.* Въ этомъ случаѣ Аѳанасій говоритъ далѣе: «если Богъ не рождаетъ, то Онъ и не дѣлаетъ»[1]), т. е. если Богъ не рождаетъ, то Онъ не можетъ даже и творить. Или «какимъ образомъ вы (аріане) называете Бога Творцомъ, если все созидаемое приводится въ бытіе чрезъ Слово и Премудрость, а Богъ, по вашему мнѣнію, не имѣетъ никого, чрезъ Кого и Кѣмъ Онъ творилъ все[2])? Внѣшнее откровеніе, по мнѣнію Аѳанасія, возможно только въ томъ случаѣ, если Богъ сначала открылся въ Своемъ Равнообразѣ и такимъ образомъ имѣетъ жизнь въ Себѣ. Тогда только и будетъ возможно отраженіе Божественной мудрости въ конечномъ мірѣ[3]). Тѣмъ большее значеніе имѣютъ съ этой точки зрѣнія приведенныя уже и часто повторяющіяся у св. Аѳанасія изреченія, что аріане представляютъ Бога какъ бы изсохшимъ источникомъ, какъ бы огнемъ безъ свѣта, существомъ безъ жизни. Ибо въ этихъ словахъ выражается еще и та мысль, что безъ такого внутренняго Божественнаго самооткровенія не только Божественное Существо является мертвымъ и безжизненнымъ, но становится непонятнымъ и всякое внѣшнее откровеніе Бога,—что аріанское воззрѣніе ведетъ къ пантеистическому представленію, по которому всякая міровая жизнь сливается съ Божественною и міръ признается вѣчнымъ равнообразомъ Божества.

Если Христосъ есть истинный Богъ по самому существу Своему, то, значитъ, Онъ есть παρουσία τῆς ἰδέας. Слово παρουσία у греческихъ философовъ означаетъ присутствіе формы или идеальнаго принципа въ исторіи.[4]) Благодаря ему, возможность переходитъ въ дѣйствительность, а предметъ достигаетъ своей цѣли. Въ языкѣ отцевъ Церкви это слово упо-

[1]) Прот. ар. сл. IV, стр 484. [2]) Прот. ар. II, стр. 257. [3]) Прот. ар. I, стр. 178. [4]) Апбергеръ и цитован. у него сочин. стр. 77.

требляется преимущественно для обозначенія откровенія или обнаруженія Божественнаго Слова въ видимомъ мірѣ. Аѳанасій употребляетъ слово «παρουσία» для обозначенія откровенія Слова Божія при твореніи[1]), воплощеніи[2]) и второмъ пришествіи[3]).

Въ доселѣ цитованныхъ мѣстахъ историческій Христосъ является въ связи съ философскими понятіями. Но Тотъ же Христосъ является у Аѳанасія и ветхозавѣтнымъ Словомъ, Премудростью и т. д. Премудрость, о Которой говорится въ ветхозавѣтныхъ Писаніяхъ[4]), есть Слово, чрезъ Которое все произошло, а это Слово есть Христосъ[5]). «Все, что творитъ Отецъ, Онъ творитъ Своею собственною Силою, Которая есть Сынъ[6]). Сынъ сталъ правдою за насъ предъ Отцемъ Своимъ, и этою правдою мы превознесены[7]); все, что говоритъ и дѣлаетъ Отецъ, говоритъ и дѣлаетъ чрезъ Свое Слово[8]), а Оно есть Отчій Сынъ[9]). Чрезъ Него Отецъ производитъ и зиждетъ все, что въ Себѣ опредѣляетъ сотворить[10]). Онъ Самъ есть живой Отчій совѣтъ и Отчая воля[11]). Однимъ словомъ, Онъ есть собственно Отчая Сила и Премудрость и Слово, Свѣтъ, Истина, Правда, Добродѣтель, Отпечатлѣніе, Сіяніе, неизмѣняемый Отчій Образъ[12]).

Какъ греческое понятіе Логоса, и ветхозавѣтное понятіе Премудрости, Слова и т. д. объясняютъ представленіе объ историческомъ Христѣ, такъ наоборотъ и сами они получаютъ

[1]) Напр. о воплощеніи 4: τῆ τοῦ Λόγου παρουσία εἰς τὸ εἶναι ἐκληθήσαν ὁι ἄνθρωποι. [2]) Въ этомъ значеніи оно употребляется въ безчисленномъ количествѣ, чередуясь съ словами—ἐπιφάνεια, ἐπιδημία, φανέρωσις, при аттрибутахъ—ἀνθρωπίνη, ἔνσαρκος, ἐνσώματος, σωματικὴ, θεία, παρουσία. [3]) Прот. ар. III,45: οἰδεν ὁ Λόγος τὴν ἡμέραν τῆς ἑαυτοῦ παρουσίας. [4]) Вар. III,12. Притч. VI,12; Псал. CIII,24 и т. д. [5]) Пр. ар. I, стр. 187. [6]) О вопл. пр. ар. стр. 297; срав. пр. ар. I, 174. [7]) Пр ар. I, 219. [8]) Пр. ар. III. 391, 400—401. [9]) Пр. ар. III, 456. [10]) Пр. ар. III, 466. [11]) 470-471. [12]) Прот. язычн. стр. 77, гл. 46: ἀληθινὸς Υἱος... αὐτοσοφία, αὐτολόγος. αὐτοδύναμις ἰδία τοῦ Πατρος ἐστιν, αὐτοφῶς и т. д.

надлежащій смыслъ только въ связи съ представленіемъ о Христѣ. Только въ томъ случаѣ, если существо, называемое Логосомъ, Премудростью, Словомъ, есть одно и то же Лице, что и историческій Христосъ, для насъ становится мыслимымъ *независимое отъ міра и личное бытіе Его.* Въ этомъ случаѣ Аѳанасій говоритъ: «Само Слово неподвижно пребываетъ у Отца, приводя Своимъ снисхожденіемъ во вселенную все въ движеніе, чтобы каждая вещь благоугодна была Отцу Его»[1]). «Слово хотя пребываетъ во вселенной, однако по Своему существу—внѣ всего; такъ и чрезъ вочеловѣченіе Оно не было объято Своимъ тѣломъ, но исполняло и обнимало Собою все, какъ и прежде[2]), т. е. Слово существуетъ совершенно независимо отъ міра. Ему приписывается и своя особая Личность, и исключается всякая мысль о томъ, что Онъ есть только особая сторона откровенія Отца. Такъ говорится: «Слову свойственно совершать дѣла Отчія»[3]); «Слово и Премудрость возвѣщаетъ волю Отца»[4]). Такой же смыслъ имѣютъ, собственно говоря, и тѣ выраженія, гдѣ, напр., Отцу приписывается воля, отличная, отдѣльная отъ воли Сына[5]), или говорится, что Отецъ Самъ въ Себѣ совершенно доволенъ и однако Божественное Слово, Божія Премудрость, будучи Отчимъ сіяніемъ, всегда есть со Отцемъ. И это не потому, чтобы недостаточно было одного Отца. Гдѣ Отецъ, тамъ и Сынъ, какъ гдѣ свѣтъ, тамъ и сіяніе. Гдѣ именуется Отецъ, тамъ безъ сомнѣнія пребываетъ Сынъ. При явленіи солнца, можно сказать, мы различаемъ свѣтъ и сіяніе, потому что свѣтъ одинъ и не можетъ быть раздѣляемъ, такъ и въ крещеніи именуется Отецъ, потому необходимо именоваться вмѣстѣ и Сыну»[6]).

---

[1]) Прот. язычн. 70. [2]) О воплощ., стр. 103. [3]) Прот. ар. II, 207. [4]) Пр. ар. II, 303. [5]) Прот. ар. III, 174—175. Слово простр. о вѣрѣ гл. 39: ἕτερον ἔχει θέλημα ὁ Πάτηρ καὶ ἕτερον ὁ Υἱός. [6]) Пр. ар. II, 318.

Какимъ образомъ, теперь, это отождествленіе Божественнаго Слова съ историческимъ Христомъ служитъ опроверженіемъ основныхъ аріанскихъ воззрѣній на отношеніе Бога къ міру, Безконечнаго къ конечному, Творца къ твари? Аріане, какъ извѣстно, признавали въ Богѣ существованіе Слова и Премудрости; но на ряду съ этимъ Словомъ (какъ свойствомъ Божіимъ) признавали другое Слово, Которое явилось Творцемъ и Искупителемъ міра, и соединяли съ этимъ греческую философскую идею о Логосѣ. Въ этомъ ученіи о двоякомъ Словѣ Божіемъ заключается послѣдній корень и послѣднее убѣжлще аріанскаго основоположенія. Оно же неизбѣжно подрываетъ и ученіе о Троицѣ.

Аѳанасій выходитъ изъ того воззрѣнія, что творческое и воплотившееся Слово должно быть истиннымъ Богомъ и что Оно есть не что иное, какъ Слово, необходимо существующее въ Самомъ Богѣ. Такимъ воззрѣніемъ аріанскій деизмъ[1]) поражается въ самомъ основаніи. Поэтому, конечно, Аѳанасію слѣдовало прежде всего, главнымъ образомъ, доказать тождество внутренняго и воплотившагося Божественнаго Слова. Но въ эту область Аѳанасій не могъ перенесть своей полемики; такъ какъ онъ всѣми силами долженъ былъ защищать подвергавшійся опасности самый догматъ Троичности. Онъ опровергалъ аріанскія деистическія воззрѣнія только косвеннымъ путемъ, всѣми силами стараясь предотвратить ихъ пагубныя слѣдствія для ученія о Троицѣ. Для этой цѣли Аѳанасій и воспользовался всѣми средствами философіи и Откровенія. Не вдаваясь въ разсужденіе о томъ, соединимы ли и въ какой мѣрѣ—умозрѣніе и Откровеніе, онъ соединяетъ ихъ a priori; поясняетъ ученіе положительнаго Откровенія, выводитъ умозрѣнія, а эти послѣднія дополняетъ первымъ, на основаніи его повѣряя и контролируя ихъ.

[1]) Аріанскія воззрѣнія на Бога и на міръ носятъ въ своемъ основаніи ясный характеръ деизма, отдѣляющаго жизнь Божественную отъ жизни міровой и не допускающаго между ними никакого соотношенія.

Такой полемическій методъ св. Аѳанасія нельзя не назвать совершенно справедливымъ и законнымъ. Въ его полемикѣ можно указать только одинъ главный недостатокъ. Философское понятіе о Логосѣ, откровенное понятіе о Сынѣ, какъ Второмъ Лицѣ Св. Троицы, и Христѣ, какъ воплотившемся Сынѣ Божіемъ, хотя относятся къ Одному и Тому же Лицу, но не совершенно тождественны, такъ какъ обозначаютъ собою различные моменты бытія и дѣятельности этого Лица. Поэтому выраженія: Логосъ, Слово, Христосъ и друг. нельзя употреблять безразлично, одно вмѣсто другаго, какъ это мы видимъ у Аѳанасія. Отъ этого происходятъ у него иногда и неточности, которыя дѣлаютъ его полемику противъ аріанъ не всегда удачною.

Всѣ стороны ученія св. Аѳанасія о Божественномъ Словѣ выражаются и, такъ сказать, воплощаются въ одномъ словѣ «ὁμοούσιος» (единосущный), которое принято было въ Никейскій символъ. Это слово и сдѣлалось символомъ всѣхъ приверженцевъ Аѳанасія и символомъ православія,—и Аѳанасій страдалъ и ратовалъ за это слово въ теченіе всей своей жизни. Мы прослѣдимъ исторію этого выраженія и полемику изъ-за него у св. Аѳанасія нѣсколько подробнѣе.—

Слово «ὁμοούσιος» внесено было въ Никейскій символъ для обозначенія отношенія Сына къ Отцу. А почему св. отцы собора избрали именно это слово, Аѳанасій разсказываетъ объ этомъ слѣдующее: «Соборъ хотѣлъ вмѣсто нечестивыхъ аріанскихъ выраженій: «Сынъ произошелъ изъ не сущаго» и т. д прямо поставить общепринятыя и сообразныя съ Писаніемъ выраженія: «Сынъ происходитъ отъ Бога и есть Слово и Премудрость, Онъ вовсе не тварь, не произведеніе, но собственное рожденіе отъ Отца, какъ сіяніе отъ свѣта». Противъ этого аріане возражали, что выраженіе «*отъ Бога*» есть общее и намъ и Божіему Слову, по написанному: *Единъ Богъ, изъ Него же вся* (1 Кор. VIII, 16). Нужно было поэтому обозначить особенный, свойственный только Сыну, способъ про-

исхожденія отъ Бога,—и отцы написали, что Сынъ *отъ Божіей сущности*, дабы всякій вѣровалъ, что все прочее есть тварь, одно же Слово—отъ Отца». Такимъ образомъ, во избѣжаніе двусмысленности выраженія «отъ Бога», принадлежащаго и Сыну и тварямъ, святый соборъ выразилъ яснѣе, что Слово—*отъ сущности Отчей*; ибо сіе не свойственно ничему сотворенному. Отцы собора должны были не только отличать Сына отъ твари, но и выразить Его полное равенство съ Отцемъ. Для этого они хотѣли написать, что Слово есть истинная сила и образъ Отца, что Оно—подобно Отцу во всемъ, неотлично отъ Него, непреложно, всегда нераздѣльно и въ Немъ пребываетъ. Но и теперь Евсевіевы сообщники, принимая эти выраженія, находили ихъ общими и намъ и Сыну, прикрывая себя мѣстами Писанія, въ которыхъ подобныя выраженія употребляются и относительно тварей. Поэтому, епископы, усмотрѣвъ ихъ лицемѣріе и желая выяснить смыслъ этихъ выраженій въ приложеніи къ Сыну, вынуждены были сказать, на основаніи смысла Писанія, что «Сынъ *единосущенъ* Отцу»[1]). А чтобы узнать, какимъ образомъ вообще Отцы могли прійти къ этому слову, мы должны показать значеніе его въ обыкновенномъ языкѣ и древнѣйшее приложеніе его къ Троицѣ.

Значеніе этого слова Аѳанасій объясняетъ намъ слѣдующимъ образомъ: «Слово—не инородно; иначе къ сущности Отца примѣшается чуждое и неподобное. Оно—не по внѣшности только подобно; иначе въ иномъ, или въ цѣломъ окажется иносущнымъ, какъ блестящая мѣдь и золото, серебро и олово. Ибо эти послѣднія чужды другъ друга, разнородны, и раздѣлены между собою естествомъ и силою; мѣдь не состоитъ въ свойствѣ съ золотомъ, вяхирь (лѣсной голубь) не родился отъ домашняго голубя. Хотя почитаются они подобными; однако же, иносущны между собою. Посему, если и

[1]) Объ опред. ч. I, стр. 338—341. О мнѣніи Діонисія, стр. 382. О собор. ч. III, стр. 168, 180 и дал.

Сынъ—въ такомъ же отношеніи къ Отцу, то будетъ, какъ и мы, тварію, а не единосущнымъ и т. д.»[1]). Слово «подобный» употребляютъ не въ отношеніи къ сущностямъ, но къ условіямъ и качествамъ. Въ отношеніи сущностей говорятъ не о сходствѣ, а о тождествѣ. Человѣкъ называется подобнымъ другому человѣку не по существу, а по внѣшнему виду и чертамъ лица, по существу они единоестественны одинъ другому. И еще, не говорится: человѣкъ не подобенъ псу, но иноестественъ съ нимъ. Слѣдовательно, единоестественное и единосущно, а иноестественное и иносущно[2]). Если бы Сынъ имѣлъ подобіе и сродство съ тварями, то Онъ былъ бы и единосущенъ съ ними, какъ и дѣти единосущны съ своимъ отцемъ[3]).

Такое значеніе слово «ὁμοούσιος» имѣло въ разговорномъ языкѣ. Но еще задолго до Никейскаго собора оно прилагалось и къ Троицѣ. При своей защитѣ этого слова Аѳанасій ссылается на Діонисія Александрійскаго, Діонисія Римскаго, Ѳеогноста и Оригена[4]), хотя изъ двухъ послѣднихъ онъ не приводитъ ни одного мѣста, гдѣ бы прямо употреблялось это слово, а приводитъ только мѣста, содержащія смыслъ его. Впрочемъ, Оригенъ употреблялъ уже и слово ὁμοούσιος, и именно въ позднѣйшемъ церковномъ значеніи его, когда говорилъ: «Отецъ по природѣ рождаетъ, почему Сынъ и рожденъ единосущнымъ... Рожденіе есть актъ внутренній, Сынъ рожденъ изъ существа Отца»[5]). Употребляя это выраженіе, отцы Никейскаго собора прежде всего выражали мысль о единосущіи Сына съ Отцемъ[6]). А что въ немъ заключается мысль не объ одномъ только родовомъ, но и числовомъ единосущіи Сына,—это вытекаетъ изъ идеи единства Божія, а также и изъ того, что су-

[1]) Объ опред. Ник соб. ч. I, стр. 345—346. [2]) О собор. ч. III, стр. 184. [3]) Къ Серап. послан. II, ч. III, стр. 60—61. [4]) Объ опред. ч. I, стр. 348—354 [5]) Scholia in Mth. c. XXVI II, num. 18. [6]) Объ опред. ч, I. стр. 341.

щество Божіе недѣлимо; слѣдовательно, или можно владѣть всѣмъ имъ, или вовсе не владѣть. Эту мысль о недѣлимости Божескаго существа, какъ замѣчено уже выше, Аѳанасій повторяетъ[1]) неоднократно, а отсюда слѣдуетъ, что единосущіе въ Богѣ есть нѣчто иное, чѣмъ у людей, такъ что именно Отецъ и Сынъ существуютъ Одинъ въ Другомъ.

Кромѣ этого, въ словѣ ὁμοούσιος заключалась и мысль о различіи Отца и Сына, такъ какъ оно заключаетъ въ себѣ мысль о совмѣстномъ бытіи двухъ лицъ. Именно, если Отецъ и Сынъ одного и того же существа, и все таки равносущны другъ другу, то Они должны быть отличны другъ отъ друга; ибо въ противномъ случаѣ они были бы не единосущными, а совершенно однимъ и тѣмъ же[2]). Поэтому въ спорѣ съ аполлинаристами Аѳанасій высказалъ слѣдующее положеніе[3]). «Единосущное, какъ имѣетъ тождество естества», такъ показываетъ въ себѣ и собственное совершенство, т. е. и мысль о единосущіи и личномъ бытіи для себя. «Это слово, говоритъ Василій Великій[4]), отрицаетъ тождество ὑποστασεй и заключаетъ въ себѣ личное различіе. Ибо никогда ничто не бываетъ единосущно само съ собою, но одно съ другимъ». Такимъ образомъ этимъ словомъ исключался какъ аріанизмъ, такъ и савелліанизмъ[5]).

Такимъ важнымъ значеніемъ слова ὁμοούσιος и объясняется тотъ фактъ, что противъ него вооружились всѣ аріане. Свои воззрѣнія они изложили отчасти въ символахъ вѣры, отчасти въ научныхъ произведеніяхъ.

Обращаясь къ содержанію различныхъ символовъ вѣры, мы видимъ прежде всего, что четыре антіохійскія фор-

[1]) Тамъ-же 324—325, 344—345; прот. ар. II, 306 IV, 489. [2]) Сынъ былъ бы не ὁμοούσιος а μονοούσιος; ср. изложен.вѣр. ч. I, 163. [3]) Противъ Аполлинар. 1, 9. [4]) Пис. 300. [5]) Фойгтъ (с. 46) думаетъ, что, разбирая это слово этимологически, въ немъ нельзя найти мысли о рожденіи изъ существа Отца. Но во всякомъ случаѣ эту мысль оно имѣло по словоупотребленію.

мулы избѣгаютъ слова ὁμοούσιος, но на первый взглядъ не кажутся еретическими[1]). А самый главный пунктъ спора, именно—рожденіе Сына *есть ли нѣчто необходимое для самого существа Божія* или нѣчто внѣшнее и случайное, остается не затронутымъ. Правда, Сынъ является высшимъ всѣхъ тварей. Но предполагается ли самою идеею Бога, что Онъ имѣетъ Сына, и о томъ, что Богъ необходимо долженъ существовать въ нѣсколькихъ лицахъ, нѣтъ ни одного слова. Поэтому-то эти символы и неудовлетворительны и не имѣютъ никакого смысла послѣ того, какъ разъ были подняты вышеуказанные вопросы.

Пространная формула[2]) говоритъ съ такою же неопредѣленностью. Положительная часть этой формулы заключается еще въ болѣе ранней по своему происхожденію формулѣ Филиппопольской.

Что касается такъ называемыхъ сирмійскихъ формулъ, то первая изъ нихъ[3]) есть повтореніе четвертой антіохійской съ присоединеніемъ двадцати семи анаѳематизмовъ, направленныхъ главнымъ образомъ противъ Фотина сирмійскаго. Вторая сирмійская формула[4]) значительно приближается къ строгому аріанству. Она не одобряетъ не только слова ὁμοούσιος но и ὁμοιούσιος, и учитъ, что Сынъ ниже Отца по чести, достоинству, славѣ, величію, и выводитъ это изъ одного уже названія «Сынъ», который неравенъ Отцу, а ниже Его. Третья сирмійская формула служитъ, вѣроятно, только передѣлкою древнѣйшаго вѣроопредѣленія, именно—четвертаго антіохійскаго, отъ 341 года[5]). Четвертая сирмійская формула[6]) опять склоняется въ пользу строгихъ аріанъ. Она, сообразно съ Писаніями, называетъ Сына только подобнымъ Отцу, а не единосущнымъ. Далѣе, она

[1]) Онѣ находятся у Аѳанасія, посл. о собор. ч. III, стр. 132-152. [2]) Тамъ-же, стр. 139—144. [3]) О собор. 144—148. [4]) О собор. 148—149. [5]) Гефеле I,885 [6]) О соб. 112—114. Гефеле, I, 699.

называетъ Его подобнымъ по всему. Это «по всему» Урзакій и Валентъ сначала было отбросили, а потомъ принуждены императоромъ прибавить. Василій Анкирскій объяснялъ это выраженіе въ томъ смыслѣ, что оно относится не къ одной волѣ, а ко всему бытію. Явившаяся годомъ раньше формула анкирская[1]) предаетъ анаѳемѣ тѣхъ, которые говорятъ, что Сынъ не подобенъ Отцу, чѣмъ въ первый разъ обнаружилось раздѣленіе между самыми аріанами—на полуаріанъ и строгихъ аріанъ или аноміевъ[2]). Но она проклинаетъ и тѣхъ, которые учатъ о единосущіи и тождесущіи въ смыслѣ савелліанскаго сліянія[3]), с одинаково, и строгихъ приверженцевъ Никейскаго вѣроисповѣданія. Формула никская есть только повтореніе четвертой сирмійской съ выпускомъ слова «по всему» и съ анаѳематствованіемъ не только слова οὐσία, но и ὑπόστασις [4]). Подобнымъ же образомъ и фор-

[1]) Гефеле I, 679. [2]) Аноміи отрицали всякое подобіе Сына Божія съ Богомъ Отцемъ, оставаясь вполнѣ вѣрными дуализму, лежащему въ основѣ аріанскихъ системъ Нерожденное и рожденное отличаются, по ихъ представленію, не только по природѣ, силѣ, волѣ, но и по вѣдѣнію. Абсолютное вѣдѣніе принадлежитъ только Богу Отцу, затѣмъ оно постепенно ослабляется согласно уменьшенію достоинствъ сущностей и ихъ дѣйствій. Но, признавая абсолютную непостижимость Божественнаго существа самого въ себѣ, аномеи въ то же время признавали Его познаваемость для человѣка въ смыслѣ соотвѣтствія именъ объективному содержанію сущности. Ревностный аноміянинъ Евномій различалъ имена, соотвѣтствующія качествамъ и сущностямъ. Онъ смотрѣлъ на вещи съ точки зрѣнія человѣческаго знанія ихъ сущностей въ отношеніи другъ къ другу, а не въ отношеніи къ себѣ Такимъ образомъ аноміи и Арій учили въ сущности одинаково объ абсолютной непостижимости Божественнаго существа, различіе между ними было только формальное, а въ ученіи о Богѣ Отцѣ они не отличались между собою. В. Самуиловъ, цитован. сочиненіе, стр. 4—6 приложеній. [3]) Слова ταυτοούσιος—тождественный не встрѣчаемъ у Аѳанасія, а у Епифанія. Петавій de Trinit. I, IV, 5, 17. [4]) О собор. 150.

мула собора селевкійскаго только въ общихъ и неопредѣленныхъ выраженіяхъ допускаетъ подобіе Сына Отцу и отрицаетъ какъ единосущіе, такъ и подобосущіе. Приверженцы ея назывались по имени ея составителя акакіанами и были противниками крайнихъ аріанъ—аноміевъ[1]). Акакіане—болѣе умѣренные анаѳематствовали слово «неподобенъ», которое аноміи ставили на первый планъ, и пытались примирить аріанизмъ и православіе—но неудачно[2]). Формула константинопольская тождественна съ никскою. Годъ спустя послѣ появленія этой формулы, аріане и акакіане оставили ее и опять признали совершенное неподобіе[3]).

Эти различныя формулы показываютъ намъ и различныя фазы аріанскаго спора. Разсматривая ходъ развитія его, мы видимъ, что слово «ὁμοούσιος» сначала обходилось молчаніемъ. Позднѣе оно прямо анаѳематствовалось, но аріане здѣсь раздѣлились на партіи, при чемъ одни вмѣсто него поставили выраженіе «подобосущенъ» или «подобенъ во всемъ», другіе утверждали совершенное подобіе, а третьи старались занять средину между тѣми и другими, и утверждали только вообще, что Сынъ подобенъ, а неподобосущенъ. Такое отношеніе къ слову «единосущный» (ὁμοούσιος) аріане основывали на неправильномъ понятіи его значенія, видя въ немъ гностическое дѣленіе Божества и савелліанское сліяніе Лицъ Св. Троицы; опирались они и на то, что нѣтъ такого выраженія нигдѣ въ св. Писаніи и, наконецъ, что это слово было отвергнуто ранѣе соборомъ антіохійскимъ.

Въ виду этого Аѳанасію необходимо было выяснить и защитить значеніе слова «сущность (οὐσία), а потомъ—слова «единосущный» (ὁμοούσιος). Относительно употребленія слова „сущность“ онъ говоритъ[4]): «Если Богъ есть су-

[1]) См. посл о соборахъ, ч. III, стр. 153.— [2]) О собор. 180. [3]) О собор. 153. [4]) Объ опредѣлен. Ник. соб. стр. 343—344, гл. 22: Εἰ ἁπλοῦν τί ἐστιν ὁ Θεός. ὥσπερ οὖν καί ἔστι, δῆλον ὅτε λέγοντες τὸν Θεὸν καὶ ὀνομάζοντες τὸν Πατέρα, οὐδέν τι ὡς περὶ Αὐτὸν ὀνομάζομεν, ἀλλ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν Αὐτοῦ σημαίνομεν.

щество простое, каковъ Онъ и на самомъ дѣлѣ, то, очевидно, что словомъ «Богъ» и именемъ «Отецъ» мы обозначаемъ не что-нибудь такое, что около Него (τί ὡς περὶ Αὐτὸν), т. е. не что-нибудь внѣшнее для Него, но самую Его сущность — «οὐσία». Ибо, хотя и не возможно постигнуть, что такое «сущность» *Божія*, но словомъ «*Богъ*» мы хотимъ обозначить не иное что, какъ самую непостижимую Его сущность и то̀, что̀ есть Тотъ, о Комъ говорится. Отцы считали совершенно безразличнымъ—сказать-ли, что Слово происходитъ *отъ Бога*, или *отъ сущности Божіей*». Итакъ, если Слово отъ Бога не какъ истинный по естеству Сынъ отъ Отца, но какъ тварь вслѣдствіе созданія, и о Немъ, какъ и о всемъ говорится, что Оно—отъ Бога, то Слово—не отъ сущности Отчей, и самый Сынъ есть Сынъ не по сущности, но за добродѣтель, подобно намъ, именуемымъ сынами по благодати».

Подобнымъ же образомъ Аѳанасій говоритъ и въ другомъ мѣстѣ: «Если аріане словами «Отецъ» или «Богъ» выражаютъ не сущность и не Самого Сущаго, каковъ Онъ по сущности, а нѣчто иное, внѣшнее для Него, или еще *худшее*, то они должны были бы говорить, что Сынъ происходитъ отъ того, что̀ окрестъ Отца, или, что въ Немъ, а не Самого Отца, и тогда Богъ будетъ существомъ тѣлеснымъ, и они будутъ признавать Слово и Сына не за сущность, а только за имя. Самая вселенная не будетъ уже созданіемъ самосущаго Бога. А слова «Отецъ и Богъ, Вседержитель» обозначаютъ не иное что, какъ самую простую, блаженную и непостижимую сущность Сущаго. Поэтому, если сами аріане говорятъ, что Сынъ отъ Бога, то это значитъ то же, что Онъ отъ сущности Отчей. А твари произошли отъ Бога совсѣмъ не такъ, какъ Сынъ, потому что по природѣ не суть рожденія, но произведенія, какъ учитъ св. Писаніе. Чтобы выразить это различіе, и говорятъ, что тварь просто отъ Бога, а Сынъ отъ сущности Отца, Сынъ есть соб-

ственное рожденіе сущности, а тварь—созданіе Божія изволенія [1]). Строго говоря, здѣсь рѣчь идетъ, такимъ образомъ, о значеніи слова «οὐσία». Греческое словоупотребленіе и этимологія дозволяли ставить его вмѣсто слова: «самосущее», такъ что, слѣдовательно, οὐσία извѣстнаго предмета, есть то же, что̀ самъ существующій предметъ. Въ такомъ значеніи мы находимъ это слово у Аристотеля [2]). Аріане, повидимому, дѣлали различіе между «существомъ» извѣстнаго предмета и самымъ предметомъ въ его конкретномъ существованіи и отвергали приложеніе этого слова къ Богу именно потому, что Онъ, по ихъ представленію, есть существо безразличное и недѣлимое.

Противъ употребленія слова οὐσία аріане опять возражали, что оно взято не изъ св. Писанія [3]). Аѳанасій отвѣчаетъ на это, что и аріане продолжаютъ употреблять выраженія, которыхъ нѣтъ въ св. Писаніи [4]). Хотя такихъ выраженій, какъ его, и нѣтъ въ св. Писаніи, однакоже заключающаяся въ нихъ мысль взята изъ Писанія [5]). «Если кто употребляетъ и такія выраженія, которыхъ нѣтъ въ св. Писаніи, то это ничего не значитъ, пока держитъ онъ благочестивую мысль Писаній» [6]). «Смыслъ этихъ словъ, говорили далѣе аріане, не ясенъ.» Аѳанасій отвѣчаетъ. «Если бы въ словахъ ихъ была правда, то не слѣдовало бы имъ отвергать самыхъ словъ; а надлежало бы потребовать, чтобы ихъ научили. Вѣдь не отвергаютъ словъ въ божественныхъ Писаніяхъ,

[1]) О собор. ч. III, стр. 159. [2]) Metaphys. l. VII, c. 1: Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία. [3]) Это выраженіе относилось какъ къ словамъ ἐκ τῆς οὐσίας, такъ и къ слову ὁμοούσιος, потому что и тамъ и здѣсь къ Богу прилагается слово οὐσία. Въ посланіи объ опредѣлен. Ник. собора, на 341 стр. Аѳанасій имѣетъ въ виду и то и другое вмѣстѣ, а въ посланіи о собор. стр. 161, говоритъ только о первомъ выраженіи. [4]) О собор. стр. 160. [5]) О Ник. опред. ч. I, стр. 342. [6]) О собор. ч. III, стр. 163: Κἂν ἀγράφους τίς λαλῇ λέξεις, οὐδὲν διαφέρει ἕως εὐσεβῇ τὴν διάνοιαν ἔχει.

если ихъ не понимаютъ и не винятъ написавшихъ это»[1]).

Какъ ясно понималъ Аѳанасій сущность всего дѣла, видно уже изъ того, что въ отказѣ отъ употребленія слова οὐσία видѣлъ первый шагъ къ строгому аріанству. Если отвергающихъ слово οὐσία спросятъ, говоритъ онъ[2]), какимъ образомъ Отецъ и Сынъ—одно и какъ *видѣвшій Сына видѣлъ и Отца*, то они, конечно, скажутъ: «*по подобію*, если только не состоятъ въ совершенномъ согласіи съ своими единомышленниками аноміями. И если еще спросятъ у нихъ: какъ Сынъ подобенъ Отцу?—они смѣло скажутъ: «совершенною добродѣтелью и согласіемъ,—тѣмъ, что Онъ хочетъ одного и того же со Отцемъ, и не хочетъ, чего не хочетъ Отецъ». Но пусть они знаютъ, что уподобляющійся Богу добродѣтелію и хотѣніемъ имѣетъ произволеніе перемѣниться и т. д.

Это—акакіанское неопредѣленное подобіе Сына Отцу, противъ котораго прямо вооружается здѣсь св. Аѳанасій, и съ философской точки зрѣнія должно было представляться для него совершенно неудовлетворительнымъ. Вотъ почему онъ и говоритъ прямо противъ Акакія и Евдоксія. Если Сынъ подобенъ не по сущности, то Онъ вовсе не подобенъ, и не подобнаго нельзя называть подобнымъ[3]).

»Если, какъ указано выше, въ ученіи о Троицѣ нельзя обойтись безъ употребленія слова οὐσία, то само собою понятно, что можно употреблять и слово ὁμοούσιος. Аѳанасій и говоритъ: «Если говоримъ, что Слово отъ сущности Божіей, то уже не можетъ быть сомнѣнія и въ принятіи слова *единосущный*. Ибо Слово не инородно съ Отцемъ, Оно не по внѣшности только подобно Ему, а именно единосущно. А о дѣленіи или вообще чувственномъ представленіи Бога нельзя при этомъ и думать»[4]).»Но именно—то самое обстоятельство, что единосущія мы не можемъ представить безъ дѣле-

[1]) О собор. стр. 165. [2]) Посл. къ Африк. еписк. ч. III, стр. 323. [3]) О собор. ч. III. стр. 162. [2]) Объ опредѣл. ч. I. стр. 345—346.

нія Божества, и побуждало многихъ употреблять, вмѣсто слова ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος (подобосущный). Аѳанасій не хочетъ спорить съ такими, какъ съ врагами, а разсуждаетъ съ ними, какъ братъ съ братьями, которые мыслятъ такъ же, какъ и его приверженцы и расходятся съ ними только во взглядѣ на это слово. Принимая всѣ прочія опредѣленія о Сынѣ, они всецѣло приближаются къ ученію о единосущіи»[1]). А потомъ онъ продолжаетъ далѣе[2]): простое выраженіе «подобенъ по существу» еще не означаетъ непремѣнно, что Онъ отъ сущности, каковымъ словомъ, какъ они и сами сказали, всего лучше означается преискренность Сына въ отношеніи къ Отцу. Ибо и олово подобно серебру, и волкъ подобенъ псу, и златовидная мѣдь подобна истинному золоту, но олово не изъ серебра, и волкъ не считается сыномъ пса. Если же они говорятъ о Сынѣ, что Онъ и отъ сущности и подобосущенъ, то что иное хотятъ они сказать этимъ, какъ не то, что Онъ единосущенъ? Ибо тотъ, кто называетъ Его только подобосущнымъ, не даетъ еще разумѣть, что Онъ происходитъ отъ сущности, а тотъ, кто называетъ единосущнымъ, выражаетъ и то и другое понятіе—и подобосущія и бытія отъ сущности».—Если мы сравнимъ съ этимъ то, что Аѳанасій говоритъ въ другомъ мѣстѣ[3]),—именно, что слово «подобенъ», строго говоря, совершенно не приложимо къ сущности, то еще болѣе поймемъ, почему онъ отвергалъ слово «подобосущный». *Подобосущіе можетъ быть даровано только по благодати,* потому что подобіе есть качество, которое уже привходитъ къ сущности, какъ нѣчто внѣшнее. Это выраженіе можетъ имѣть мѣсто въ отношеніи къ тварямъ и произведеніямъ; если же приложить его къ Сыну, то Онъ будетъ Богомъ уже не по природѣ и не по существу Своему.

Такъ глубокомысленно св. Аѳанасій показываетъ здѣсь

[1]) Ч. III, о собор. стр. 166. [2]) Тамъ-же, стр. 166—167. [3]) Тамъ-же, 184.

полуаріанамъ, что сила логики влечетъ ихъ къ строгому аріанству, если они будутъ упорно сопротивляться принятію слова «*единосущный*». И дѣйствительно, съ высоко философской точки зрѣнія Аѳанасія, неопредѣленное ученіе о *подобосущіи* представляется очень туманнымъ.

Слово или *единосущно* съ Богомъ или отлично отъ Него по существу. Представленіе о подобосущіи въ высшей степени наивно, неудовлетворительно, туманно и темно; оно обязано своимъ происхожденіемъ только *недостатку проницательности* относительно сущности дѣла и смущенію предъ тѣми *противорѣчіями* и, непослѣдовательностью, какія, повидимому, скрываются въ словѣ «единосущный».

Такъ полуаріане думали, что ученіе о единосущіи ведетъ къ чувственному представленію о Богѣ и о дѣлимости Его существа. На это Аѳанасій отвѣчалъ обыкновенно, что о Богѣ нельзя мыслить почеловѣчески. Полуаріане утверждали, что «если называть Сына единосущнымъ Отцу, то необходимо предположить нѣкую первоначальную сущность и двѣ происшедшія отъ нея, которыя единосущны», и присовокупляли: «если Сынъ единосущенъ Отцу, то необходима сущность, которая была бы первоначально, и отъ которой бы Они родились; и тогда уже не будутъ Они Сыномъ и Отцомъ, а братьями». Въ отвѣтъ на это[1]) Аѳанасій показываетъ, что понятіе единосущія приложимо и къ двумъ существамъ, изъ которыхъ одно происходитъ отъ другого чрезъ рожденіе, и что, слѣдовательно, рожденное кѣмъ—либо единосущно родшему, и нѣтъ нужды искать трехъ сущностей, а нужно только изыскать, дѣйствительно ли одно отъ другого».

Исповѣдуя Отца и Сына, мы знаемъ единое и единственное Божество Отца, знаемъ, что Сынъ есть Слово и Премудрость, и вѣруя такъ, не именуемъ двухъ боговъ; единство же Сына съ Отцемъ представляемъ себѣ не въ

[1]) О собор. ч. III, стр. 181—184.

подобіи ученія, но въ сущности и самой истинѣ. Какъ солнце и сіяніе—двѣ вещи, но они нераздѣльны и имѣютъ одинъ свѣтъ; такъ нераздѣльно со Отцемъ естество Сына, и Божество у Сына—Отчее Божество. И потому, кто видѣлъ Сына, тотъ видитъ въ Немъ Отца. Почему же такого Сына не наименовать единосущнымъ?

Полуаріане не принимали слова «единосущный» главнымъ образомъ потому, что это слово отвергнуто было на антіохійскомъ соборѣ противъ Павла Самосатскаго [1]). Поэтому поводу Аѳанасій говоритъ, что нельзя думать, будто Антіохійскіе и Никейскіе отцы были различнаго мнѣнія; ибо всѣ они «Отцы» и всѣ они *почили о Христѣ* [2]). Нужно изслѣдовать ихъ мысли, и тогда видно будетъ, что оба собора вполнѣ согласны между собою.

Противники Павла Самосатскаго, продолжаетъ далѣе св. Аѳанасій, понимали Слово ὁμοούσιος тѣлесно, благодаря софистикѣ Павла Самосатскаго, который говоритъ: «если Христосъ сталъ Богомъ не изъ человѣка, то Онъ единосущенъ Отцу, а тогда необходимо быть тремъ сущностямъ, одной первоначальной, и двумъ отъ нея происшедшимъ (т. е. представлять Бога раздѣленнымъ на три части). Справедливо опасаясь такого лжеумствованія, отцы антіохійскаго собора и отвергли слово «единосущный». Совершенно иное имѣли въ виду отцы Никейскаго собора. Они должны были выяснить противъ послѣдователей Евсевія и Арія, что Божественное Слово не есть тварь, но рожденіе отъ сущности Отца, что сущность Отчая есть начало, корень и источникъ Сына, что Сынъ есть самое истинное подобіе Родшаго и не можетъ, какъ иноестественный, подобно намъ, быть отлучаемъ отъ Отца, но, какъ сущій отъ Отца, Сынъ неотдѣлимъ отъ Него, какъ и сіяніе отъ свѣта. А потому они имѣли право называть Сына Единосущнымъ Отцу [3]).

---

[1]) О собор. стр. 169. [2]) Тамъ же. [3]) Тамъ же, стр. 172, 180.

Сравнивая теперь ближе савелліанское, аріанское и Аѳанасіево ученіе о Троицѣ и о Божественномъ Словѣ, мы видимъ, что два первыхъ являются крайностями, между которыми послѣднее занимаетъ средину. Въ своихъ богословскихъ воззрѣніяхъ св. Аѳанасій, счастливо избѣгая крайностей того и другого ученія, съ истиннымъ достоинствомъ философа-христіанина проходитъ среднимъ путемъ, оставаясь вѣрнымъ своей теоріи умозрительнаго познанія.

Савелліанство, какъ было показано нами, въ своихъ богословскихъ воззрѣніяхъ держалось строгаго монотеизма, развивъ до крайности ученіе *о единствѣ Божіемъ*. Аріанство, напротивъ, до крайности развило ученіе *о различіи* Ипостасей Св. Троицы. Аѳанасій же оба эти взгляда приводитъ между собою въ полное согласіе и равновѣсіе: истину единства онъ примирилъ съ истиною Троичности. Далѣе—савелліанство ведетъ къ сліянію Бога и міра; въ аріанствѣ мы видимъ Бога отдѣленнымъ отъ міра непроходимою пропастью. У Аѳанасія же Богъ—и при томъ Самъ непосредственно входитъ въ соприкосновеніе съ міромъ дважды или, собственно говоря, трижды—при твореніи, воплощеніи и послѣднемъ судѣ. Въ савелліанствѣ Отецъ и Слово совершенно отождествляются; въ аріанствѣ Отецъ является отличнымъ отъ Слова по существу. У Аѳанасія же Слово хотя и единосущно съ Отцемъ, но является отдѣльнымъ, самостоятельнымъ Лицемъ. Слово въ савелліанствѣ, будучи тождественно съ Отцемъ, нисколько не зависитъ отъ Него; въ аріанствѣ Оно всецѣло зависитъ отъ воли Отца. У Аѳанасія же Отецъ есть начало Сына, но начало по самой природѣ дѣятельное, такъ что первопричиною міра является Отецъ. Въ савелліанствѣ не можетъ быть и рѣчи о различіи внутренняго, вѣчно присущаго Богу и открывающагося въ мірѣ Слова; въ аріанствѣ первое совершенно отлично отъ послѣдняго, какъ Его причина. У Аѳанасія же проявляющееся въ откровеніи Слово тожде-

ственно съ одной стороны съ Словомъ внутреннимъ, отъ вѣка почивающимъ въ Богѣ, но съ другой—нѣкоторымъ образомъ какъ бы и отлично отъ Него, являясь Творцемъ и Искупителемъ міра.

Въ ученіи о происхожденіи міра отъ Бога савелліанство не показываетъ намъ различія между міромъ и живою Монадою, считая первый необходимымъ и естественнымъ слѣдствіемъ развитія послѣдней. Аріанство въ этомъ случаѣ не могло обойтись безъ скачка, признавая за исходный пунктъ своего ученія абстрактную идею Бога, какъ абсолютнаго Существа,—идею, опирающуюся на философскомъ раздѣленіи между Безконечнымъ и конечнымъ. По воззрѣнію Аѳанасія, міръ сотворенъ непосредственно самимъ Богомъ, онъ существенно отличенъ отъ Него. Въ савелліанствѣ міръ самъ по себѣ есть совершенное ничто; по ученію аріанъ онъ существуетъ самостоятельно, независимо отъ Бога. У Аѳанасія же существованье міра обусловлено любовію и всемогуществомъ Божіимъ.

Савелліанство и аріанство согласны между собою только въ томъ, что, по воззрѣніямъ того и другого, въ *Богѣ не можетъ быть реальныхъ или ипостасныхъ различій*, или, иначе сказать, Богъ есть существо безразличное. Съ *богословской* точки зрѣнія это ученіе, какъ было сказано выше, есть строгій *монотеизмъ*, а съ философской—легко ведетъ къ деизму и пантеизму. Аѳанасій прямо не нападалъ на такое представленіе, но опровергалъ его косвеннымъ путемъ, насколько оно извращало или отрицало собою откровенное ученіе о *Троицѣ*. Раскрывая же истинный смыслъ *догмата Троичности*, онъ отнималъ у этихъ ересей самую ихъ основу и приводилъ къ тому необходимому заключенію, *что въ Богѣ не одно лице*. Савелліанство и аріанство согласны, далѣе, въ томъ, что придаютъ болѣе, чѣмъ слѣдуетъ, значенія въ ученіи о Троицѣ соображеніямъ разума, чѣмъ Откровенію и вѣрѣ. Аѳа-

насій прямо вооружается противъ этого, какъ источника всѣхъ ересей, считая христіанскую истину несравнено превышающею человѣческій разумъ, имѣющій своею задачей только раскрытіе и уясненіе этой истины. Въ этомъ заключается самая выдающаяся и глубочайшая противоположность между Аѳанасіемъ и его противниками; она проявилась въ то время въ ученіи о Троицѣ; но съ тѣхъ поръ и далѣе, и всегда будетъ имѣть громадное значеніе во всемірной исторіи. Въ ученіи о Троицѣ Аѳанасій ставитъ единственною задачею разума *разъясненіе и систематизированіе* изреченій св. Писанія и голоса христіанскаго чувства. Дѣйствительно, только въ этомъ и можетъ состоять единственно возможная для нашего разума задача. Всякая система, выходящая за предѣлы этой задачи, по необходимости, принимаетъ формы ученія, подобнаго или аріанству или савелліанству. Ученіе о Троицѣ, говоритъ Мёлеръ[1]), не можетъ быть обнято никакимъ умозрѣніемъ. Но, прибавляетъ онъ тотчасъ же, человѣкъ никогда не перестанетъ стремиться постигнуть его. А это стремленіе, выходя за надлежащіе предѣлы, всегда будетъ вести къ крайнимъ заблужденіямъ[2]).

ГЛАВА III.

Опроверженіе св. Аѳанасіемъ аполлинаріанства.

Въ эпоху борьбы Православія съ аріанствомъ изъ-за ученія о Св. Троицѣ незамѣтно назрѣвала новая тема для богословскаго обсужденія о Христѣ Спасителѣ, какъ Богочеловѣкѣ. Эта новая тема дала содержаніе исторіи слѣдующихъ трехъ столѣтій и въ своемъ развитіи она послужила поводомъ къ появленію въ Церкви ересей, не

1) Мёлеръ. 1,57 2) О непостижимости Творца говоритъ Рупецъ, de Trinit. disp. 41—45.

исчезнувшихъ и до настоящаго времени, съ яснымъ раціоналистическимъ оттѣнкомъ. Вопросы, затронутые этой темой, были вопросами христологическими. Переходъ изъ области чисто богословскаго спора въ стадію спора христологическаго совершился незамѣтно. Аріане вопросъ христологическій оставляли въ тѣни; для нихъ онъ не представлялъ такой трудности, какъ для православныхъ: соединеніе конечнаго Божества съ конечнымъ человѣкомъ представляется яснѣе, естественнѣе, чѣмъ соединеніе безконечнаго Бога съ конечнымъ человѣкомъ. Конечный человѣческій духъ подлѣ конечнаго же, по мнѣнію еретиковъ, божественнаго духа, Логоса—Сына, не представлялъ собою въ лицѣ Христовомъ и особенной надобности: человѣческую разумную душу во Христѣ съ удобствомъ можно было замѣнить конечнымъ Божествомъ Христа. Такъ аріанствующіе и сдѣлали, быть можетъ, не сознавая всей исторической важности своего рѣшенія. Во всякомъ случаѣ св. Аѳанасій совершенно опредѣленно говоритъ, что у аріанъ человѣческая плоть во Христѣ была лишь внѣшнимъ покровомъ Божества, Которое замѣняло въ Немъ душу. И въ самомъ дѣлѣ, аріане первой генераціи свою полемику съ православными вели такъ, какъ будто о человѣческой душѣ Христа не могло быть и рѣчи. Во всѣхъ мѣстахъ св. Писанія, гдѣ православные видѣли указаніе на человѣчество Христа, аріане видѣли указаніе на ограниченное Божество. А какова была христологія аріанъ второй генераціи, это извѣстно, напр., изъ символа Евдоксія и отрывковъ Лукія александрійскаго. Евдоксій говоритъ: «вѣруемъ во единаго Господа воплотившагося, но не вочеловѣчившагося, потому что не душу человѣческую принялъ Онъ, но сталъ плотію, —не какъ два естества, потому что Онъ не былъ совершенный человѣкъ, но вмѣсто человѣческой души Богъ во плоти». Лукій писалъ: «Поэтому и вопіетъ Іоаннъ: «*Слово плоть бысть*», т. е. сложилось съ плотію, но не съ

душею. Если же Онъ имѣлъ и душу, то движенія Бога и движенія души были бы противоположны другъ другу; ибо и Тотъ и другая—самодвижны и опредѣляютъ себя къ различнымъ дѣйствіямъ». Такимъ образомъ аріане высказались въ смыслѣ будущаго монофизитства.

Со стороны православныхъ уклоненіе въ эту сторону первый сдѣлалъ Аполлинарій[1]), епископъ лаодикійскій, въ 362 году. По чистотѣ жизни онъ представляетъ въ себѣ одно изъ свѣтлыхъ явленій на востокѣ, поэтому и православные долго оставались въ дружескихъ отношеніяхъ съ нимъ, хотя чистота догматическихъ воззрѣній его была уже омрачена. Въ 373 году Василій Великій говоритъ уже о ереси, распускаемой Аполлинаріемъ; до Аѳанасія Великаго слухи объ этомъ доходили и раньше, но святитель относился къ Аполлинарію снисходительно, какъ и къ Маркеллу, еп. анкирскому. Св. Аѳанасій полемизировалъ противъ Аполлинарія, не называя его по имени, около 372 г. Заглавіе «Κατὰ Απολλιναρίου дано двумъ книгамъ Аѳанасія Великаго уже послѣ его смерти. Вскорѣ затѣмъ аполлинаріане выдѣлились, какъ особое общество. Въ Антіохіи къ Аполлинарію примкнулъ мелетіанскій пресвитеръ Виталій. Когда добрыя отношенія послѣдняго къ Мелетію были порваны, онъ отправился въ Римъ, въ концѣ 374 г., и возвратился оттуда съ рекомендательнымъ письмомъ отъ Дамаса къ Павлину; но соединеніе Виталія съ павлиніами не состоялось. Кончилось тѣмъ, что Виталій былъ рукоположенъ Аполлинаріемъ въ епископа антіохійскаго. Ученіе аполлинаріанъ съ ихъ различными развѣтвленіями осуждено было на нѣсколькихъ соборахъ, между прочимъ и на соборѣ вселенскомъ 381 г.

Какъ можно было уже видѣть изъ первой части нашего сочиненія, главная ошибка Аполлинарія и его послѣдователей состояла въ томъ, что во Христѣ, по ихъ мнѣ-

[1]) Онъ называется младшимъ въ отличіе отъ своего отца—Аполлинарія, пресвитера въ той же Лаодикіи сирійской.

нію, человѣческая душа замѣнялась Словомъ, какъ небеснымъ разумомъ.

Отдѣливъ умъ человѣческій, какъ особую часть состава человѣческаго, Аполлинарій отождествилъ его съ понятіемъ человѣческаго «я» или самою личностью человѣка. Умъ человѣческій, по ученію отцевъ Церкви, еще не есть «личность», но движеніе нашей личности или своего рода сила и энергія души человѣческой, подобно всякой другой силѣ и способности. Такъ что, если признать умъ человѣческій выраженіемъ собственно личности, то съ такимъ же правомъ должно бы признать этимъ выраженіемъ и всякую другую силу и способность души человѣческой. Такимъ образомъ, вмѣсто трехъ частей въ естествѣ человѣка, пришлось бы признать предположеніе о множествѣ такихъ частей и объ особенной сложности человѣческой природы. Соотвѣтственно этому и Божество Сына Божія, замѣняя собою мѣсто ума въ воспринятомъ человѣчествѣ, по самому свойству ума, какъ только силы или способности, не можетъ быть въ собственномъ смыслѣ Божественною Ипостасію. Господень умъ еще не Господь, но Его воля, или совѣтъ, или на что-либо обращенная дѣйственность. Но если небесный умъ въ Богочеловѣкѣ Христѣ еще не можетъ быть названъ собственно Богомъ, то и одушевленное тѣло, съ которымъ соединяется этотъ небесный умъ, не есть еще совершенный человѣкъ. Тѣло называется одушевленнымъ, когда съ нимъ соединяется понятіе души, какъ чего-то самостоятельнаго. Ни то, ни другое въ отдѣльности не можетъ означать собою совершеннаго человѣка, а только принадлежность человѣческаго естества. Тѣло человѣка называется тѣломъ, а не душею, и душа человѣка не называется тѣломъ[1]). Только тогда получается понятіе дѣйствительно совершеннаго человѣка, когда душа и тѣло соединяются вмѣстѣ и чрезъ то образуютъ собою личное, истинно человѣческое естество. Смѣшивая два понятія: «умъ» и «лице»,

[1]) Аѳан. ч. III, прот. Апол. кн. 1, стр. 373.

аполлинаристы дѣлали много упрековъ православнымъ, сводя свое ученіе уже на почву діалектики. «Православные учатъ,— говорятъ они, что Христосъ называется обоженнымъ человѣкомъ, или человѣкомъ, который соединился съ Богомъ, или человѣкомъ, умершимъ за міръ и составляющимъ часть міра, или человѣкомъ, непричастнымъ грѣху; человѣкомъ, повелѣвающимъ Ангелами, которому поклоняется тварь, или человѣкомъ распятымъ; Господомъ славы, или человѣкомъ, которому сказано: *сѣди одесную Мене*, (Пс. CIX, 1), наконецъ человѣкомъ, грядущимъ судить судъ»[2]).

Между доказательствами своего ученія, аполлинаристы указывали и на изреченія св. Писанія и особенно на слѣдующія: «*Слово плоть бысть*» (стало плотію, а не человѣкомъ)[2]). Но болѣе всего они *придавали* значенія *нравственному* основанію своего ученія, неоднократно повторяя положеніе: «Если бы Христосъ воспринялъ человѣческій умъ, то Онъ бы не могъ быть безгрѣшнымъ; потому что, гдѣ полный человѣкъ, тамъ и грѣхъ», а послѣдній имѣетъ свой корень не въ тѣлѣ и не въ душѣ, которая неуправляется волею, а въ духѣ».[3]) Ближайшее слѣдствіе этихъ воззрѣній заключается въ томъ, что Само *Слово по Своей Божественной природѣ* претерпѣло *страданія* и *смерть*[2]), что Божественная природа сдѣлалась способною къ страданіямъ, и что, слѣдовательно, само Слово подлежитъ измѣняемости.[4])

Теперь является вопросъ, какъ Аполлинарій представлялъ себѣ отношеніе ума или Слова къ душѣ и тѣлу? По этому поводу мы находимъ у св. Аѳанасія указаніе на то, что аполлинаристы называютъ плоть Христову—то «не созданною и небесною, то единосущною Божеству». Трудно рѣшить, самъ ли Аполлинарій высказалъ эти положенія или они извлечены были изъ его ученія его послѣдователями[5]). Ибо по

[1]) Пр апол. кн. 2, ч. III, 390. [2]) Григор. Наз. Каледон. 1. [3]) Антирритикъ, гл. 24, 51. Григ. Нисск. ч. VII. [4]) Прот. Апол. кн. 1-я, стр. 359. [5]) Епиф. объ ерес. 77, 14.

другимъ извѣстіямъ Аполлинарій училъ также, что Христосъ при своемъ снисшествіи воспринялъ, т. е. не съ неба принесъ плоть и душу; по его собственнымъ словамъ, плоть Искупителя не съ неба и не того же существа, что и Богъ, такъ какъ она—плоть, а не Богъ; а Богъ она потому, что соединена съ Богомъ въ одномъ Лицѣ[1]).

Ужъ одинъ трихотонизмъ позволяетъ признать Аполлинарія *платоникомъ*. Подобнымъ же образомъ и въ ученіи о воплощеніи онъ, кажется, исходитъ изъ платоновскаго ученія *объ идеяхъ*, признавая *идеальное предсуществованіе человѣческаго тѣла Христова*, такъ что, по его ученію, въ воплощеніи обнаружилось только то, что прежде въ идеѣ, въ скрытомъ состояніи, существовало въ Богѣ. Въ этомъ смыслѣ онъ могъ, конечно, утверждать, что Христосъ имѣлъ небесное человѣчество. Но этимъ еще весь вопросъ не исчерпывается, потому что дѣло идетъ *о временномъ человѣчествѣ*. Если допустить, что онъ выводитъ его изъ *существа* Слова, то непонятно, какъ могъ онъ допустить рожденіе отъ Маріи; если же, по его ученію, человѣчество отъ Маріи, то онъ долженъ бы былъ отказаться отъ *абсолютнаго единства* Личности Христа, которое бы не допускало по отношенію къ Ней ничего внѣшняго. Такимъ образомъ здѣсь все дѣло сводится къ вопросу о душевно-тѣлесной природѣ Господа. А здѣсь, намъ кажется справедливымъ то мнѣніе, что, по ученію Аполлинарія, временное человѣчество Господа произошло только *при рожденіи отъ Маріи*[2]). Правда, Слову отъ вѣчности было опредѣлено сдѣлаться дѣйствительнымъ человѣкомъ, Оно-то и есть вѣчный первообразъ человѣчества, но въ *дѣйствительности* воплощеніе есть дѣло его *любви*, по которой Онъ принялъ отъ Маріи плоть. Какимъ образомъ опять это само дѣйствительное человѣчество во Христѣ сдѣлалось Божествомъ, т. е. физически соединилось съ Нимъ въ единствѣ

[1]) Такъ говорится у Леонтія Византійскаго. Христ. Чт. 1880 г. Ноябрь мѣсяцъ [2]) Фойгтъ, стр. 321.

Лица,—объ этомъ мы также не имѣемъ никакихъ опредѣленныхъ указаній. Возможно, что еще Аполлинарій выставилъ положеніе, что плоть содѣлалась несозданною чрезъ единеніе съ несозданнымъ Словомъ[1]), т. е. славъ существеннымъ моментомъ Самого Слова. Но во всякомъ случаѣ его послѣдователи учаетъ именно такъ.

Эти воззрѣнія *на Лице Искупителя*, само собою понятно, должны были вліять и на ученіе о Его *дѣлѣ* и объ усвоеніи Его заслугъ вѣрующимъ. Прежде всего спрашивается, какимъ образомъ Христосъ могъ искупить человѣка, если Онъ воспринялъ *не полную* человѣческую природу, и какъ отдѣльный человѣкъ можетъ усвоять плоды искупленія? Въ этомъ отношеніи мы находимъ у Аѳанасія такое свидѣтельство, что, по Аполлинарію, Христосъ показалъ въ себѣ по подобію обновленіе плоти, обновленіе же мыслящаго въ насъ начала каждый самъ показываетъ въ себѣ чрезъ подражаніе, уподобленіе и воздержаніе отъ грѣха. И такимъ образомъ Христосъ уразумѣвается сущимъ безъ грѣха» [2]). Значитъ, *Господь уже тѣмъ освободилъ насъ отъ грѣха, что* Онъ не согрѣшилъ. Это мѣсто Мёлеръ [3]) объясняетъ въ томъ смыслѣ, будто Аполлинарій училъ о простомъ *механическомъ подражаніи* людей Христу, между тѣмъ какъ Дорнеръ[4]), опираясь на одно мѣсто изъ аполлинаріева сборника толкованій на Евангеліе Іоанна, считаетъ оправдывающимъ началомъ *дѣйствующіи* въ христіанахъ чрезъ *вѣру* духъ Христовъ. Но въ сущности оба эти взгляда на аполлинаріанское подражаніе (μίμησις) только тогда были бы существенно отличными одинъ отъ другого, если бы можно было доказать, что по Аполлинарію человѣкъ до своего *оправданія* вовсе не имѣетъ ума, или духа. А такъ какъ это не возможно, то совершенно безразлично,—подражаетъ ли духъ человѣка Христу, или дается ему только нѣкоторый

[1]) Прот. Апол. I, 361. [2]) Ч. III, прот. Апол. стр. 360.
[3]) Мелеръ. Аѳан. II, 69. [4]) Дорнеръ l. 4023.

вспомогательный даръ, уподобляющій его Христу. Въ томъ и другомъ случаѣ умъ *по своему существу* остается грѣховнымъ, такъ какъ *грѣхъ* данъ въ его природѣ, онъ по своей природѣ никакъ не можетъ быть возрожденъ. О какомъ-либо *пелагіанскомъ* или *лютеранскомъ* взглядѣ на оправданіе у Аполлинарія поэтому не можетъ быть и рѣчи.

Говоря вообще, исходнымъ пунктомъ ученія Аполлинарія является догматъ *искупленія*; *онтологическимъ* доказательствомъ его служитъ положеніе, что полная Божественная природа не можетъ соединиться въ одномъ лицѣ съ полною человѣческою природою; а *нравственное* доказательство заключается въ томъ, что вмѣстѣ съ свободою духа дана уже и его грѣховность. Такимъ образомъ въ основѣ этой системы лежитъ *неправильное понятіе о личности и о свободѣ воли*, которыя по Аполлинарію не мыслимы безъ грѣха [1]). Къ ученію Аполлинарія могли примкнуть всѣ остатки древнихъ *евіонеевъ и докетовъ*, и въ этомъ отчасти заключается причина, почему его ученіе было такъ разнообразно развито его учениками. Св. Епифаній *свидѣтельствуетъ*, что видѣвшіеся съ нимъ въ Антіохіи ученики Аполлинарія всѣ различно говорятъ: одни утверждали, что Христосъ принесъ тѣло свыше, другіе отрицали принятіе души, третьи признавали тѣло Христово единосущнымъ Божеству [2]). Точно также и блаженный Ѳеодоритъ пишетъ [3]), что нѣкоторые изъ общества аполлинаріева проповѣдывали принесеніе плоти Христовой съ неба, и что отъ корня ученія Аполлинарія произрасли въ церквахъ мнѣнія о единой природѣ плоти и Божества и причастности страданія самому Божеству Единороднаго Сына Божія, равно какъ и разнаго рода другія мнѣнія, породившія споръ между церквами [4]).

Аполлинаризмъ своими ложными воззрѣніями обратилъ

[1]) Пр. Апол. ч. III, стр 359. [2]). Объ ересяхъ, LVII, 1, 2. [3]) Ерес. 4. [4]) Истор. Цер. l. V, c. I—V p. 503,

вниманіе отцевъ Церкви на рѣшеніе христологическихъ вопросовъ, требовавшихъ уясненія, и заставилъ ихъ доказать прежде всего, что Христосъ принялъ *полную* человѣческую природу и что это вовсе не противорѣчитъ единству Его Лица.—Что сдѣлалъ Аѳанасій Великій въ рѣшеніи этихъ вопросовъ и какъ онъ опровергалъ аполлинаріанство, мы и представимъ это далѣе

Христологія св. Аѳанасія и ученіе его о Св. Троицѣ находятся между собою во внутренней связи и взаимно поддерживаютъ другъ-друга, имѣя одну общую опору въ твердой *вѣрѣ въ искупленіе*. Ученіе о Божествѣ Слова получаетъ самое сильное для себя доказательство въ фактѣ искупленія, а Лице Искупителя, наоборотъ, опредѣляется главнымъ образомъ ученіемъ о Троицѣ. Его полемика здѣсь вращалась поэтому почти исключительно въ тѣхъ границахъ, которыя позволяли ему защищать Божество Христа—Искупителя. Правда, Аѳанасій оправергаетъ и то воззрѣніе, будто Слово не сдѣлалось человѣкомъ, а только сошло на нѣкотораго человѣка [1]); но онъ говоритъ это лишь въ связи со всей полемикой противъ указанной ереси. Поэтому мы будемъ разсматривать здѣсь сначала опроверженіе аполлинаріанскаго взгляда *на Слово*, *какъ на умъ въ человѣкѣ Іисусѣ*, далѣе опроверженіе разныхъ ложныхъ взглядовъ на *тѣлесную природу* Христа, потомъ—взглядовъ на соединеніе Божества съ человѣчествомъ и на *усвоеніе искупительныхъ заслугъ* отдѣльными людьми.

Аѳанасій нападалъ на своего противника—Аполлинарія, не называя его по имени, *всего чаще* именно тамъ, гдѣ послѣдній чувствовалъ себя всего сильнѣе, т. е. со стороны вѣры въ искупленіе. По ученію Аполлинарія Христосъ воспринялъ только часть нашей природы. Въ такомъ случаѣ, настаиваетъ Аѳанасій, мы и не можемъ быть

[1]) Фойтъ. Полем. Аѳан. прот. Аполлин. 327; Швane, 366; Мелеръ II, 271.

вполнѣ искуплены». Одно не могло быть дано выкупомъ за другое, напротивъ—Христосъ предалъ тѣло за тѣло, душу за душу, совершенное бытіе за цѣлаго человѣка. Какъ могло быть совершенно уничтожено господство смерти, еслибы Христосъ не содѣлалъ въ Себѣ безгрѣшною согрѣшившую по разумѣнію душу? Смерть царствуетъ еще надъ внутреннимъ человѣкомъ. Да и надъ чѣмъ инымъ когда-либо царствовала она, какъ не надъ душею, согрѣшившею по разумѣнію»[1]). Такимъ образомъ, если искупленіе имѣетъ какой-нибудь смыслъ, то Христосъ долженъ былъ воспринять полную человѣческую природу, какую имѣемъ мы.

Основанія аполлинаризма, коренящіяся въ области *антропологіи*, Аѳанасій прямо подрываетъ тѣмъ, что, вмѣсто *трехъ частей* человѣческаго существа, признавалъ только двѣ. Что Христосъ имѣлъ человѣческій *духъ*,—это Аѳанасій доказываетъ своимъ противникамъ прямо изъ *священ. Писанія*. «Тотъ, говоритъ онъ,—Кто сказалъ: *Слово плоть бысть*, сказалъ также, что Христосъ предалъ за насъ *Свой духъ*. А что Слово испытало не простое измѣненіе, претвореніе въ плоть или уподобленіе душѣ, или что Оно предало не одинъ только внѣшній призракъ человѣческаго образа,—въ этомъ убѣждаетъ насъ Ап. Павелъ (Филип. II, 6—7), свидѣтельствующій, Кто и что воспринялъ. Именно, какъ подъ *образомъ Божіимъ* нужно разумѣть полноту Божества въ Словѣ, такъ и подъ *образомъ раба* признается разумная природа человѣка, вмѣстѣ съ его органическимъ составомъ. Посему-то умершій человѣкъ и называется не имѣющимъ вида и разлагающимся. Такимъ образомъ Павелъ свидѣтельствуетъ о разумной природѣ Господа, а Іоаннъ—объ Его органическомъ составѣ, такъ что оба вмѣстѣ провозвѣщаютъ всю тайну вочеловѣченія. Тѣми мѣстами св. Писанія, гдѣ Господу приписывается *скорбь*, *боль* и под., Аѳанасій доказываетъ далѣе, что Христосъ имѣлъ *разумную* че-

[1]) Прот Апол. ч. III, кн. 1, стр. 381 *и* 382.

ловѣческую душу. «Какъ же бы Онъ могъ чувствовать печаль и молиться? Въ Писаніи говорится: *возмутися духомъ Іисусъ* (Іоан. XI,33; XIII,21). А это свойственно не плоти неразумной и не Божеству неизмѣняемому, а душѣ, которая помышляетъ, скорбитъ, смущается, тоскуетъ и сознательно чувствуетъ свое страданіе. Отрицая въ Іисусѣ Христѣ человѣческую и разумную душу, аполлинаристы должны были всѣ возбужденія, всѣ страданія и смерть Христову приписывать непосредственно *Самому Слову*. Аѳанасій возражаетъ на это: «этимъ вы, подобно Валентину, дѣлаете всю Троицу способною къ страданію, такъ какъ Слово по Своей Божественной природѣ не отдѣлимо отъ Отца. Поэтому вы должны все домостроительство спасенія, страданіе, смерть и воскресеніе объявить за пустой призракъ, какъ и Маркіонъ, или какъ Арій,—назвать Божество Слова способнымъ къ страданію». Если это Богъ во плоти страдалъ и воскресъ, то можете, значитъ, назвать и Отца и Утѣшителя способными къ страданію, потому что—одно Ихъ имя и одно Божественное естество[1]).

Такимъ образомъ аполлинаризмъ ведетъ къ искаженію истиннаго *ученія о Богѣ*. Но и ученіе о дѣлѣ искупленія, которое совершилъ Христосъ, не имѣетъ для насъ никакой цѣны и значенія, если *Слово* страдало по Своему *Божеству*. «Душею Бога,—говоритъ Аѳанасій[2]), разрушена держава смерти, совершено и благовѣствовано душамъ воскресеніе изъ ада, тѣломъ Христовомъ въ бездѣйствіе приведено тлѣніе и изъ гроба явлено нетлѣніе. Только одна человѣческая душа отдѣлилась отъ Его тѣла. А если Богъ отлучился отъ тѣла и такимъ образомъ наступила смерть; то какъ же тѣло, разлучившись съ нетлѣннымъ Богомъ, могло явить въ себѣ нетлѣніе? Какъ Слово совершило сошествіе въ адъ? Или, какъ явило Оно воскресеніе изъ ада? Уже ли Само Оно воскресло, вмѣсто нашей души,

[1]) Ч. III, стр 401—402. [2]) Пр. апол. II,404.

чтобы представить на Себѣ образъ нашего воскресенія? И возможно ли помыслить сіе о Богѣ? «Если не было смерти, то не было и воскресенія. А если само Слово разлучилось съ тѣломъ, и отъ этого произошло умерщвленіе, то іудеи превозмогли Бога, прервавъ нерасторгаемое единеніе. А поэтому не наша тамъ была смерть, если умерщвленіе тѣла произошло оттого, что разлучился съ нимъ Богъ. Какъ же потомъ тѣло, разлучившись съ нетлѣннымъ Богомъ, пребыло въ нетлѣніи? Если Слово, подвергшись смерти, имѣло нужду въ возставляющемъ Его отъ смерти, то не Его будетъ побѣда, а Того, Кто возставляетъ Его. «Богъ—Слово непреложно былъ и въ тѣлѣ, и въ душѣ, и въ Себѣ Самомъ, Сый въ лонѣ Отчемъ». Признавая одну плоть, вы не можете показать ни осужденія грѣха, ни разрушенія смерти, ни совершенія воскресенія, ни непреложности Слова» [1]).

Въ противоположность ученію Аполлинарія *о смерти и воскресеніи* Господа Аѳанасій высказываетъ слѣдующее положительное ученіе объ этомъ предметѣ: «Въ священ. Писаніи Господь называется сперва человѣкомъ, а потомъ описываются и Его страданія, чтобы не хулилось Божество. Оно свидѣтельствуетъ, что Христосъ по плоти, происходитъ отъ Маріи, какъ Сынъ Давида и Іосифа, дабы Его человѣчество было признаваемо заимствованнымъ отъ человѣка и отъ Бога Отца исшедшимъ, исповѣдуемъ былъ Богъ—Слово, претерпѣвшій за человѣковъ страданія въ воспринятомъ отъ человѣковъ, способномъ къ страданію, образѣ, и являющій въ страдающемъ тѣлѣ безстрастіе, въ умирающемъ безсмертіе, въ погребаемомъ нетлѣніе, въ искушенномъ — побѣду, въ обветшавшемъ — обновленіе, *яко ветхій нашъ человѣкъ съ Нимъ распятся* (Римл. IV,6). И это есть благодать. Но Божество безъ страждущаго тѣла непричастно никакимъ страданіямъ, не показываетъ сму-

[1]) Прот. Аполлин. II, 406—407.

щенія и скорби безъ скорбящей и смущаемой души, не тоскуетъ и не молится безъ тоскующаго и молящагося ума[1]).

Святыя Писанія проповѣдуютъ, что Слово есть Богъ отъ Отца непзреченно, и что Оно въ концѣ временъ родилось отъ Дѣвы человѣкомъ, чтобы невозможно было не исповѣдывать Его Богомъ и отрицать рожденіе плоти. Гдѣ именуется плоть, тамъ Писанія разумѣютъ устройство цѣлаго нашего состава, кромѣ грѣха, а съ именемъ человѣка соединяютъ понятіе страданія и далѣе этого не простираются. Относительно же Божества Слова они исповѣдуютъ Его непреложность и непзреченность. Поэтому Писаніе говоритъ о Немъ и какъ о Богѣ, и излагаетъ Его родословіе, какъ человѣка, чтобы въ томъ и другомъ былъ одинъ и тотъ же естественно и истинно Богъ въ присносущіи Божества (πρὸς τῇ ἀιδιότητι τῆς θεότητος) и созданіи твари, и человѣкъ въ рожденіи отъ жены и въ возрастаніи съ годами. Слово есть Богъ въ явленіи безсмертія, нетлѣнія и непреложности, и человѣкъ въ пригвожденіи ко кресту, въ изліяніи крови, въ погребеніи тѣла, въ сошествіи во адъ и въ воскресеніи изъ мертвыхъ. Такъ, Христосъ воздвигается изъ мертвыхъ и сый Богъ воздвигаетъ мертвыхъ[2]).

Аполлинаристы говорили: «если Христосъ воспринялъ человѣческую душу, то Онъ долженъ былъ воспринять и грѣхъ, и искупленіе будетъ тогда пустою мечтою». Аѳанасій отвѣчаетъ на это: «Вы говорите подобно безбожному Манихею, что грѣхъ данъ вмѣстѣ съ природою. Этимъ вы обвиняете Творца природы. Ужели Богъ, сотворивъ Адама, сотворилъ въ немъ и грѣхъ? Для чего же требовалась тогда еще заповѣдь? Почему Онъ осудилъ его согрѣшившаго? Почему Адамъ до преслушанія не зналъ ни добра, ни зла? Нѣтъ, Адамъ сотворенъ былъ по естеству безгрѣшнымъ и по волѣ свободнымъ, грѣхъ же явился по зависти діавола (Прем. II,24), потому что діаволъ изобрѣлъ мысль о пре-

[1]) Пр Апол. II, 401—402. [2]) Тамъ-же, II, 409.

ступленіи закона. И такимъ образомъ, отъ преслушанія заповѣди Божіей человѣкъ содѣлался доступнымъ врождебному въ немъ всѣянію». Поэтому Христосъ вполнѣ могъ принять разумную душу». «Діаволъ произвелъ грѣхъ въ разумной и духовной природѣ человѣка. Потому невозможно было, чтобы разумная и духовная природа, согрѣшившая добровольно и подвергшаяся осужденію смерти, сама себя возвратила въ свободу (Римл. VШ,3). Посему-то и пришелъ самолично Сынъ Божій возстановить естество человѣческое въ естествѣ Своемъ изъ новаго начала и чуднымъ рожденіемъ. А если бы безгрѣшность явилась не въ согрѣшившемъ естествѣ; то какъ былъ бы осужденъ грѣхъ во плоти, когда и плоть не совершила грѣха самымъ дѣломъ, и Божество не знаетъ грѣха? Почему Апостолъ и говоритъ: *идѣже умножися грѣхъ, преизбыточествова благодать* (Римл. V,20). Слѣдовательно, въ томъ же естествѣ, въ которомъ умножился грѣхъ, явилась и праведность, чтобы, по освобожденіи естества человѣческаго отъ грѣха, разрушены были *дѣла діавола* и прославился Богъ»[1]). Такимъ образомъ Христосъ могъ воспринять *разумную душу*, ибо грѣхъ не составляетъ естественной принадлежности ея, не данъ въ самой ея природѣ; а такъ какъ порча, которую нужно было уничтожить, укоренилась въ *духовной* природѣ человѣка, то Онъ даже долженъ былъ воспринять ее.

Но противъ этого аполлинаристы возражали. «Если согрѣшившее естество содѣлалось въ Богѣ не учинившимъ грѣха, то значитъ, оно удерживается отъ этого необходимостью; а удерживаемое необходимостью—принужденно, неестественно»[2]).

[1]) Прот. Апол. кн. I и II, стр. 377, 378, 393, 394; о Ник. опред. стр 331, по Минѣ, гл. 14: Οὐκ ἠλαττοῦτο τῇ περιβολῇ τοῦ σώματος. Сравн. одинъ фрагментъ у Θеодорита (діалог I.), гдѣ Аѳанасій στολὴ—одежду (Быт. XLIX,11) называетъ περιβολὴ τῆς θεοότητος—покровомъ Божества (Migne. II.1240) [2]) Пр Апол. кн. II, стр. 396—397.

Въ основѣ этого возраженія лежитъ мысль, что святость Іисуса Христа только въ томъ случаѣ имѣетъ значеніе заслуги, если она опирается на свободномъ *самоопредѣленіи его человѣческой природы.* Аѳанасій отвѣчаетъ на это: «Если несовершеніе грѣха производится принужденіемъ, то грѣшить будетъ дѣло естественное. Поэтому допустите, что Творецъ природы есть виновникъ грѣха. А если такая мысль богохульна, и грѣхъ есть нѣчто принужденное, случайное, то я вижу, что не грѣшить было дѣломъ естественнымъ. Поэтому явившійся въ Божествѣ Слова образъ раба не подлежитъ никакой необходимости, но проявилъ безгрѣшность по своей природѣ и силѣ, разорвавъ преграду необходимости и законъ грѣха, и плѣнивъ мучителя, уловившаго въ плѣнъ, по слову пророка: *возшелъ еси на высоту, плѣнилъ еси плѣнъ*[1]). Слово, противопоставивъ врагу образъ раба, одержало побѣду чрезъ побѣжденнаго нѣкогда человѣка. Ибо діаволъ воздвигъ брань не противъ Божества, котораго не призналъ (на это онъ и не дерзнулъ бы)[2]), но противъ человѣка, котораго древле могъ ввести въ обманъ. Ради этого соблазна и его послѣдствій Создатель перваго человѣка, Богъ—Слово, Самъ сдѣлался человѣкомъ, для оживотворенія человѣка и низложенія злобнаго врага; Онъ возстановилъ первоначальный образъ перваго человѣка въ Самомъ Себѣ и въ Своемъ тѣлѣ представилъ плоть, безъ плотскихъ пожеланій и человѣческихъ помысловъ, въ обновленномъ образѣ (ἐν εἰκόνι καινότητος); потому что въ Немъ воля была волей Единаго Божества (ἡ γὰρ θέλησις θεότητος μόνης) и цѣлое естество Слова явилось въ человѣческомъ образѣ и видимой плоти втораго Адама. «Человѣкъ получаетъ единеніе и общеніе съ Вышнимъ въ самомъ естествѣ и въ самой дѣйствительности»[3]).

Всматриваясь въ эту полемику св Аѳанасія, мы должны признать его совершенно правымъ, когда онъ говоритъ, что

[1]) Псаломъ LXVII, 19 [2]) Ев. Мѳ IV, 3. [3]) Прот Апол. кн. II, стр 397—398

для совершенія искупленія Христу нужно было принять полную человѣческую природу, и доказываетъ это св. Писаніемъ. Правъ онъ и тогда, когда упрекаетъ аполлинаріанъ въ томъ, что они своимъ ученіемъ о страданіи Слова по Его Божеству искажаютъ ученіе объ единосущіи и понятіе о Богѣ. Но мы уже видѣли, что главное заблужденіе Аполлинарія заключалось въ неправильномъ понятіи о *человѣческой свободѣ*. Такъ какъ, по его мнѣнію, она не мыслима безъ грѣха, то Христосъ и не могъ будто бы имѣть человѣческой разумно-свободной души. Аѳанасій утверждаетъ противное, а свободу воли подчиняетъ Божественной волѣ Слова, такъ что человѣческая воля во Христѣ *должна* была избрать добро. А что Аѳанасій признавалъ и человѣческую волю, это видно уже изъ всего его ученія о полной человѣческой природѣ, воспринятой Божественнымъ Словомъ. А потомъ у него есть и положительныя свидѣтельства объ этомъ [1]). Но свобода человѣческой воли ограничена въ такой мѣрѣ, что Христосъ и не могъ согрѣшить. Эта мысль Аѳанасія въ принципѣ совершенно справедлива, такъ какъ она прямо вытекаетъ изъ ученія объ ипостасномъ единеніи во Христѣ двухъ природъ и нисколько не исключаетъ собою заслугъ Христовыхъ. По причинѣ ипостаснаго единенія человѣческая воля была совершенна и неспособна ко грѣху [2]).

Какъ мы видѣли, вторая главная ошибка Аполлинарія заключалась въ неправильномъ понятіи о лицѣ. Но у Аѳанасія мы не находимъ опроверженія аполлинаріанскаго понятія о личности. Въ этомъ отношеніи онъ опровергаетъ только тѣ заключенія, какія неправильно выводили аполлинаристы изъ церковнаго ученія. Опроверженіемъ самаго заблужденія аполлинаризма служитъ все его ученіе объ ипостасномъ соединеніи во Христѣ двухъ природъ, о чемъ будетъ рѣчь ниже. Теперь же мы перейдемъ къ полемикѣ Аѳанасія противъ аполлинаріанскихъ представленій о тѣлесной природѣ Христа.

[1]) Прот. апол. I, стр. 360, 361. [2]) Послан. къ Эпиктету ч. III, 340.

Здѣсь прежде всего нужно замѣтить, что Аѳанасій понималъ Аполлинарія всегда такимъ образомъ, какъ будто тотъ училъ *о небесной и несозданной плоти Христовой.* Съ этой точки зрѣнія онъ и говоритъ: «Несозданною является единая Святая Троица Божества, а не плоть Искупителя. Называя несозданную сущность Слова удобостраждующею, вы произносите хулу противъ Божества; а называя несозданною удобострадующую плоть, которая вполнѣ соотвѣтствовала нашему тѣлу, вы подвергаетесь опасности впасть въ двѣ погрѣшности: или вмѣстѣ съ манихеями признать страданія только призракомъ, или приписать страданія несозданной сущности Божества. За что же вы порицаете еще тѣхъ, которые представляютъ Бога въ человѣческомъ по плоти образѣ»[1])? «Вы говорите, что плоть стала несозданною чрезъ соединеніе съ Несозданнымъ. Здѣсь ваше заблужденіе опровергаетъ само себя. Ибо соединеніе плоти съ Божествомъ Слова произошло въ матерней утробѣ, и плоть не существовала до снисшествія съ неба Слова или до Богородицы Маріи. Христосъ родился въ Виѳлеемѣ и возрасталъ съ годами. Посему, если плоть стала несозданною чрезъ соединеніе съ Словомъ, то почему же не вдругъ явилась совершенною, но, по изволенію Слова, тѣло возрастало? Приписывать возрастаніе Несозданному нечестиво. Ибо несозданное называется несозданнымъ по самому естеству и не допускаетъ ни возрастанія, ни умаленія. А что имѣетъ съ несозданнымъ нѣчто общее или соединено съ нимъ, то хотя и называется принадлежащимъ несозданному, но не называется самымъ Несозданнымъ, чтобы не забывалось благодѣяніе единенія, не уничтожалась обязательная сила благодѣянія, и человѣчество, подверженное еще немощи, когда изъ вашего ученія узнаетъ, что нѣтъ у него никакого союза съ Богомъ, не впало бы въ безнадежность, и не оказалась тщетною благодать. Именно, если бы Несозданный воспринялъ на Себя несозданное тѣло, то уничтожилось бы

[1]) Прот Апол. кн. I, стр. 361.

первое созданіе и погибъ бы первообразъ Адама, отъ котораго и мы по преемству плоти до нынѣ ведемъ свой родъ. Какъ Христосъ сдѣлалъ бы тогда насъ своими причастниками? Почему говоритъ Апостолъ: «*святяй и освящаемїи отъ единаго вси*» (Евр. II, 11)[1])? «О Божествѣ Сына или о Самомъ Словѣ Божіемъ нельзя думать ошибочно. Въ тваряхъ несозданнымъ вообще называется еще не осуществившееся, что̀ не пришло въ бытіе. Но отсюда не слѣдуетъ, что у Слова не было плоти. Ибо только единое бытіе Божества представляемъ себѣ несозданнымъ, а сотворенная человѣческая природа, хотя по единеніи съ Словомъ и стала Его собственностью, но не можетъ быть совѣчною Ему и единосущною Божеству. Она сдѣлалась собственною Богу, когда Слово благоволило пріять человѣческое рожденіе, чтобы взыскать и возстановить въ Себѣ созданіе Свое, разслабленное грѣхомъ, тлѣніемъ и смертью, возстановить въ Себѣ въ обновленномъ образѣ, оживотворяя насъ воспріятіемъ на Себя нашего внѣшняго вида и призывая насъ къ уподобленію и подражанію совершенному образу. Если естество чрезъ претвореніе дѣлается несозданнымъ: то значитъ, что дѣлается оно и невидимымъ и безсмертнымъ, и при томъ не чрезъ смерть, но какъ недоступное смерти. А какъ же умеръ Господь, если Онъ несозданный несозданно (ἀκτίστως) снисшелъ на землю? Какъ содѣлался Онъ видимымъ и осязаемымъ»[2])?

Аполлинаристы оправдывали себя тѣмъ, что они не хотятъ поклоняться никакой твари. Аѳанасій отвѣчаетъ на это: «Тѣло Господне содѣлалось тѣломъ несозданнаго Слова и поклоненіе воздается Тому, Чьимъ тѣломъ Оно содѣлалось; потому что Слово—есть Богъ, а тѣло есть Его собственное, значитъ, поклоняться Ему справедливо. Такъ жены израильскія касались ногъ Его и поклонялись Ему (Мѳ. XXVIII, 9)[3]).

Въ своемъ письмѣ къ Аделфію Аѳанасій подробнѣе

[1]) Прот Апол. ч III. кн. I, стр. 362 [2]) Прот. Апол. ч. I. стр. 363—364 [3]) Прот Апол. ч. I, стр 365.

опровергаетъ упрекъ въ томъ, будто православные поклоняются твари. «Мы не поклоняемся никакой твари, говорится здѣсь Да не будетъ сего. Такое заблужденіе свойственно язычникамъ и аріанамъ. Мы поклоняемся Господу тварей, воплотившемуся Божественному Слову. Хотя плоть сама по себѣ и есть часть тварей, но все же она содѣлалась Божіимъ тѣломъ, и мы не отдѣляемъ тѣла отъ Слова, а поклоняемся Слову вмѣстѣ съ Его плотью. Зная, что *Слово плоть бысть*, мы явившееся во плоти Слово признаемъ Богомъ и поклоняемся Ему. Кто можетъ сказать Господу: «отступи отъ тѣла, и я поклонюсь Тебѣ»[1])?

Представленными доводами уже опровергается положеніе, что тѣло Христа явилось съ неба. Аѳанасій прибавляетъ еще: «Слово—Зиждитель вселенной явилось Сыномъ человѣческимъ, сдѣлавшись вторымъ Адамомъ, чтобы мы изъ самаго имени познали истину. И Апостолъ показываетъ, что первозданный первороднѣе, указывая сперва на душевное, а потомъ на духовное. Подъ этимъ Апостолъ разумѣетъ не два различныя тѣла, а одно и то же тѣло—во власти и естествѣ души и во власти и естествѣ духа; потому что Богъ—Слово есть Духъ. Почему же, наконецъ, если согласиться съ вами, Христосъ не именуется просто человѣкомъ, какъ новый человѣкъ, пришедшій съ небесъ, но говорится, что сдѣлался Онъ сыномъ человѣческимъ? Поэтому, если на землѣ, Онъ содѣлался сыномъ человѣческимъ, хотя родился не отъ сѣмени мужескаго, но отъ Духа Святаго, то пусть разумѣется сыномъ единаго первозданнаго Адама. Ибо, кромѣ Адама, созданнаго изъ земли, св Писаніе не говоритъ ни о какомъ другомъ человѣкѣ, существовавшемъ на небѣ, чтобы Христу имѣть тѣло съ небесъ и быть сыномъ иного человѣка, кромѣ Адама. Поэтому Ев. Матѳей называетъ Его сыномъ Авраама и Давида по плоти, а Ев. Лука въ родословіи своемъ называетъ Сыномъ Давидовымъ и Божіимъ Поэтому, если вы ученики

[1]) Посл. къ Ад. ч. III, стр 345–346

Евангелія, то не говорите неправды на Бога, но сообразуйтесь съ тѣмъ, что написано и совершилось [1]). Господь есть небесный человѣкъ не потому, что съ неба явилъ плоть, но потому, что земную плоть содѣлалъ небесною [2]).

Далѣе Аѳанасій опровергаетъ положеніе, будто тѣло единосущно съ Сыномъ. Вы (аполлинаріане) не примѣчаете, говоритъ онъ, что, называя плоть единосущною Богу, впадаете въ сугубое нечестіе. Вы, значитъ, или отрицаете плоть или хулите Божество, говоря: «Рожденный отъ Маріи единосущенъ Отцу.» Но Писаніе производитъ Христово родословіе по плоти отъ Давидова сѣмени. Какъ же вы не стыдитесь утверждать, что эта плоть единосущна Слову. «Единосущный», какъ имѣетъ тождество естества, такъ показываетъ въ себѣ и собственное совершенство. Единосущный Отцу Сынъ исповѣдуется совершеннымъ въ отношеніи къ совершенному,—такъ же и Духъ Святый; потому что Троица совершенна и единосущна. А вы и плоти, разъ она единосущна, даете свое совершенство. И по вашему, вмѣсто Троицы, проповѣдуема будетъ четверица. Какое нечестіе [3])!.

Аполлинаристы говорили, что плоть Слова содѣлалась единосущною Ему. Скажите, говоритъ на это Аѳанасій, какъ это стало? Если, не будучи Божествомъ по природѣ, она дѣлается Божествомъ чрезъ претвореніе, то за что же вы порицаете аріанъ, которые то же понятіе даютъ о Словѣ. Писаніе говоритъ: *Слово плоть бысть* (Іоан. 1,14), но не сказано: плоть содѣлалась Словомъ. Ужели не довольствуетесь неслитнымъ естественнымъ единеніемъ Слова съ плотію, которая содѣлалась Его собственною, не хотите вѣрить, что Богъ содѣлался человѣкомъ, не довольствуетесь тѣмъ, что говорятъ о дѣлѣ Бога, о Сынѣ Божіемъ, ставшемъ Сыномъ человѣческимъ... Ужели хотите уничтожить самое слово «тѣло» и имя «человѣкъ?» Какъ вы можете еще читать

[1]) Прот. Апол. ч I, стр. 367—368 [2]) Прот Апол. ч. II, стр. 405. [3]) Пр. Апол. I, 367—70 и 373.

Божественныя Писанія [1])? Если вы, продолжаетъ Аѳанасій, изгоняете слово «плоть» и имя «человѣкъ», то не можете уже говорить о смерти Господа. Возвѣщая же смерть единосущнаго Отцу и Св. Духу, вы, значитъ, думаете, что и Божество Отца и Святаго Духа доступно смерти. И въ этомъ стали вы нечестивѣе всѣхъ еретиковъ.

Поэтому, если мы и исповѣдуемъ Христа Богомъ и человѣкомъ, то говоримъ это не для раздѣленія, а согласно съ Писаніемъ, исповѣдуя страданіе и смерть плоти Слова; самое же Слово, мы вѣримъ, непреложно и неизмѣняемо. Поэтому Одинъ и Тотъ же и страждетъ и не страждетъ, не страждетъ по Божескому естеству, страдаетъ плотію. Такимъ образомъ, превращеніе человѣческой природы Христа въ Божественную, по св. Аѳанасію, противорѣчитъ и св. Писанію и христіанскому религіозному сознанію. Тоже самое нужно сказать и относительно того, что Богъ и человѣкъ во Христѣ—два различныя лица. Посему заблуждаются и тѣ,—продолжаетъ Аѳанасій, которые утверждаютъ, что иной есть страждущій Сынъ, а иной—нестрадущій [2])».

Этотъ взглядъ былъ, вѣроятно, высказанъ не самимъ Аполлинаріемъ, такъ какъ послѣдній и хотѣлъ прежде всего отстоять мысль объ единствѣ Лица Христова и Его полномъ тожествѣ съ самимъ Собою [3]). Но его ученики могли прійти къ такому положенію, потому что строгое монофизитство очень легко можетъ перейти въ ученіе противоположное. Въ этой формѣ аполлинаризмъ легко могъ слиться съ сохранившимися остатками евіонизма и воззрѣніями Павла Самосатскаго. Какимъ образомъ аполлинаристы могли прійти къ положенію противоположному ихъ исходному пунк-

[1]) Тамъ же, I, 370—371. [2]) Прот Апол. кн I, 372 [3]) На это указываетъ употребляемая Аполлинаріемъ формула ὁ αὐτὸς καὶ ὁ αὐτὸς, изъ которой Аѳанасій справедливо выводитъ докетизмъ

ту, мы можемъ видѣть у Аѳанасія. «Если вы хотите, говоритъ онъ, разсматривать Слово въ отдѣльности, какъ Бога и какъ Сына Давидова, то по вашему мнѣнію окажется два Христа»[1]). Если Аполлинарій и не дѣлалъ этого раздѣленія, то это легко могли сдѣлать его послѣдователи, его ученики для того, что бы придумать какое-либо различіе между двумя соединенными во Христѣ личностями—Сына Божія и Сына человѣческаго, и тѣмъ избавиться отъ неизбѣжнаго въ противномъ случаѣ докетизма.

Аѳанасій отвѣчаетъ на эти заблужденія аполлинаристовъ такъ: «Если вы, научаемые божественными Писаніями, увѣруете, что Слово, будучи Богомъ, содѣлалось Сыномъ человѣческимъ, то познаете, что единъ есть Христосъ, вмѣстѣ и Богъ и человѣкъ. Такъ, кто пріялъ смерть и страданіе, не другой кто есть, какъ Слово. Само безстрастное и безплотное Слово, воспріявъ рожденіе человѣческой плоти, исполнило все, чтобы имѣть ему, что̀ принести за насъ. И о Сынѣ говорится: *лучшій бывъ Ангеловъ* (Евр. I, 4) не въ томъ смыслѣ, что само Слово—Творецъ Ангеловъ содѣлалось лучшимъ Ангеловъ, бывъ нѣкогда ниже ихъ, но рабій зракъ, какой само Слово присвоило Себѣ естественнымъ рожденіемъ, возсіялъ лучшимъ по рожденіи отъ первозданнаго[2]).

Въ своемъ посланіи къ Эпиктету Аѳанасій опровергаетъ также тѣхъ, которые рожденнаго отъ Маріи человѣка считаютъ за другое лице, а не за Христа, Господа и Бога[3]). Если не Богъ былъ въ тѣлѣ, то почему Рожденный отъ Маріи прямо и тотчасъ былъ названъ Еммануиломъ (Мѳ 1, 23)? Если не Слово было во плоти, то почему и Павелъ написалъ Римлянамъ: *Христосъ есть Богъ, благословенный во вѣки* (IX, 5)? Почему и Ѳома, увидѣвъ на Немъ язвы гвоздиныя, воскликнулъ: *Господь мой и Богъ мой*

[1]) Прот. Апол. I стр 371 [2]) Пр. Апол I. 371—72. [3]) Посл къ Эпикт. ч III, 340—41

(Іоан. XX, 23)? Ибо Сынъ, Богъ и Господь славы, былъ въ тѣлѣ, безславно пригвожденномъ и поруганномъ. Хотя тѣло страдало, прободенное на древѣ, и изъ ребръ его истекла кровь и вода; однако же, будучи храмомъ Слова, оно исполнено было Божества. Посему-то солнце, видя Создателя своего страждущимъ въ поруганной плоти, сокрыло свои лучи и покрыло землю мракомъ. А самое тѣло, имѣя тлѣнное естество, воскресло (что́ было выше его естества), по причинѣ сущаго въ немъ Слова и отложило естественное тлѣніе, облекшись же въ Слово, содѣлалось нетлѣннымъ.

Какъ только аполлинаристы дошли до того мнѣнія, что стали считать человѣка Іисуса самостоятельнымъ лицемъ въ отношеніи къ Слову, имъ оставалось уже сдѣлать только незначительный шагъ къ полному евіонизму, т. е. къ мысли, что Слово обитало въ человѣкѣ Іисусѣ только какъ сила или, какъ выражаются, что Слово сошло на Іисуса, какъ на одного изъ пророковъ.

Свои возраженія противъ такого рода воззрѣній Аѳанасій высказывалъ еще раньше въ своихъ полемическихъ сочиненіяхъ противъ аріанъ. Если бы это было такъ и если бы Слово только явилось въ человѣкѣ, то въ этомъ не было бы ничего необыкновеннаго, и видящіе Іисуса не дивились бы и не стали бы говорить: *Кто есть Сей* (Мѳ. VII, 27)? И почему *ты, человѣкъ сый, твориши Себе Бога* (Іоан. X, 33)? Для нихъ привычно было слышать, что Слово Господне было къ каждому пророку. Въ древности къ каждому изъ святыхъ бывало Слово и освящало пріемлющихъ Его искренно. Но когда рождались они, не говорилось, что Слово содѣлалось человѣкомъ, и когда страдали, также не говорилось, что Слово пострадало. Но когда Оно въ концѣ временъ явилось отъ Маріи, чтобы загладить грѣхи (Евр. IX, 26), тогда говорится, что Слово, воспріявъ на себя плоть, содѣлалось человѣкомъ и такъ пострадало за насъ (1 Петр. IV, 1), чтобы явно стало и всѣ увѣровали,

что Оно, будучи всегда Богомъ, освящая тѣхъ, къ кому приходило, и все устрояя по волѣ Отца, напослѣдокъ ради насъ содѣлалось Словомъ и человѣкомъ и, какъ говоритъ Апостолъ, *въ Немъ* (во Христѣ) *обитала вся полнота Божества тѣлесно* (Колос. II, 9).

Подобнымъ же образомъ Аѳанасій разсуждаетъ и противъ *аполлинаристовъ*, представляющихъ и говорящихъ, будто бы Слово, снизошло на единаго человѣка отъ Маріи, какъ и на каждаго изъ пророковъ. «Такое безуміе,—говоритъ онъ, явно обличаетъ само себя. Ибо, если Слово сошло на Іисуса такъ же, какъ сходило и на пророковъ; то почему Человѣкъ сей отъ Дѣвы, почему Онъ не отъ мужа и жены? Ибо такъ рождался каждый изъ святыхъ. Или, если такъ сошло Слово, то почему не о смерти каждаго, а о смерти Его одного говорится, что она была за насъ? Почему, когда Слово сходило на каждаго изъ Пророковъ, объ единомъ Человѣкѣ отъ Маріи говорится, какъ о пришедшемъ единожды при концѣ вѣковъ? Или, почему всѣ прочіе святые умерли и не воскресли, а единый Человѣкъ отъ Маріи по трехъ дняхъ воскресъ? Почему Онъ одинъ называется Еммануиломъ въ означеніе того, что Его тѣло исполнено Божества? Или, почему, когда каждый изъ святыхъ вкушаетъ пищу, пьетъ, утруждается, умираетъ,—не говорится, что вкушаетъ пищу, пьетъ, утруждается, умираетъ само Слово,—сказуется же сіе только объ единомъ Человѣкѣ отъ Маріи? Ибо, что пострадало тѣло сего Человѣка, то говорится о Немъ, какъ бы страдало Само Слово. И когда о всѣхъ прочихъ говорится только, что они родились, а о Рожденномъ отъ Маріи сказано: *и Слово плоть бысть.* (Іоан. 1,14). Изъ сего открывается, что ко всѣмъ прочимъ было Слово для дара пророчества, отъ Маріи же Само Слово пріяло плоть и произошелъ человѣкъ, по естеству и по сущности сущее Божественное Слово»[1]).—Кто изъ Пророковъ,

[1]) Посл. къ Эпикт. ч. III, отр. 341—342.

говорится въ другомъ мѣстѣ, будучи Богомъ, содѣлался человѣкомъ? Почему и *законъ ничтоже совершилъ* (Евр. VII,19), ничего не принесъ для совершенства? Почему *смерть царствова и надъ не согрѣшившими по подобію первозданныхъ* (Рим. V,14)? Почему и Господь сказалъ: *аще Сынъ вы свободитъ, воистинну свободни будете* (Іоан. VIII,36)? Не обновляемся ли мы и не дѣлаемся ли свободными по силѣ заслугъ Христовыхъ[1])?

Изъ представленнаго ученія аполлінаріанъ мы видимъ, что различіе ихъ христологическихъ воззрѣній съ ученіемъ Церкви обусловливалось тѣмъ, что они, не дѣлая точнаго *различенія* между Словомъ и Сыномъ Христомъ, неправильно раздѣляли ихъ. Церковь же вѣруетъ, что Самъ Христосъ, какъ особое Лице, есть то самое Божественное Слово, Которое явилось теперь во плоти. Поклоняясь Господу Іисусу Христу, какъ истинному Богу, истинному человѣку, мы поклоняемся, по ученію отцевъ Церкви, достодолжнымъ поклоненіемъ и прославляемъ Одного и Того же Сына Божія, Бога—Слово, а не двухъ сыновъ, какъ предполагалъ Аполлинарій. Христосъ вообще для вѣрующаго взора представляется цѣлостнымъ образомъ, который какъ бы заключаетъ и обнимаетъ въ единствѣ своего Лица небо и землю, все конечное и безконечное; но, переводя этотъ образъ въ понятія, вѣрующій руководится положительнымъ Откровеніемъ. Еретики же разрывали это цѣлостное представленіе о Христѣ, и не столько придавали значенія Божественному Откровенію, сколько шаткимъ и неустойчивымъ человѣческимъ понятіямъ.

Аѳанасій въ противоположность всѣмъ еретикамъ, твердо стоитъ на томъ, что положительная, откровенная идея о Христѣ составляетъ завершеніе и цѣль всякаго знанія. Поэтому и въ своихъ доказательствахъ, направленныхъ противъ различныхъ аполлинаріанскихъ заблужденій, глав-

[1]) Прот. Апол. къ 1 стр. 384—385.

ное значеніе онъ всегда придаетъ изреченіямъ св. Писанія и положительному Откровенію о Христѣ.

Особенную важность въ полемикѣ Аѳанасія противъ аполлинаризма имѣетъ еще его опроверженіе аполлинаріанской субъективной теоріи искупленія. Аѳанасій говоритъ противъ нея слѣдующее: «Господь, воспріявъ нашъ образъ, благоизволилъ оживотворить насъ и призвать насъ къ уподобленію и подражанію совершенному образу. Если-бы не предсуществовало абсолютное совершенство, то какъ возможно было бы подражаніе совершенству, согласно съ тѣмъ, что говоритъ Апостолъ: *совлекшеся ветхаго человѣка* (Кол. III,9.) и *облекшеся въ новаго, созданнаго по образу Божію, въ правдѣ и въ преподобіи истины* (Еф. IV, 24)»? Подражаніе людей добродѣтели и святости Іисуса Христа, чтобы быть въ собственномъ смыслѣ подражаніемъ и чрезъ то имѣть право на оправданіе, предполагаетъ дѣйствительное обновленіе разумной души и дѣйствительное обнаруженіе человѣческой добродѣтели въ Лицѣ Самого Іисуса Христа.

Вы напрасно воображаете,—говоритъ Аѳанасій далѣе[2]), думая, что сможете чрезъ подражаніе произвести само собою обновленіе того, что мыслитъ въ васъ и движетъ плотію, не разумѣя, что подражаніе есть подражаніе предшествующему дѣйствію, иначе, не можетъ и называться подражаніемъ. Если вы исповѣдуете, что Сынъ Божій, не воспріявъ человѣческаго ума, совершилъ обновленіе одной только плоти, то вы заблуждаетесь и изрекаете хулу. Ибо, если людямъ можно безъ Христа произвести въ себѣ обновленіе движущаго плоть начала и движущему послѣдуетъ движимое; то какая была нужда въ пришествіи Христовомъ? Такимъ образомъ «вѣрующіе спасаются не уподобленіемъ и подражаніемъ, а обновленіемъ и начаткомъ», они получаютъ спасеніе не внѣшнимъ образомъ, а чрезъ сущест-

[1]) Ч. III, кн. 1 пр. Апол. стр 364. [2]) Тамъ же, стр. 384.

венное измѣненіе и возрожденіе Въ этомъ смыслѣ Христосъ и называется *первороднымъ во многихъ братіяхъ* (Римл. VIII, 29) и *начаткомъ* изъ *умершихъ* (1 Кор. XV, 20), *Иже есть Глава тѣлу церкве*“ (Кол 1,18), чего аполлинаристы не могутъ объяснить. „Ибо если бы Христосъ не содѣлался первороднымъ во многихъ братіяхъ, то какъ явился бы перворожденнымъ изъ мертвыхъ“ [1])? Такимъ образомъ, аполлинаріанской теоріи *внѣшняго* только *оправданія* Аѳанасій противопоставляетъ теорію *полнаго возрожденія и внутренняго возсозданія* человѣка. Онъ хорошо понималъ, какъ грѣхъ глубоко повредилъ природу человѣка, и какъ послѣдній безсиленъ даже въ нравственной области.

Сопоставляя теперь аполлинаризмъ и полемику св. Аѳанасія противъ него, мы видимъ, что первый, выходя изъ трудности представленія упостаснаго соединенія двухъ полныхъ природъ, пришелъ къ совершенному отрицанію такого единенія. Характеръ его чисто *отрицательный* и разрушительный. Аѳанасій справедливо упрекалъ аполлинаристовъ, что они не пренебрегаютъ никакими средствами для оправданія своего основного заблужденія, клеветали на православныхъ и тѣмъ совращали слабыхъ въ вѣрѣ [2]). Аѳанасій всегда твердо держался вѣры Церкви, будучи вполнѣ убѣжденъ, что Христосъ принялъ полную человѣческую природу. Въ противномъ случаѣ, по его ученію, и наше искупленіе неполно и даже немыслимо.

ГЛАВА IV.

Опроверженіе св. Аѳанасіемъ неправильнаго ученія о Святомъ Духѣ.

Намъ остается разсмотрѣть еще полемику св. Аѳанасія противъ еретиковъ, отрицавшихъ Божество Святаго Духа

[1]) Прот. Апол. кн II. стр. 399—400. [2]) Прот. Апол кн I стр. 385.

и равенство Его со Отцемъ и Сыномъ. Св. Аѳанасій Великій по всѣмъ вопросамъ въ своихъ рѣшеніяхъ шелъ впереди всѣхъ. Говоря о литературныхъ трудахъ Александрійскаго святителя, мы упоминали уже о нѣкоторыхъ его произведеніяхъ, въ которыхъ онъ отстаивалъ Божественное достоинство Третьяго Лица Св. Троицы. Насколько можно видѣть изъ нихъ, еще аріане, доходя до послѣднихъ выводовъ изъ своихъ ложныхъ положеній, отрицали единосущіе и равенство Св. Духа съ Богомъ Отцемъ. Въ началѣ такого рода лжеученіе держалось въ сторонѣ, но впослѣдствіи аріане, проповѣдуя антихристіанскія идеи, не преминули выдвинуть впередъ и ересь о Св. Духѣ.

И эта ересь была настолько заразительна, что даже, когда впослѣдствіи лжеученіе относительно Сына Божія потеряло нѣсколько свою ядовитость и ослабѣло, нѣкоторые изъ признававшихъ равенство Сына съ Отцемъ утверждали, что Св. Духъ не равенъ съ двумя первыми Лицами Св. Троицы. Они отрицали Его Божество и говорили, что «Онъ былъ лишь твореніемъ и даже однимъ изъ служебныхъ духовъ, отличающимся отъ Ангеловъ не природою, а положеніемъ». Объ этомъ писалъ, какъ мы видѣли уже, св. Аѳанасію Серапіонъ, епископъ Тмуйскій [1]). И естественно, св. Аѳанасій былъ, какъ онъ самъ пишетъ, изумленъ тѣмъ, что тѣ, которые чтили Сына Божія наравнѣ съ Богомъ—Отцемъ, не соглашались признать Божественность Духа Святаго.

Заключеніе аріанъ въ такомъ родѣ еще понятно; такъ какъ, по ихъ мнѣнію, Сынъ, Который представляется посылающимъ Св. Духа, есть твореніе, то насколько болѣе у нихъ основаній для того, чтобы и Св. Духъ, посылаемый Имъ, былъ такимъ же. По нѣкоторымъ выраженіямъ аріанъ можно подумать однако и то, что они ставили Св. Духа выше Сына. Такъ, напр., они говорили, что Сынъ былъ помазанъ и освященъ отъ Духа Святаго. *Духъ Господень на*

[1]) Посл. къ Серапіону, ч. III, стр. 2, 19—20.

Мнѣ, Егоже ради помаза Мя (Ис. LXI, 1), и Онъ Самъ говоритъ о Себѣ, что изгоняетъ бѣсовъ *о Дусѣ Божіи* (Мѳ. XII, 29[1]). Но аріане, кажется, не составили тогда ясной идеи объ этомъ и просто воспользовались фактомъ сошествія Св. Духа на Искупителя во время Его крещенія, чтобы имѣть еще одинъ поводъ дѣлать возраженія противъ истинъ вселенской Церкви, не думая еще много о дѣлѣ самомъ въ себѣ. Это даже очень вѣроятно, если принять во вниманіе всю необдуманность аріанъ, примѣровъ которой мы такъ много уже видѣли. Во всякомъ же случаѣ, отрицая Божество Сына, имъ логически надо было считать и Св. Духа твореніемъ. Разъ въ началѣ былъ только Отецъ и первымъ Его твореніемъ былъ Сынъ, а все остальное сотворено Сыномъ впослѣдствіи, то, значитъ, Имъ былъ сотворенъ и Св. Духъ, Который есть тварь и стоитъ ниже не только Бога Отца, но и Сына Божія.

Однако противъ аріанъ, по поводу ихъ ученія о Св. Духѣ, Аѳанасій полемизировалъ вообще мало, а главнымъ образомъ писалъ противъ тѣхъ именно еретиковъ, кто, признавая Божество Сына, въ то же время отвергалъ Божество Св. Духа[2]). Эти лжеучители основывались главнымъ образомъ на превратныхъ умозаключеніяхъ, во 1-хъ—изъ пророческаго изреченія: *се Азъ утверждаяй громъ, и созидаяй духъ, и возвѣщаяй въ человѣцѣхъ Христа Своего....* (Амос. IV, 13), понимая подъ духомъ созидаемымъ Духа Святаго. Во 2-хъ, —изъ словъ Апостола Павла: *засвидѣтельствую предъ Богомъ, и Господемъ Іисусъ Христомъ, и избранными (Его)*

[1]) Прот. ар. сл. I, ч. II, стр. 132—133. [2]) Сходясь съ формальной стороны съ ученіемъ аріанъ, духоборчество однако далеко уступало аріанству въ силѣ аргументовъ и не имѣло почти никакихъ философскихъ основъ. Петавій объясняетъ это тѣмъ, что Лице Св. Духа было менѣе удобнымъ для еретическихъ умствованій, такъ какъ въ самомъ Себѣ не представляло никакихъ противорѣчій. Но все-таки опроверженіе его св. Аѳанасіемъ поразительно.

Ангелы, да сія сохранши безъ лицемѣрія, ничесоже творя по уклоненію (I Тим. V, 21); на основаніи этого мѣста, въ виду того, что Апостолъ послѣ Бога и Христа именовалъ Ангеловъ, они причисляли Духа Св. къ Ангеламъ, и полагали, что Духъ одного съ ними чина и только выше прочихъ Ангеловъ[1]). Въ 3-хъ, на основаніи словъ Евангелиста Іоанна: *вся Тѣмъ быша, и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть* (I, 3), они относили Духа Святаго къ творенію Сына Божія.—Таковыхъ лжеучителей св. Аѳанасій называетъ *тропиками* за изобрѣтеніе ими нѣкоторыхъ *обратныхъ* умозаключеній въ своихъ толкованіяхъ, или за объясненіе тропами, т. е. фигурами, видами рѣчи, иносказательно всѣхъ библейскихъ мѣстъ о Св. Духѣ[2]). Является вопросъ, не допускали ли эти новые еретики, что Св. Духъ есть только олицетвореніе Божественной силы[3])?—Отвѣтомъ служитъ то, что въ такомъ случаѣ Аѳанасію не нужно было бы доказывать противъ нихъ Божество, а только Личность Св. Духа.

На сколько важнымъ считалъ Аѳанасій возстановленіе правильнаго воззрѣнія на Св. Духа, показываютъ приводи-

[1]) Ἀνάγκη τοῖς ἀγγέλοις συναριθμεῖσθαι τὸ Πνεῦμα, τῆς τε αὐτῶν εἶναι συστοιχίας καὶ αὐτὸ, καὶ ἄγγελον εἶναι μείζονα τῶν ἄλλων. L. c.c. 10, 19 стр. Migne cl. 556). [2]) Посл. I къ Серап. ч. III, стр 18. Св. Аѳанасій называетъ этихъ еретиковъ также и духоборцами (πνευματομαχοῦντες—духоборствующими). Ч III, 53, 77. Его полемика съ ними была направлена противъ общихъ основаній духоборчества. Впослѣдствіи они стали извѣстны подъ именемъ македоніанъ. Въ древнее время, кромѣ втораго вселенскаго собора, македоніанъ считалъ духоборцами Аѳанасіева времени еще блаженный Августинъ [C. Maxim ariau. II, XXIII, 2; Сравн. Tillemont. memoir t. VIII,p. 107] Нѣкоторые выдѣляютъ тропиковъ совсѣмъ въ особую секту. Наконецъ иные считаютъ ихъ полуаріанами. [3]) Изъ словъ Григорія Богослова (XXXI и XXXVII) видно, что въ его время одни признавали Св. Духа простымъ дѣйствіемъ Бога, другіе—тварію, третьи утверждали, будто бы Писаніе ничего не говоритъ о существѣ Св. Духа.

мыя имъ въ одномъ мѣстѣ его полемики съ аріанами [1]) слова Спасителя: *иже аще речетъ слово на Сына человѣческаго*, получить отпущеніе (Мѳ. XII, 32). А которые хулятъ Духа Святаго, и дѣла Слова приписываютъ діавалу, тѣ понесутъ неизбѣжное наказаніе. Но мы здѣсь не будемъ приводить всѣ доказательства св. Аѳанасія по этому поводу, такъ какъ онъ самъ говоритъ [2]), что они въ большинствѣ случаевъ подобны тѣмъ, какія онъ приводитъ по поводу ложнаго ученія о Сынѣ Божіемъ. «Поелику отъ Сына должно заимствовать вѣдѣніе о Духѣ; то отъ Него же прилично будетъ занять и доказательства» [3]). Остановимся лишь на нѣкоторыхъ.

Слово «Духъ», говоритъ Аѳанасій, употребляется въ священномъ Писаніи въ различныхъ значеніяхъ. Когда оно стоитъ одно и безъ члена, то оно означаетъ духа сотвореннаго, если только прежде не упоминалось о Св. Духѣ. Но всякій разъ, какъ мы читаемъ: *Духъ Божій*, или *Отчій*, или *Мой*, или самого *Христа*, и *Сына*, *Духъ Святый*, или *Утѣшитель*, или *Духъ истины* и подобныя выраженія, должно подъ ними разумѣть Духа Святаго [4]). Въ приведенномъ выше пророческомъ изреченіи подъ словомъ «духъ» всего естественнѣе представлять «дыханіе вѣтра», являющееся за громомъ. Придавая такое значеніе слову «духъ», Аѳанасій потомъ даже сдѣлалъ уступку духоборцамъ, поставивъ его въ ближайшую связь съ дальнѣйшими словами, но объяснилъ и это въ православномъ смыслѣ, разумѣя подъ духомъ—человѣческій духъ.

На основаніи другого вышеизложеннаго мѣста еретики причисляли Св. Духа къ тварямъ и ставили Его въ число Ангеловъ. Такимъ ученіемъ, говоритъ Аѳанасій, или Богъ низводится до тварей, или тварь дѣлается Богомъ. Въ Писаніи же этому

[1]) Сл. I-е прот. ар. ч. II, стр. 232; сравн. IV-е посл. къ Сер. ч. III, 86. [2]) Къ Серап. посл. I, стр. 2. [3]) Посл. къ Серап. III, 71. [4]) Посл. I къ Серап. стр. 5.

нѣтъ никакого оправданія, такъ какъ Св. Духъ нигдѣ не называется ни Духомъ служенія, ни Ангеломъ, а всегда Духомъ Христовымъ, Духомъ Божіимъ, Духомъ истины, Духомъ сыноположенія, Духомъ святыни и обновленія. Причину же, почему Апостолъ не назвалъ Св. Духа послѣ Христа, св. Аѳанасій видитъ въ тѣсной связи Лицъ Св. Троицы. Гдѣ именуется Отецъ, тамъ должны быть и Сынъ и Св. Духъ. Упоминаніе же объ Ангелахъ имѣло особую цѣль—показать Тимоѳею, что за его поступками есть постоянные свидѣтели, дабы онъ непрестанно помнилъ это[1]). Въ Писаніи говорится, что Духъ Божій предводительствовалъ народомъ еврейскимъ при путешествіи его изъ Египта въ землю обѣтованную (Исаіи LXIII, 11, 12, 14), а въ другихъ мѣстахъ Писанія читаемъ, что Самъ Богъ чрезъ Слово въ Духѣ предводительствовалъ народомъ (I Цар. X, 18; Пс. LXXVI, 21; CXXV, 16; Второзак. 30—31). Посему Духъ Святый выше твари и есть едино съ Отчимъ Божествомъ [2]), Онъ не изъ числа тварей, и не Ангелъ, но есть Богъ и о Немъ даже прямо упоминается, какъ о Богѣ.

Въ I-мъ посланіи къ еп. Серапіону упоминается еще объ одной цитатѣ духоборцевъ въ пользу ихъ ереси—изъ кн. Пророка Захаріи IV,1: *Сія глаголетъ Ангелъ, глаголяй во мнѣ.* Но Аѳанасій не занимается ея подробнымъ опроверженіемъ, а сопоставивъ это мѣсто съ слѣдующими стихами, прямо заключилъ, что Ангелъ, глаголющій Пророку, не былъ Духъ Святый[3]).

Новые еретики говорили, что «если Духъ—не твореніе и не одинъ изъ Ангеловъ, но отъ Отца исходитъ; то не слѣдуетъ ли, что и Онъ есть также Сынъ и, значитъ, Духъ и Слово—два брата?» Потомъ еще прибавляли: «если Духъ отъ Сына пріемлетъ, и Сыномъ подается (а такъ и

[1]) Посл. къ Серап. 1-е, стр. 25. [2]) Ч. III, 21—22. [3]) Ч. III, стр. 20.

написано); то не слѣдуетъ ли, что Отецъ есть дѣдъ, а Духъ—внукъ Его [1]). Какъ же поэтому Слово называютъ единственнымъ Сыномъ? И почему Его называютъ тотчасъ послѣ Отца, а Духа Святаго уже за Нимъ, если Они равны? Почему же у Того и у Другаго не одно имя, но Одинъ есть Сынъ, а Другой—Духъ; и почему не утверждаютъ относительно Его, что Онъ рожденъ отъ Отца [2])?

Св. Аѳанасій даетъ имъ почувствовать всю странность ихъ возраженій, указывая на то, что, говоря о Богѣ, они слѣдуютъ идеямъ человѣческаго рожденія, а потому въ свою очередь спрашиваетъ ихъ, отъ отца ли Отецъ и рожденъ ли съ Нимъ другой, и суть ли это братья, происшедшіе отъ одного, и какъ имъ имя, и кто у нихъ отецъ и дѣдъ, и кто предки послѣднихъ? Ибо между людьми тотъ, кто отецъ по отношенію къ одному, есть уже сынъ по отношенію къ другому и такъ далѣе до безконечности. Сынъ у людей есть только часть отца, но въ Богѣ Сынъ есть полный образъ и сіяніе всецѣлаго Отца и всегда пребываетъ Сыномъ, равно какъ Отецъ—Отцомъ, такъ что Отецъ не можетъ быть Сыномъ, а Сынъ—Отцомъ. Слѣдовательно, говоря о Богѣ, нельзя говорить ни о братѣ, ни о дѣдѣ, потому что Писаніе не говоритъ о нихъ; напротивъ того, Сынъ именуется Сыномъ Отчимъ, и Духъ—Духомъ Отчимъ. И такимъ образомъ, едино Божество Св. Троицы, и едина вѣра; вся Троица есть единый Богъ. И достаточно знать, что Духъ—не тварь и не сопричисляется къ тварямъ; потому что къ Троицѣ не примѣшивается ничто чуждое,—Она нераздѣльна и сама Себѣ подобна. Этого достаточно для вѣрующихъ. До сего простирается въ людяхъ вѣдѣніе; здѣсь предѣлъ того, что Херувимы закрываютъ своими крылами. Что предано вѣрѣ, то прилично постигать не человѣческою мудростію, но слухомъ вѣры [3]).

[1]) Къ Серап. посл. IV, ч. III, стр. 77. [2]) Посл. 1 къ Серап. стр. 25—26; посл. IV, стр. 79—81. [3]) Къ Серап. посл. 1-е, ч. III, стр. 26—28 и 41; посл. IV, стр. 83—85.

Вотъ доказательства, какія св. Аѳанасій приводилъ въ защиту Божества Святаго Духа.—Онъ происходитъ (est) отъ Бога, изъ существа Божія, а не сотворенъ изъ ничего, какъ твари, Онъ не имѣетъ ничего общаго съ существами сотвореннымп; Онъ есть Духъ освящающій, творческій, животворящій, неизмѣняемый, безконечный[1]). Онъ есть образъ Слова. Твари ограничены пространствомъ и существуютъ въ опредѣленныхъ мѣстахъ: солнце, луна и прочія свѣтила на тверди, Ангелы на небѣ, и люди на землѣ. Духъ же Святый наполняетъ всю вселенную (Псал. CXXXVШ,7, Прем. XII,1) и безъ всякаго дѣленія пребываетъ въ одно и то же время всюду—въ насъ и въ Ангелахъ.—Онъ вездѣсущъ, все исполняетъ и внѣ всего пребываетъ. Таинство крещенія совершается въ Его имя такъ же, какъ во имя Отца и Сына. Какъ благодать дается намъ отъ Отца чрезъ Сына въ Духѣ Святомъ, такъ и дары небесные сообщаются намъ только Духомъ Святымъ. При Его только помощи пророки предсказывали будущее[2]).

Къ этимъ доказательствамъ Аѳанасій причисляетъ преданіе Церкви о Божествѣ Св. Духа и говоритъ, что послѣ Іисуса Христа и Апостоловъ она всегда вѣрила и учила о Троицѣ въ Богѣ не номинальной только, но истинной и существенной, основываясь на словахъ Спасителя: *шедше научите вся языки крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа* (Мѳ. XXVШ,19). Если бы Духъ Св. былъ твореніемъ, то Богъ не былъ бы троиченъ, а двойственъ, или же тогда христіане должны бы были почитать тварь наравнѣ съ Богомъ Отцемъ и Сыномъ Божіимъ[3]). Изъ всего этого уже видно, что еретики, ложно учившіе о Духѣ Св., дѣйствительно говорили противъ Него то же, что аріане—противъ Сына Божія.

Продолжая опровергать еретиковъ, ложно учившихъ о Духѣ Святомъ, Аѳанасій впослѣдствіи говорилъ, какъ мы

[1]) Ч Ш, стр. 36—43. [2]) Тамъ-же, 44—52, 71—72, 80. [3]) 45—47.

уже видѣли, что даже тамъ, гдѣ св. Писаніе упоминаетъ только двухъ Лицъ Св. Троицы, тамъ подразумѣваются всѣ три, потому что св. Писаніе говоритъ о Св. Духѣ, какъ о Лицѣ, равномъ двумъ остальнымъ, единосущномъ съ Ними и имѣющемъ одно дѣйствіе[1]).

Евангельское изреченіе (Мѳ. XII, 31—32) о непрощеніи грѣха противъ Св. Духа нѣкоторые понимали въ томъ смыслѣ, что Духъ Св. выше Сына, а потому и хула на Духа имѣетъ большую вину. Въ IV посланіи къ Сераціону, еп. Тмуйскому, св Аѳанасій излагаетъ свое мнѣніе относительно смысла указаннаго изреченія[2]). Онъ говоритъ, что древніе мужи, Оригенъ и Ѳеогностъ, думали, что грѣхомъ противъ Св. Духа называется всякій грѣхъ людей послѣ полученія благодати въ св. крещеніи, когда они, получивъ благодать Св. Духа, становятся сынами Бога. Но находя такое объясненіе не совершенно точнымъ и справедливымъ, Аѳанасій говоритъ, что указанныя слова Іисуса Христа относились къ фарисеямъ, которые, хотя не были крещены, однакожъ грѣшили противъ Св. Духа, говоря, что Іисусъ Христосъ изгонялъ бѣсовъ именемъ *веельзевула*. Онъ говоритъ, что если бы объясненіе Оригена и Ѳеогноста было справедливо, то не слѣдовало бы порицать и Новата, который не допускалъ прощенія для людей, согрѣшившихъ послѣ крещенія. Онъ показываетъ, что Апостолъ Павелъ, говоря въ Посланіи къ Евреямъ, что невозможно крестившимся однажды быть вновь возрожденными, запрещалъ не покаяніе послѣ крещенія, но второе крещеніе, какъ и въ другомъ Посланіи говоритъ: *едина вѣра, едино крещеніе* (Ефес. IV,5). Іисусъ Христосъ, говоря о хулѣ на Сына человѣческаго и на Духа Святаго,—что первая будетъ прощена, а вторая нѣтъ,—не хотѣлъ этими словами сказать, что Духъ Св. выше Сына, но что эти двѣ хулы одинаково

[1]) Ч. III стр. 46 De Trinit. et Spirit. Sanct. c. 4. [2]) Ч. III, стр. 85—103.

направляются противъ Него, какъ Бого-человѣка. Смотря на Него, какъ на человѣка, фарисеи говорили о Немъ: *откуду Сему премудрость сія и чудеса* (Мѳ. XIII, 54)? и еще: *пятидесяти лѣтъ не у имаши, и Авраама ли еси видѣлъ? Почему ты, человѣкъ сый, твориши Себе Бога* (Іоан. VIII,57)? А видя Его божественныя дѣйствія и чудеса, они злословили Его, отрицая Его Божество, приписывая всѣ эти дѣйствія не Богу, а бѣсу, веельзевулу (Іоан. X,33), называя дѣла Божіи дѣлами бѣсовскими. Это и есть грѣхъ или хула противъ Духа Святаго. Тѣ, которые, смотря на человѣческія дѣйствія Іисуса Христа и видя Его чудесныя дѣла, думали, что Онъ былъ человѣкъ, могли еще получить прощеніе за свой грѣхъ. Тѣ же, которые, будучи свидѣтелями всѣхъ Его Божественныхъ дѣйствій, приписывали ихъ, какъ, напр., фарисеи, демону, а не Божественной силѣ, совершали столь тяжкое преступленіе, что не должны надѣяться на прощеніе ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій.

Хотя изъ вышеизложеннаго видно, что Духъ Святый дѣйствительно есть Богъ, и хотя Аѳанасій показываетъ еще[1]) на основаніи Апостола Павла, что св. Писаніе, приписывая въ одномъ мѣстѣ нѣкоторыя дѣйствія и слова Св. Духу, въ другомъ Сыну, въ третьемъ Отцу, считаетъ Ихъ всѣхъ за единое Божество,—но и въ другихъ еще мѣстахъ великій святитель доказываетъ это не менѣе ясно. Какъ въ Ветхомъ, такъ и въ Новомъ Завѣтѣ, говоритъ св. Аѳанасій, Св. Духъ прославляется наравнѣ съ другими Лицами Св. Троицы[2]). И если тамъ сказано, что все сотворено чрезъ Слово: *вся Тѣмъ быша, и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть* (Іоан. I,3), и въ другомъ мѣстѣ—вся вселенная служитъ Господу: *всяческая работна Тебѣ* (Пс. CXVIII,91), то не должно изъ этого заключать, что Св. Духъ сотворенъ чрезъ Сына и рабъ Бога Отца. Напротивъ, о Немъ

[1]) Ч. III, 46, 49. Ефес. IV,6; 1 Кор. XII, 5—6. О вопл. пр. ар. стр. 300, 301. [2]) Посл. 1-е къ Серап. 50.

сказано, какъ и о Сынѣ. *Духъ... воздвигій Христа Іисуса изъ мертвыхъ оживотворитъ и мертвенныя тѣлеса ваша живущимъ духомъ Его въ васъ* (Римл. VIII,11), и еще: *отымеши духъ ихъ, и исчезнутъ, и въ персть свою возвратятся: послеши Духа Твоего, и созиждутся, и обновиши лице земли* (Пс. CIII, 29, 30). Значитъ, Св. Духъ—ни рабъ, ни тварь, а Творецъ, потому что Богъ сотворилъ все чрезъ Сына въ Духѣ, и отъ Св. Духа чрезъ Сына твари имѣютъ силу существовать. Какъ Отецъ есть свѣтъ, и Сынъ—сіяніе Его; то и въ Сынѣ можно усматривать Духа, Которымъ просвѣщаемся (Евр. I, 17, 18), почему Апостолъ и сказалъ Ефесянамъ: Отецъ *Господа нашего Іисуса Христа, изъ Него же всяко отечество на небесѣхъ и на земли именуется, да дастъ вамъ по богатству славы Своея, силою утвердитися Духомъ Его во внутреннѣмъ человѣцѣ, вселитися Христу вѣрою въ сердца ваша* (III, 15—17)

Вѣра, переданная намъ о Троицѣ, говоритъ еще въ другомъ мѣстѣ Аѳанасій, существенно одна и та же. Мы вѣруемъ не только въ Отца, какъ училъ насъ Іисусъ Христосъ, и наша вѣра въ Іисуса Христа состоитъ не въ одной вѣрѣ въ Его ученіе: Самъ Онъ, Его Лице есть предметъ вѣры, какъ и Отецъ. Точно также предметомъ вѣры является и Св. Духъ. Мы можемъ кого-либо считать конечнымъ существомъ, но тогда мы не можемъ вѣровать въ него,—а мы вѣруемъ въ Отца и въ Сына и въ Святаго Духа[1]).

Св. Духъ не можетъ быть существомъ конечнымъ и потому, что Онъ, какъ сказано, есть начало освящающее и, значитъ, Самъ въ освященіи не нуждается; тогда какъ конечныя существа сами нуждаются въ этомъ. Ни одна тварь не оживетъ безъ участія въ Св. Духѣ, а Онъ Самъ даетъ жизнь другимъ и, значитъ, имѣетъ ее въ Себѣ (Римл. VIII, 11; Дѣян. III, 15, Іоан. IV, 14; VII, 39)[2]).

[1]) Посл. 1 е къ Серап. ч. III, стр. 48-50. [2]) Тамъ же—49.

Этотъ аргументъ Аѳанасій приводитъ также и относительно единаго и нераздѣльнаго дѣйствія Троицы. Когда Св. Духъ въ насъ, Сынъ, дающій Его, также въ насъ, а вмѣстѣ съ Сыномъ и Отецъ. Ибо гдѣ свѣтъ, тамъ и сіяніе; а гдѣ сіяніе, тамъ его дѣйственность и свѣтозарная благодать[1]). Становясь причастниками Св. Духа, мы, по словамъ Ап. Павла, получаемъ любовь Бога и благодать Сына. *Благодать Господа нашего Іисуса Христа, и любы Бога, и общеніе Святаго Духа со всѣми вами* (2 Кор. XIII, 13). Апостолъ здѣсь означаетъ не то, что различны и отдѣльны даянія каждаго Лица, но что даруемое подается въ Троицѣ—отъ Отца чрезъ Сына въ Духѣ Святомъ, все же сіе есть отъ единаго Бога[2]). Духоборцы мыслили въ Троицѣ Отца и Сына, какъ имѣющихъ Божество по природѣ, а Св. Духа, какъ обоженную тварь. Но еще Апостолъ Павелъ говорилъ, что «*раздѣленія дарованій суть, а тойжде Духъ: и раздѣленія служеній суть, а тойжде Господь: и раздѣленія дѣйствъ суть, а тойжде есть Богъ, дѣйствуяй вся во всѣхъ* (1 Кор. XII,2)[3]).

Св. Духъ неизмѣняемъ по природѣ и совѣченъ Сыну. А если Троица вѣчна, то какъ же Св. Духъ можетъ быть тварью[4])? Онъ—уста Божіи по Писанію (Іоан. II, 28), чрезъ Него говорили Пророки[5]). Онъ есть Духъ святыни и обновленія, Духъ жизни, Который воскреситъ наши тѣла. Онъ *источникъ воды, текущей въ животъ вѣчный* (Іоан. IV,14)[6]).

Духъ Святый именуется помазаніемъ и есть печать. Твари симъ Духомъ запечатлѣваются, помазуются и о всемъ научаемы (1 Іоан. II, 27). Но если Св. Духъ есть помазаніе и печать, если Слово Имъ все помазуетъ и печатлѣетъ, то какое подобіе и сродство у помазанія и печати съ помазу-

[1]) Посл. къ Серап. 1 е, стр. 49; о воплощ. пр. ар. ч. III, стр. 31 [2]) Тамъ-же 49—50. [3]) Тамъ-же 49. [4]) Тамъ же, 46. [5]) Тамъ же, стр. 51—52 [6]) Тамъ-же, стр. 37—38.

емыми и печатлѣемыми? Слѣдовательно, и въ этомъ отношеніи Духъ не въ числѣ всѣхъ. Ибо печать не отъ печатлѣемыхъ, и помазаніе не отъ помазуемыхъ. Чрезъ Духа Святаго мы справедливо дѣлаемся *причастниками Божественнаго естества*, и ради Духа всѣ именуемся причастниками Божіими. А если бы Духъ Святый былъ тварь, то мы не имѣли бы общенія съ Богомъ. Если же чрезъ пріобщеніе Духа Святаго мы становимся причастниками Божественнаго естества, то нѣтъ сомнѣнія, что естество Духа есть естество Божіе[1]).

Какъ *видѣвый Сына видѣ Отца*; такъ имѣющій въ себѣ Духа Святаго имѣетъ въ себѣ Сына и, имѣя Его, онъ храмъ есть Божій. Поэтому св. Павелъ и говоритъ: *не вѣсте ли, яко храмъ Божій есте, и Духъ Божій живетъ въ васъ* (1 Кор. III, 16)? Это показываетъ намъ, прибавляетъ Апостолъ Іоаннъ, что мы живемъ въ Немъ и Онъ въ насъ, и что Онъ сдѣлалъ насъ участниками Себя чрезъ пребываніе въ насъ. *О семъ разумѣемъ, яко въ Богѣ пребываемъ и Той въ насъ, яко отъ Духа Своего далъ есть намъ* (1 Іоан. IV, 13). Но если изъ того, что Отецъ въ Сынѣ и Сынъ въ Отцѣ, слѣдуетъ, что Сынъ — не тварь; то отсюда равно слѣдуетъ, что и Духъ Святый отнюдь не можетъ быть ею; ибо, когда Св. Духъ живетъ въ насъ, Богъ также живетъ въ насъ[2]).

Отъ Сына надлежитъ заимствовать познаніе и о Духѣ. Сынъ есть Слово, и есть единъ, какъ и Отецъ. Ибо *единъ Богъ, изъ Него же вся и единъ Господь Іисусъ Христосъ* (1 Кор. VIII, 6); почему говорится и написано, что Онъ единородный Сынъ. Такъ и Духъ Святый есть только единъ, а тварей, по ученію св. Писанія, много и онѣ различны: Ангеловъ тысящи тысящъ и тьмы темъ. Много свѣтилъ; много Престоловъ, Господствъ, Небесь, Херувимовъ, Серафимовъ, Арх-

[1]) Тамъ же, стр. 38—40. [2]) Тамъ же; сравн. посл. къ Серап. III, 70.

ангеловъ[1]). Духъ Святый единъ, какъ говоритъ Ап. Павелъ: *вся же сія дѣйствуетъ Единъ и Тойжде Духъ, раздѣляя властію коемуждо, якоже хощетъ* (1 Кор. XII, 11), и нѣсколько ниже: *единѣмъ Духомъ мы вси во едино тѣло крестихомся: и вси единѣмъ Духомъ напоихомся* (13).

Изъ того, что Св. Духъ представляется, по ученію св. Писанія, въ такомъ же отношеніи къ Отцу, какъ и Сынъ, св. Аѳанасій заключаетъ, что и Св. Духъ такъ же, какъ и Сынъ не можетъ принадлежать къ тварямъ[2]). Мы признаемъ въ Св. Духѣ, говоритъ онъ, такое же отношеніе, въ которомъ Сынъ находится къ Отцу. *Вся, елика имать Отецъ, Моя суть*, говорилъ Самъ Спаситель (Іоан. XVI, 15); также и относительно Св. Духа говоритъ Писаніе: *Божія никтоже вѣсть, точію Духъ Божій, сущій въ Богѣ.* (I Кор. II, 11). Какъ Сынъ возвышаетъ насъ и дѣлаетъ изъ насъ чадъ Божіяхъ, и Духъ Святый называется Духомъ сыноположенія. И поелику Христосъ есть Божія сила и Божія Премудрость, то и о Св. Духѣ говорится, что Онъ есть Духъ силы и Духъ премудрости. Ибо пріобщаясь Духа, имѣемъ Сына, и имѣя Сына, имѣемъ Духа, какъ сказалъ Апостолъ, *вопіюща въ сердцахъ нашихъ: Авва Отче* (Гал. IV, 6)[3]). Какъ Сынъ происходитъ отъ Отца, такъ происходитъ и Св. Духъ отъ Него же; и Духъ Сына называется также Духомъ Отца. *Егда пріидетъ Утѣшитель, Егоже Азъ послю вамъ отъ Отца, Духъ истины, Иже отъ Отца исходитъ, Той свидѣтельствуетъ о Мнѣ* (Іоан. XV, 26). Т. е. Св. Духъ какъ и Сынъ, происходитъ непосредственно отъ Отца. Слѣдовательно, если Сынъ —не тварь, то и Св. Духъ не можетъ быть ею[4]).

Такимъ образомъ св. Аѳанасій, помогая Серапіону, еп. Тмуйсскому, въ борьбѣ съ новыми еретиками, указалъ

[1]) Тамъ же, стр. 45. [2]) Посл. къ Серап. III, 71. [3]) Къ Серап. посл. IV, 80—81. На свойствахъ Св. Духа съ особенною подробностью останавливается св. Василій Великій, который дополнилъ св. Аѳанасія. [4]) Посл. къ Серап. III, 69.

извѣстное направленіе всей послѣдующей полемикѣ съ ними и далъ въ то же время образецъ истиннаго ученія о Св. Духѣ. Его отвѣтъ Тмуйсскому епископу показалъ ясно, что побѣда надъ аріанами сама вела побѣду и надъ духоборцами, и на александрійскомъ соборѣ 362 года духоборцы были сразу осуждены, каковое осужденіе подтвердилъ и 2-ой вселенскій соборъ.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

*Догматическое ученіе св. Аѳанасія.—Ученіе о Лицѣ Господа нашего Іисуса Христа**).*

ГЛАВА I.

Ученіе св. Аѳанасія объ отношеніи Бога-Слова къ Богу-Отцу и Святому Духу.

Результатомъ полемики св. Аѳанасія съ савелліанствомъ, аріанствомъ, аполлинаріанствомъ и духоборчествомъ было развитіе того воззрѣнія, *что Слово, при Своемъ единосущіи съ Отцемъ, имѣетъ личное бытіе, независимо отъ сотворенія міра.* Вмѣстѣ съ этимъ отвлеченное понятіе о Богѣ развилось *въ понятіе о Троицѣ.* Хотя и несомнѣнно, что *вѣра* въ Троицу существовала въ Церкви съ самаго ея основанія, но несомнѣнно и то, что эта вѣра постоянно *уяснялась* и развивалась въ борьбѣ между собою противоположныхъ взглядовъ**).

Мы покажемъ теперь, на основаніи полемическихъ сочиненій св. Аѳанасія, что сдѣлалъ онъ для развитія ученія о Тро-

---

*) Вопросъ о Лицѣ Господа нашего Іисуса Христа есть самый главный и центральный вопросъ въ христіанскомъ вѣроученіи и особенно въ твореніяхъ Аѳанасія Великаго. Около него вращаются и съ нимъ тѣсно связаны всѣ истины христіанскія. И потому, при изложеніи ученія о Сынѣ Божіимъ, само собою выясняется и ученіе о Богѣ Отцѣ и Святомъ Духѣ.

**) Здѣсь мы должны замѣтить, что высказанный нами взглядъ на развитіе церковнаго ученія существенно отличенъ отъ взглядовъ Гегеля и Баура, которые соотвѣтственно сьоей пантеистической и идеалистической точкѣ зрѣнія считали самый догматъ продуктомъ противоположныхъ взглядовъ. Но развивается не сущность, вѣры которая дана въ Откровеніи и которая неизмѣнна, а только пониманіе ея и тѣ понятія, въ какихъ она выражается,—и потому только въ этомъ послѣднемъ отношеніи и можетъ быть рѣчь о развитіи истинъ вѣры.

ницѣ, какъ съ формальной стороны,—т. е. въ какихъ *понятіяхъ* и *словахъ* выражалъ онъ этотъ догматъ съ его частными истинами,—такъ и со стороны самаго содержанія этого ученія.

Употреблявшаяся съ особенною любовью отцами Восточной Церкви формула: «одно существо въ трехъ лицахъ» (Μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν), не вдругъ образовалась и вошла во всеобщее употребленіе[1]). Должны были сначала произойти продолжительные споры о значеніи этого выраженія въ приложеніи къ Богу. Для выраженія догмата единства Божія и Троичности Лицъ употреблялись обыкновенно четыре выраженія, именно: οὐσία, φύσις, ὑπόστασις и πρόσωπον.

Слово οὐσία, соотвѣтствующее латинскому essentia, объясненіемъ котораго занимался еще Аристотель[2]), восточные отцы Церкви всего чаще употребляли для обозначенія понятія *природы*, *сущности*, *субстанціи*, въ значеніи Аристотелевской «δεύτερα (второй) οὐσία». Но такое значеніе не было постояннымъ и устойчивымъ, иногда это слово употреблялось въ значеніи «лица», такъ что говорилось и объ одной и о трехъ οὐσία въ отношеніи къ Богу. Это объясняется неопредѣленностью употребленія этого слова въ философіи, гдѣ оно не имѣло постояннаго значенія, а выражало—то общее понятіе или родъ, то отдѣльное существо. У Аѳанасія слово οὐσία въ приложеніи къ Богу означаетъ «Божеская сущность, какъ общая тремъ Лицамъ». Для обозначенія *лица*, *въ противоположность сущности*, оно употреблено только однажды, въ

[1]) Шване стр. 130. [2]) У Аристотеля въ книгѣ о категоріяхъ, гл. 3, слово οὐσία опредѣляется, какъ субстанція (ὑπόστασις), т. е. какъ отдѣльное конкретное существо, напр., этотъ человѣкъ, эта птица. Позднѣе это значеніе слова οὐσία совершенно утратилось, и вмѣсто его выработалось выраженіе: ὑπόστασις; тогда какъ прежніе философы различали эти понятія такимъ образомъ, что общее понятіе—forma sive species называлось именемъ οὐσία δεύτερα, а отдѣльная субстанція—просто οὐσία (Шване стр. 130). Срав. объ οὐσία у Фойгта стр. 39; Петавія de Trinit 1. IV. c. 1.

мѣстѣ, направленномъ противъ савелліанъ, гдѣ говорится, что Сынъ не одной οὐσία съ Отцемъ[1]). Очевидно, что отвергая здѣсь савелліанское выраженіе μονοούσιος, онъ принималъ слово οὐσία въ значеніи Лица, такъ какъ въ противномъ случаѣ этого выраженія не слѣдовало бы отвергать. Какъ онъ защищаетъ приложеніе этого слова къ догмату Троичности, мы уже видѣли. Болѣе точнаго опредѣленія слова οὐσία въ противоположность тому, что принято называть Лицами Божества, мы не находимъ еще и у него.

Слово φύσις[2]) у Аѳанасія постоянно имѣетъ значеніе *существа* или *природы*. Особенно часто оно употребляется въ выраженіи: «Сынъ свойственъ Отцу по природѣ»[3]).

Слово ὑπόστασις[4]) Аристотель понималъ въ значеніи «первой οὐσία». Оно означаетъ, такимъ образомъ, *всякое отдѣльное существо*, *всякую конкретную субстанцію*, *отдѣльную вещь*. По этому основному значенію слово ὑπόστασις можно было употреблять, и оно дѣйствительно употреблялось, какъ при обозначеніи *единства* существа Божія, такъ и при обозначеніи *Троичности* Лицъ. Такъ, напр., Діонисій Римскій отвергалъ ученіе тѣхъ, которые раздѣляютъ Единоначаліе на три отдѣльныя ипостаси, очевидно, понимая здѣсь слово ὑπόστασις въ значеніи существа[5]). Точно также считалъ равнозначущими слова οὐσία и ὑπόστασις и Никейскій соборъ, когда анаѳематствовалъ всѣхъ говорившихъ, что Сынъ имѣетъ иную ὑπόστασις или οὐσία, чѣмъ Отецъ[6]). Оригенъ же большею частію усвояетъ Сыну иную ὑπόστασις, чѣмъ Отцу[7]).

[1]) Изложен. вѣр. 2, по Миню—Patrologiae cursus completus, издан 1857 г. ч. 2, стр. 204. Οἱ Σαβέλλιοι λέγουσι μονοούσιον καὶ οὐχ ὁμοούσιον καὶ ἐν τούτῳ ἀναιροῦσι τὸ εἶναι υἱόν (въ русск. перев. ч. I. стр. 163). Срав. посл. къ еписк. афр. ч. III, стр. 318—319. [2]] Ср. Петав. de Trinit IV, c. 2; Фойгтъ, стр. 39. [3]) φύσει ἴδιος, ἴδιος κατὰ φύσει. Конечно, слово φύσις можно понимать здѣсь въ смыслѣ принципа рожденія, такъ что φύσει ἴδιος будетъ значить свойственный Отцу по происхожденію». [4]) Ср. Петав. I, IV, c. I; Фойгтъ, стр. 40 [5]) Объ опредѣл. ч. I стр. 350. [6]) Τοὺς ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι τὸν υἱὸν ἢ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Символъ Ник. [7]) Кюнъ, Trinitäts lehre, p. 226 ff.

Еще менѣе устойчивымъ было употребленіе слова ὑπόστασις, соотвѣтствующее латинскому substantia. Такъ какъ этотъ терминъ считался тождественнымъ съ οὐσία, то и говорилось только объ одной ὑπόστασις въ Богѣ[1]). У Аѳанасія это слово также не имѣетъ еще строго опредѣленнаго значенія. Оно употребляется у него какъ для обозначенія существа[1]), такъ и для обозначенія лица[2]). Мало помалу выработалось понятіе личнаго бытія въ полемикѣ съ савелліанами, которые называли Отца Сыномъ и наоборотъ, и говорили, что Они по ипостаси—одно, а по имени—два[3]). И только изрѣдка слово ὑπόστασις употребляется у Аѳанасія для обозначенія понятія о лицѣ; напримѣръ, серафимское «трисвятое» онъ относитъ къ тремъ совершеннымъ Ипостасямъ, а въ словахъ: «Господь Богъ Саваоѳъ», выражающихъ единое Божество, или единаго Бога, видитъ указаніе на одну οὐσία[4]).

Слово πρόσωπον[5]) значитъ собственно лице, а потомъ оно употребляется для обозначенія «внѣшняго выраженія» и «роли», какую играетъ кто-нибудь. Поэтому подъ этимъ именемъ иногда разумѣется самый предметъ, такъ или иначе обнаруживающій себя, а иногда и одинъ только способъ обнаруженія. Въ послѣднемъ именно смыслѣ оно прилагалось Савелліемъ къ

---

[1]) Шване стр. 130. [1]) Объ опред. 352. Ср. о собор. стр. 166. [2]) Противъ ар. III, 174; прот. ар. III. 474. Въ посланіи къ Африк. еп. (гл. 4) прямо говорится, что ὑπόστασις значитъ то же, что οὐσία [3]) Прот. ар. IV, 25: ὑπόστασει μὲν ἕν, ὀνόματι δὲ δύο. Шване (стр. 130 прим.) думаетъ, что оно стоитъ здѣсь для обозначенія понятія лица. Для обозначенія отдѣльной конкретной вещи оно употреблено также въ изложеніи вѣры, гл. 2, стр. 163; прот. ар. IV стр. 178, 179 и на др. [5]) О воплощ. прот. ар. ч III, стр 295. Такъ св. Аѳанасій считаетъ савелліанствомъ, когда говорятъ (гл. IV, 25.), что Богъ Отецъ и Сынъ по Своей ипостаси—одно, а два только по имени (ὑπόστασει μεν ἕν, ὀνόματι δὲ δύο). Смѣшеніе понятій οὐσίας и ὑπόστασις, замѣчаетъ Шване, не чуждо было и философіи (стр. 131). [6]) Фойгтъ, стр. 39—40.

Богу, между тѣмъ какъ, напримѣръ, Ипполитъ подъ словомъ πρόσωπον разумѣлъ дѣйствительно существующій предметъ и потому употреблялъ это слово въ своемъ ученіи о Троицѣ.

У Аѳанасія πρόσωπον часто означаетъ *дѣйствительное бытіе*, а слѣдовательно не одно только внѣшнее обнаруженіе. Но оно никогда не употребляется у него для обозначенія *трехъ Божественныхъ Лицъ*, въ противоположность *существу Божію*, а постоянно прилагается только ко Христу. Для выраженія различія Лицъ слово πρόσωπον *не употреблялось* потому, что оно звучало посавелліански и понималось въ смыслѣ временной формы обнаруженія. При объясненіи всякаго мѣста св. Писанія Аѳанасій говоритъ, что нужно отвѣчать на вопросъ о «πρόσωπον», а его экзегезисъ показываетъ, что подъ πρόσωπον онъ постоянно разумѣетъ то, къ чему относится извѣстное мѣсто, т. е. логическій субъектъ его, въ противоположность тому, что о немъ говорится, т. е. предикату[1]). Говоря точнѣе, въ этихъ случаяхъ πρόσωπον стоитъ для обозначенія человѣческой природы во Христѣ. Въ подобномъ же значеніи нужно принимать его тамъ, гдѣ говорится, что во Христѣ нельзя раздѣлять двухъ πρόσωπα, т. е. Божества и человѣчества, а то и другое нужно соединять неразрывно[2]). Даже это слово употребляется еще у Аѳанасія въ такомъ оборотѣ рѣчи, какъ «дѣлать или говорить» что-либо отъ лица или во имя кого-либо[3]). Здѣсь выступаетъ еще яснѣе первоначальное значеніе этого слова, именно значеніе «замѣны кого-либо, чью роль играютъ».

Постоянное колебаніе въ терминахъ, естественно, не могло не оставаться безъ вліянія и на самыя обозначаемыя по-

[1]) О Ник. опредѣл. ч. I, стр. 331; прот. ар. I, 252, 253; II, 8. [2]) Такъ на прим. прот. Аполл. II, 388, 398 [3]) Прот. язычн. 34; о воплощ. прот. ар. ч. III, стр. 297, 298, 301, 311; и безчисленно множество разъ въ объясненіяхъ ва псалмы. Относя извѣстные псалмы ко Христу и къ Церкви, онъ заставляетъ говорить псалмопѣвца отъ лица Христа—ἐκ προσώπου Χριστοῦ и т. д.

нятія; такъ вмѣстѣ съ извѣстными терминами пріобрѣтали преобладающее значеніе и связанныя съ ними воззрѣнія. Поэтому необходимо было разъ навсегда выработать опредѣленныя выраженія для обозначенія Единства и Троичности въ Богѣ, чтобы избѣжать двусмысленностей, неизбѣжныхъ всегда при неустановившейся терминологіи. *Вполнѣ* соотвѣтствующихъ выраженій для этого въ языкѣ вовсе не оказывалось; а потому отъ личнаго усмотрѣнія отдѣльныхъ учителей Церкви зависѣлъ выборъ тѣхъ или другихъ выраженій для обозначенія Единства Божія и Троичности Лицъ. Никейскій соборъ содѣйствовалъ выработкѣ терминологіи тѣмъ, что для выраженія единосущія употребилъ слово ὁμοούσιος, а не ὁμοϋπόστατος[1]). Но Аѳанасій въ полемикѣ съ своими противниками, какъ мы уже видѣли, не держался никакой опредѣленной терминологіи. Только уже въ 362 году собрался въ Александріи соборъ, на которомъ было разсужденіе объ употребленіи словъ οὐσία и ὑπόστασις. Но чего-либо опредѣленнаго не постановилъ и этотъ соборъ, дозволивъ говорить о трехъ Ипостасяхъ въ Богѣ, только не мыслить при этомъ по-аріански, и—объ одной, только не держаться мыслей Савеллія[2]). Только уже впослѣдствіи Восточная Церковь, подъ вліяніемъ великихъ Каппадокійскихъ отцевъ пришла къ соглашенію относительно слова οὐσία для выраженія единства Божія, а—ὑπόστασις для выраженія Троичности Лицъ въ Богѣ[3]). Подобнымъ же образомъ и на Западѣ латиняне пришли къ соглашенію относительно употребленія словъ—persona и essentia въ соотвѣтствіе греческимъ ὑπόστασις и οὐσία, соединяя съ ними значеніе и мысли послѣднихъ.

Если теперь Аѳанасій и не оказалъ особыхъ заслугъ для выработки терминологіи въ ученіи о Троицѣ, тѣмъ не

[1]) Ср. Браунъ, стр. 2 [2]) Свитокъ Аѳанас къ Антіох. ч III, стр. 191—192. [3]) Ср Кютъ, Trinität. lehre, стр. 421 и д. Браунъ, стр. 14 и д. Петавій, de Trinit. l. IV.

менѣе его попытки развить и уяснить это ученіе со стороны его содержанія, нимало не теряютъ отъ этого своего значенія. Въ этомъ своемъ ученіи онъ представилъ намъ внутреннія отношенія, существующія въ Самомъ Богѣ, въ довольно ясныхъ понятіяхъ. Ибо, полемизируя съ аріанствомъ и савелліанствомъ, онъ естественно старался проникнуть своею благоговѣйною мыслію во *внутренній міръ Божества*, выяснить отношеніе Троичности къ Единству Божественнаго существа и примирить между собою эти два понятія, какъ единство и троичность, представляющіяся для нашего разума совершенно противоположными. Какія понятія служили у Аѳанасія для выраженія внутреннихъ отношеній Божества,—это мы и представимъ далѣе.

Въ ряду тѣхъ понятій, которыми опредѣляется у Аѳанасія отношеніе Слова къ Отцу, прежде всего бросается намъ въ глаза понятіе *тождества*. Тождество (ταυτότης) означаетъ у Платона одинаковое и всегда само себѣ равное состояніе идеальной природы, или отдѣльной отъ *матеріи идеи*. Что имѣетъ въ себѣ это тождество, то далеко отъ условій бытія конечнаго и временнаго. Конечно, по отношенію къ людямъ, не можетъ быть доказано, что нѣсколько лицъ имѣютъ это тождество, но все же это понятіе можетъ въ извѣстной мѣрѣ уяснить единосущіе Слова съ *Отцемъ*. Въ области конечнаго, по словамъ Аѳанасія, это слово употребляется въ приложеніи къ сущностямъ вещей [1]). Тождество имѣетъ то, что совершенно сходно, что имѣетъ одно и то же существо[2]). Сущность вещи и составляетъ именно то, что есть въ ней истинно сущаго, т. е. нѣчто «само себѣ равное и постоянное». Но отдѣльныя вещи соединены съ качествами, и потому ихъ *тождество* не есть идея, а только *отраженіе* ея. И *человѣкъ* первоначально

[1]) О собор. гл. 53: Ἐπὶ τῶν οὐσιῶν ταυτότης ἂν λεχθείη. [2]) Посл. къ Серап. II,3: ὧν ἐσμεν ὅμοιοι, καὶ τὴν ταυτότητα ἔχομεν, τούτων καὶ ὁμοιούσιοί ἐσμεν. (Въ русск. пер. стр. 57, ч. III.

обладалъ *тождествомъ*, при сохраненіи котораго онъ не уклонился бы отъ истиннаго Бога[1]). Что касается Бога, то Аѳанасій во многихъ мѣстахъ говоритъ о *тождествѣ* Его и утверждаетъ, что Сынъ получилъ его отъ Отца, а Отецъ, по словамъ Аѳанасія, *всегда тождественъ Самъ съ Собою* и всегда остается Однимъ и Тѣмъ же[2]). Богъ всегда Одинъ и Тотъ же, т. е. тождественъ Самъ съ Собою[3]); Онъ Одинъ только есть дѣйствительный, истинный Богъ, т. е. Онъ имѣетъ идеальное бытіе, которое одно только и есть тождественное само съ собою бытіе[4]).

О Сынѣ прямо говорится, что Онъ имѣетъ отъ Отца тождество бытія, а потому неизмѣняемъ и не можетъ уже быть Отцемъ[5]). По словамъ Аѳанасія, Онъ доказалъ Свое тождество и какъ человѣкъ[6]); Онъ и какъ человѣкъ одинъ и тотъ же, т. е. тождественъ Самъ съ Собою[7]), постоянно дѣйствуетъ въ одномъ направленіи и не измѣняетъ его[8]); Сынъ есть совершенно подобное рожденіе Отца, *тождественное съ Нимъ*, т. е. Онъ имѣетъ тождество существа съ Нимъ—Отцемъ[9]); а за это тождество ручается то, что Сынъ называется свойственнымъ существу Отца рожденіемъ[10]). Поэтому Слово въ дѣйствительности и истинѣ *тождественно по природѣ* съ Отцемъ, между тѣмъ какъ у людей есть только образъ и подобіе[11]). А такъ

---

[1]) Прот. язычн. ч. I, стр. 7. При такомъ пониманіи разрѣшается трудность этого мѣста. Ταυτότης по существу дѣла здѣсь есть не иное что, какъ существующій въ человѣкѣ образъ Слова. [2]) Прот. ар. I, гл. 35: ὁ Πατὴρ ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀεὶ καὶ ὡσαύτως ἔχει καὶ ὁ αὐτός ἐστιν. [3]) Пр. ар. I,63: Ὁ θεὸς ἀεὶ καὶ ὁ αὐτός ἐστιν. [4]) Пр. ар. II,10: ὁ τῶν ὅλων καὶ μόνος τῷ ὄντι ὄντως καὶ ἀληθινὸς ὢν θεὸς πιστός ἐστιν. Ср. пр. ар. II,43. [5]) Прот. ар. I,121. [6]) Прот. ар. I,36: Γενόμενος ἄνθρωπος δείκνυσι τὴν ταυτότητα· καὶ τὸ ἄτρεπτον ἑαυτοῦ. [7]) Прот. ар. I, 229—230. [8]) Пр. ар. I,52 Ὁ λόγος ἀεὶ καὶ ωσαύτως ἔχει, οὐδὲ τὴν ἐπὶ θάτερα ῥοπὴν ἔχει. [9]) Объ опредѣл. 20: Ὁ αὐτός τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρός ἐστιν. [10]) Объ опредѣл. 347. [11]) Пр. ар. III, 411—412.

какъ тождество Слова доказывается рожденіемъ, то и *по тождеству природы* можетъ быть въ Богѣ только одна οὐσία или ὑπόστασις[1]).

Судя по приведеннымъ мѣстамъ, которыя часто до буквальности сходны съ Платономъ, не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, что Аѳанасій пользовался *Платоновымъ* понятіемъ тождества для выясненія единосущія Отца и Слова. Правда, этимъ понятіемъ обозначается прежде всего *неизмѣняемость* и *постоянство* идеи, но именно въ этомъ—то и заключается, по Платону, ея существенное отличіе отъ бытія реальнаго, которое всегда бываетъ измѣнчиво. А другой вопросъ заключается въ томъ, *можно ли и въ самомъ дѣлѣ прилагать* это понятіе къ Богу, какъ мы знаемъ Его изъ Откровенія. Въ строгомъ смыслѣ, конечно, этого нельзя допустить, потому что въ противномъ случаѣ нельзя было бы признать въ Богѣ никакихъ различій, а слѣдовательно и Троичности, точно такъ же какъ при прямомъ приложеніи аристотелевскаго понятія οὐσία. Слѣдовательно, Сыну принадлежитъ тождество Отца только съ нѣкоторымъ ограниченіемъ, что, конечно, сознавалъ и Аѳанасій, когда утверждалъ, что всѣ наши понятія въ приложеніи къ Богу имѣютъ только значеніе аналогій.

Далѣе единство Отца и Слова объясняется понятіемъ ἰδιότης—природная свойственность, собственность, свойство. Это понятіе Аѳанасій прилагаетъ къ Богу неоднократно. Еще въ своихъ сочиненіяхъ, написанныхъ до обнаруженія аріанской ереси, онъ очень часто называлъ Слово собственнымъ Отцу (ἴδιος τοῦ Πατρός). Но вполнѣ объясняется смыслъ этого понятія только при сопоставленіи его съ двумя другими, которыя часто являются въ связи съ нимъ, именно—съ понятіями *рожденія* и *отдѣ-*

[1]) Tomus ad Antioch. 6: Μίαν φρονοῦμεν (ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν) διὰ τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως. (Минь, ч. I).

ленія. Понятіе *рожденія* мы уже разсматривали выше, о понятіи же *отдѣленія* (διαίρεσις) нужно сказать, что оно въ собственномъ смыслѣ приложимо только къ такимъ предметамъ, которые могутъ существовать независимо, отдѣльно другъ отъ друга, слѣдовательно, не составляютъ одного существа. А что настолько тѣсно связано между собою, что даже не можетъ существовать одно безъ другого, то должно мыслиться въ необходимой связи между собою,— то свойственно другъ другу по природѣ. Въ области бытія *конечнаго* нельзя, безъ сомнѣнія, представить *двухъ ипостасей*, изъ которыхъ бы *одна была связана съ другой необходимою природною связью*, т. е. здѣсь нѣтъ ни одного существа, которое бы имѣло *нѣсколько лицъ*, напротивъ съ каждымъ существомъ необходимо связаны только качества; но въ отношеніи къ Безконечному - Богу Аѳанасій вполнѣ утверждаетъ это и тѣмъ даетъ намъ нѣкоторое объясненіе *единосущія Сына съ Отцемъ* Основою же *природной свойственности* и нераздѣльности Сына съ Отцемъ является *рожденіе*, которое, по вышесказанному, должно мыслиться, какъ необходимое по природѣ сообщеніе существа Отца Сыну. Эти понятія взаимно дополняютъ и объясняютъ одно другое. Существо *Рождающееся*, являясь *свойственнымъ по природѣ* Рождающему и нераздѣльнымъ съ Нимъ, сохраняетъ возможность *единства съ Рождающимъ*, а какъ *Сынъ* – Оно еще опредѣленнѣе отличается отъ Рождающаго.

Теперь становятся понятными слѣдующія мѣста: «Слово — не тварь, но единственное, *собственное* по сущности Отчее Слово, собственный Отчій Сынъ [1]); Слово есть собственное, по естеству, рожденіе Отчей сущности [2]) и есть собственный и единственный Его Сынъ [3]). По причинѣ рожденія Сына отъ Отца, Отецъ болѣе Сына,—

[1]) Прот. ар. 11, 289, 290, 292, 297 и т. д. [2]) Пр ар. I, 169, 245. [3]) Пр. ар. I, стр. 290 Псал. II, XCVII; Мѳ. III, 17.

но этимъ же доказывается и природная свойственность [1]). Нераздѣлимо единство Божества [2]), и при томъ Сынъ неотдѣлимъ отъ Отца по свойственности и сродству сущности и по тождеству единаго Божества, какъ собственное рожденіе Отчей сущности, какъ сіяніе отъ свѣта [3]). Все принадлежащее Сыну свойственно Отцу [4])». Изъ этихъ мѣстъ мы можемъ видѣть, какъ Аѳанасій старается уяснить отношеніе Слова къ Отцу, называя это Слово *собственнымъ по природѣ и неотдѣлимымъ отъ Отца* рожденіемъ. Но какъ понятіе *рожденія* приложимо къ Богу только въ переносномъ смыслѣ; то такъ же только приложимо къ Нему и понятіе *природной свойственности*; оно не исключаетъ *самостоятельнаго бытія*, происшедшаго отъ Отца *Сына*.

Въ тѣсной связи съ сейчасъ приведенными мѣстами стоитъ множество другихъ, гдѣ Сынъ является преискреннимъ, свойственнымъ Отчей сущности, и Божество Отца есть вмѣстѣ и Божество Сына [5]). И здѣсь выражается *единосущіе* Сына со Отцемъ и, при нераздѣльности Божескаго существа, *численное единство Ихъ существа*. Такъ, напр., говорится [6]): «Кто признаетъ Сына преискреннимъ (подлиннымъ), тотъ не заботится уже о прилагаемыхъ къ Нему словахъ; въ словѣ «*лучшій*» (κρείττον) выражается преискренность (τὸ γνήσιον) Сына [7]); въ книгѣ Притчей [8]) указывается не на вѣчное и преискреннее рожденіе (γνήσιαν γέννησιν) Его отъ Отца, а на Его вочеловѣченіе и т. д. [9]). Далѣе Аѳанасій говоритъ: «нужно вѣровать, что Сынъ есть Сынъ по природѣ» [10]), потомъ онъ называетъ Его рожденіемъ по природѣ [11]),

[1]) Пр. ар. I, стр. 292. [2]) Пр. ар. I, 185 стр. [3]) Прот. ар. III, 404. [4]) Прот. сл. III, стр. 384, ч. II. [5]) Прот. ар. ч. II, 248. [6]) Прот. ар. I гл. 56, 241: ὁμολογουμένου γνήσιου υἱοῦ... [7]) Прот. ар. I, 61 стр. 248. [8]) Притч. 8, 22. [9]) Прот. ар. II, 323. [10]) Прот. ар. II, 11, 20, 24: φύσει υἱός. [11]) Излож. вѣр. 3: γέννημα κατὰ φύσιν.

говоритъ объ *естественномъ рожденіи* Сына отъ Отца [1]), утверждаетъ, что Сынъ имѣетъ неизмѣняемую Отчую природу [2]) и что поэтому въ словѣ Сынъ можно познавать эту природу [3]).

Во всѣхъ этихъ и подобныхъ мѣстахъ выражается мысль о полномъ *тождествѣ* сущности Отца и Сына, и видна попытка приблизить его хоть сколь-нибудь къ человѣческому пониманію. Въ связи съ этими мѣстами Аѳанасій могъ также говорить, что Божество Сына есть и Божество Отца [4]), что Само Слово всегда было вознесено по Своему Отчему (полученному отъ Отца чрезъ рожденіе) Божеству и совершенству [5]). Онъ могъ говорить также объ единствѣ *существа* (οὐσια) и тождествѣ единаго Божества [6]), могъ утверждать, что Сынъ имѣетъ нераздѣльное единство Божества съ Отцемъ [7]).

Далѣе—Аѳанасій весьма часто прилагаетъ къ единосущію Сына съ Отцемъ понятіе «формы» или образа (εἶδος)[8]). Въ области конечнаго это слово вовсе не означаетъ одного только внѣшняго вида или чувственной фигуры вещи, а напротивъ—внутреннее существо, истинное бытіе ея, и вполнѣ приближается по своему значенію къ слову οὐσία. Въ этомъ смыслѣ Аѳанасій говоритъ [9]): «Слово, какъ Отчій образъ, имѣетъ все, что имѣетъ Отецъ Его. Отецъ вѣченъ, безсмертенъ, всемогущъ, Онъ—свѣтъ, Царь, Вседержитель, Богъ, Господь, Создатель и Творецъ. Сіе же должно быть и въ образѣ, чтобы видѣвшій Сына дѣйствительно видѣлъ Отца....

[1]) Прот. ар. II, 7: φυσικὴ γέννησις. [2]) Прот. ар. I, 40: ἀναλλοίωτος αὐτοῦ πατρικὴ φύσις. [3]) Пр. ар II, 366. [4]) Пр. ар. III, 36: Ἡ τοῦ ὑιοῦ θεότης τοῦ πατρὸς θεότης ἐστιν. [5]) Пр. ар. I, 218. [6]) Пр. ар. III, 3: Ἑνότης τῆς οὐσίας. [7]) Пр. ар. сл. III, гл 4: ταυτότης τῆς μίας θεοτητος; прот. ар II, 41: Ἀχώριστον ἔχει πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ τὴν ἑνότητα τῆς θεότητος. [8]) Это наименованіе основывается на Евангѣ. Іоанн. V, 37 и на Платоновой философіи. [9]) Пр. ар. 1, въ русск. пер. стр 188—189; посл къ еп. Егип. и Лив. 17: Αὐτό τό τῆς θεότητος εἶδος αὐτός ἐστι.

Слово есть самый образъ самого Божества»... Аріане измѣряютъ временемъ Образъ и Начертаніе Божества [1]), но Слово есть Богъ, и Оно одно только есть образъ (εἶδος) Своего Отца; Оно есть образъ Бога [2]); Образъ *Божества* одинъ, Онъ существуетъ и въ Словѣ [3]).

То же самое значеніе имѣютъ и слова: μορφὴ и τύπος [4]). Ихъ также св. Аѳанасій употребляетъ для обозначенія единосущія, когда говоритъ: «Бытіе Сына не отчасти только есть образъ Божества, напротивъ—Онъ есть полнота Божества Отца и совершенный Богъ. Сынъ не есть часть Отца,.... но всецѣло есть образъ и сіяніе всецѣлаго Отца [5]). Мы говорили, что Творческое Слово имѣетъ не иной какой—нибудь образъ Божества, но Божество Единаго Бога; потому что Оно рождено отъ Бога [6]).

Послѣ этого не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что Аѳанасій *единство Отца и Сына* понималъ въ смыслѣ *численнаго единства существа.* Это еще яснѣе видно изъ того, какъ онъ защищался отъ обвиненія въ двубожіи и требожіи. «Отецъ и Сынъ—едино не въ томъ смыслѣ, что одно раздѣлено на двѣ части, которыя изъ себя составляютъ одно, и не въ томъ смыслѣ, что одно поименовано дважды; такъ что одинъ и тотъ же иногда есть Отецъ, а иногда Сынъ самого Себя, какъ училъ Савеллій. Напротивъ, два—суть по числу, потому что Отецъ есть Отецъ, а не Сынъ, и Сынъ есть Сынъ, а не Отецъ, но естество одно. Если Сынъ и есть иное, какъ рожденіе, но Онъ есть то же самое, какъ Богъ» [7]). Въ ученіи о Тро-

[1]) Пр ар. I. 188. [2]) Пр. ар III, 16: Εἶδος ἐστι (λόγος) τοῦ πατρὸς ἑαυτοῦ. ἐστὶν εἶδος τοῦ θεοῦ. [3]) Пр. ар III, 15: Ἓν εἶδος θεότητος, ὅπερ ἐστι καί ἐν τῷ λόγω. [4]) Послѣднее въ связи съ ὕπαρξις (τὺπος τῆς ὑπαρξέως) означаетъ особенность Лицъ Ср. Пет. de Trinit. l. IV, c 2, 12. [5]) Пр. ар III, 6: Τὸ πλήρομα τοῦ πατρός θεότητος και ὅλος θεός; къ Серап I. 16; срав. прот. язычн. 46, гдѣ Сынъ называется καρπὸς παντέλειος τοῦ Πατρός (всесовершенный плодъ Отца—стр 77, ч. I). [6]) Пр. ар. III. 401. [7]) Прот. ар. III, 4: Εἰ καὶ ἕτερον ἐστιν ὡς γίννημα ὁ υἱὸς, αλλὰ ταάτον ἐστιν ὡς θεός.—Ч. II, стр. 384, 385.

ицѣ Мы не вводимъ трехъ началъ, или трехъ Отцевъ, какъ послѣдователи Маркіона и манихеи,—мы знаемъ только единое начало. Есть одинъ Богъ Отецъ самосущій, потому что Онъ *надъ всѣми* (Рим. IX, 5), являющійся въ Сынѣ, потому что проникаетъ чрезъ все (Прем. VII, 24), и въ Духѣ, потому что во всѣхъ дѣйствуетъ о Немъ чрезъ Сына. Такъ исповѣдуя Троицу, мы исповѣдуемъ единаго Бога, и гораздо благочестивѣе разсуждаемъ о Богѣ, нежели еретики, признающіе многовидное и многочастное Божество; потому что признаемъ единое въ Троицѣ Божество[1]). „Поелику Христосъ есть *Богъ отъ Бога* (Рим. IX, 5) и Божіе Слово, Премудрость, Сынъ и Сила Божія, то въ Писаніи возвѣщается посему единый Богъ. Ибо Слово, будучи Сыномъ Единаго Бога, возводится къ Тому, Чье Оно Слово, такъ что Отецъ и Сынъ суть два и вмѣстѣ нераздѣльная и неразлагаемая единица Божества. Можно сказать еще и такъ: одно начало, а не два начала Божества. Отсюда и единоначаліе въ собственномъ смыслѣ существуетъ. Отъ сего же начала есть Слово, Сынъ по естеству, не Самъ Собою состоявшійся, какъ другое начало, и не какъ отвнѣ происшедшій, чтобы по различію не явилось двуначалія и многоначалія. Но какъ одно Начало, и посему единъ Богъ, такъ подлинно, истинно и дѣйствительно сущая сущность (οὐσία) и ипостась есть единая, именно та, которая говоритъ: *Азъ есмь сый* (Исх. III, 14), а не двѣ сущности; иначе будутъ два начала“[2]). Если Христосъ Самъ Собою состоялся и есть Богъ; то будетъ два начала, а если Онъ сотворенъ Богомъ отвнѣ, то будетъ тварь. А такъ какъ и то и другое немыслимо, то остается сказать, что Онъ отъ самого Бога. А если такъ, то иное будетъ тотъ, кто отъ кого—либо, и иное тотъ, отъ кого онъ происходитъ; и въ этомъ отношеніи будутъ два. Если же кто избѣгаетъ слова „*рожденіе*“, то онъ долженъ бояться, что-

[1]) Прот. ар III. 401, 402. [2]) Прот. ар. сл. IV, стр. 478.

бы не впасть въ несообразность и не ввести какого—либо *двойственнаго Бога*. Ибо, не соглашаясь, что Слово отъ Единаго, но просто присоединяя Слово къ Отцу, вводитъ онъ *двѣ сущности*, изъ которыхъ ни одна не есть Отецъ другой. *Отецъ одинъ*, а не два Отца, но отъ сего *Единаго* есть *Сынъ*. И какъ нѣтъ двухъ Отцевъ, а только одинъ, такъ нѣтъ и двухъ началъ, а только одно, и отъ сего Единаго Начала—существенный Сынъ[1]). Господь не имѣлъ прежде Себя причины быть Словомъ, кромѣ того, что Онъ—Отчее рожденіе и единородная Премудрость[2]). Слово имѣетъ бытіе не въ иномъ началѣ, но во Отцѣ, Который безначаленъ[3]).

Всего яснѣе Аѳанасій опровергаетъ упрекъ въ двубожіи слѣдующимъ образомъ[4]): «Если кто, слыша, что Отецъ и Сынъ суть два, станетъ клеветать, будто бы проповѣдуется два Бога, то таковымъ должно отвѣчать: если признающій Отца и Сына сказуетъ двухъ боговъ, то сказующій единаго уничтожаетъ Сына и проповѣдуетъ савелліанство. Ибо, если сказующій двухъ еллинствуетъ, то слѣдуетъ, что сказующій единаго савелліанствуетъ. Но дѣло не такъ. Да не будетъ сего! Напротивъ, какъ сказующій, что Отецъ и Сынъ суть два, сказуетъ единаго Бога, такъ и сказующій, что Богъ единъ, содержитъ въ мысли двухъ, Отца и Сына, единосущныхъ по Божеству,—потому что Слово, сущее отъ Отца, отъ Него неотложно, неотдѣльно, неотлучно. Сравни огонь и сіяніе отъ него: по бытію и по видимости здѣсь два, но и одно, потому что сіяніе отъ огня и съ нимъ нераздѣльно».

Яснѣе, чѣмъ въ приведенныхъ мѣстахъ, по самому существу дѣла, и нельзя выразить мысль о единосущіи Божіемъ при различіи Ипостасей; здѣсь недостатокъ только въ формальномъ выраженіи.

[1]) Прот. ар. IV, 481, 482. [2]) Прот. ар. II, 337. [3]) Прот. ар. II, 342. [4]) Прот. ар. сл. IV, стр. 489.

Св. Аѳанасій говоритъ еще далѣе, что Слово—не просто знаменательный гласъ, но *существенное Слово*, существенная *Премудрость*, то—есть воистину Сынъ. Въ противномъ же случаѣ Богъ говорилъ бы на воздухъ. Какъ отъ Бога есть Богъ, отъ Премудраго—Премудрость, отъ Словеснаго—Слово, отъ Отца—Сынъ; такъ отъ Ѵпостаси—Ѵпостасный, отъ Сущности—Существенный и Самосущный, отъ Сущаго—Сущій[1]). Если Премудрость несущественна, Слово несамосущно, Сынъ не есть сущій, но просто Премудрость и Слово и Сынъ во Отцѣ, то самъ Отецъ будетъ сложенъ изъ Премудрости и Слова. Отецъ будетъ Отцемъ Самого Себя, Сынъ рождающимъ Самого Себя и рождающимся отъ Самого Себя. Или, одно только есть имя—Слово, Премудрость и Сынъ, и несамостоятеленъ Тотъ, о Комъ сіе сказуется; лучше-же сказать, Кто есть все это. А если не самостоятеленъ, то напрасны и лишены значенія имена, развѣ кто скажетъ, что Богъ самъ есть источная Премудрость и источное Слово. Въ такомъ же случаѣ, Онъ Самъ Себѣ и Отецъ и Сынъ: Отецъ, когда Онъ премудръ, а Сынъ, когда Онъ—Премудрость. Но Слово и Премудрость въ Богѣ не какое—либо качество, потому что, иначе, Богъ будетъ сложенъ изъ сущности и качества. А вслѣдствіе сего нераздѣльная Божественная единица окажется сложною, разсѣкаемою на сущность и случайное. Сынъ есть, такимъ образомъ, Слово и Премудрость не какъ качество, и не самъ Отецъ есть Премудрость; слѣдовательно, Ею долженъ быть Сынъ, какъ въ собственномъ смыслѣ рожденіе отъ Самого Отца, по подобію свѣта. Онъ есть истинное и существенное Слово, ибо какъ истинно существуетъ Отецъ, такъ и истинно существуетъ Премудрость[2]). Выраженіемъ

[1]) Прот. ар. IV,1: ὡς ἐκ θεοῦ θεός ἐστιν καὶ ἐκ σοφοῦ σοφία, καὶ ἐκ λογικοῦ λόγος, καὶ ἐκ πατρὸς ὁ υἱός, ἐξ ὑποστάσεως ὑπόστατος, καὶ ἐξ οὐσίας οὐσιώδης καὶ ἐνούσιος καὶ ἐξ ὄντος ὤν. [2]) Прот. ар. сл. IV, стр. 479, 480.

„существенное Слово“ отрицается видимо, во первыхъ, мысль, что Слово имѣетъ другое въ количественномъ отношеніи существо, чѣмъ Отецъ; потому что только на это и могутъ указывать слова Аѳанасія, когда онъ говоритъ, что, при отрицаніи „существеннаго Слова“, Богъ будетъ существомъ сложнымъ. Далѣе, исключается та мысль, что Слово имѣетъ бытіе отличное отъ Отца только въ субъективномъ мышленіи, и наконецъ, —что Оно есть простое качество[1]).

Такимъ образомъ, по ученію святого Аѳанасія, Сынъ Божій имѣетъ основаніе Своего бытія не въ самомъ Себѣ, но въ Отцѣ, съ Которымъ онъ имѣетъ одно и то же Божество, а потому и одно и то же существо, остающееся при этомъ нераздѣльнымъ. Но Онъ не есть только свойство Отца и—не Самъ Отецъ, а какъ существо рожденное, Онъ имѣетъ иное Лице, отдѣльное отъ существа рождающаго. Въ этомъ, если не по буквѣ, то, по крайней мѣрѣ, по существу дѣла дано уже и ученіе о численномъ единствѣ существа Отца и Сына при различіи Ипостасей Того и Другого. Здѣсь же даны и основанія для развитія ученія о Богѣ въ самомъ Себѣ и тѣ отношенія, какія существуютъ между Лицами Св. Троицы. Но этимъ Аѳанасій, по обстоятельствамъ своего времени, *спеціально* не занимался. Благодаря своей полемической точкѣ зрѣнія, онъ не могъ всесторонне развить ученіе о Троицѣ, потому что для этого не представлялось случая, а потомъ и главная его задача состояла въ охраненіи догмата Троичности отъ повреженія, а не въ діалектическомъ его развитіи.

Для наглядаго уясненія отношенія Слова къ Отцу, Аѳанасій употреблялъ существовавшія въ св. Писаніи и Преданіи у древнѣйшихъ отцевъ Церкви чувственныя сравненія съ огнемъ и свѣтомъ, съ солнцемъ и его сіяніемъ, съ источникомъ и потокомъ; а для точнѣйшаго опредѣле-

[1]) Прот. ар. сл. IV. стр. 480.

нія этого отношенія употреблялъ еще понятія—Сынъ, Слово, Премудрость, Образъ и др. Эти сравненія онъ приводитъ въ такомъ, напр., видѣ: «святые не сказали, что Слово относится къ Отцу подобно огню, возжигаемому теплотою солнечною, который обыкновенно опять и погасаетъ; ибо сіе было бы дѣломъ внѣшнимъ и произведеніемъ творящаго. Напротивъ того, они благовѣствовали, что Слово есть сіяніе, чтобы объяснить бытіе Его собственно отъ сущности, и неотдѣльность и единство Его съ Отцемъ»[1]).

Эти сравненія кажутся для св. Аѳанасія очень подходящими, если нужно наглядно представить стороны ученія, заключающагося въ словѣ ὁμοούσιος Какъ приличнѣе наименовать, говоритъ онъ[2]), сіяніе свѣта, изліяніе источника, образъ ипостаси, какъ не *единосущнымъ* (ὁμοούσιος)? Епископы собрали всѣ эти изреченія изъ Писаній, и потому ясно и кратко написали, что *Сынъ единосущенъ Отцу*[3]).

Какъ Аѳанасій употреблялъ эти сравненія, можно видѣть еще и изъ другихъ цитатъ, приводившихся нами уже раньше въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ. «Какъ истокъ—не рѣка и рѣка—не истокъ, говоритъ онъ[4]), но тотъ и другая суть одна и та же вода, изъ истока ліющаяся въ рѣку: такъ и Божество отъ Отца неизліянно и неотлучно пребываетъ въ Сынѣ». Никто не скажетъ, что солнце и сіяніе —два свѣта; но хотя солнце и сіяніе суть два, однако же, одинъ отъ солнца свѣтъ, въ сіяніи свѣтящій повсюду. Такъ и Божество Сына есть Божество Отца. Поелику Они—едино и Божество Ихъ одно и то же, то о Сынѣ говорится то же самое, что говорится объ Отцѣ, за исключеніемъ имени Отца[5]). Особенно замѣчательно слѣдующее мѣсто[6]). «Какъ въ собственномъ смыслѣ рожденіе отъ Самого Отца, Сынъ существуетъ въ Отцѣ, по подобію свѣта. Именно, какъ

[1]) Объ опредѣл. Ник. соб. ч. I,345; излож. вѣр. ч. I. стр. 163. [2]) О сбор. ч. III. стр. 166—167. [3]) Посл. къ Африк. еп. ч. III, стр. 320—321. [4]) Изл. вѣр. I,163. [5]) Прот. ар. сл. III, стр. 385. [6]) Прот. ар. сл. IV, стр. 480.

отъ огня происходитъ свѣтъ, такъ отъ Бога Слово, Премудрость отъ Премудраго, Сынъ отъ Отца. Въ этомъ смыслѣ и Единица пребываетъ нераздѣльною и всецѣлою, и Сынъ Ея—не несамосущное, не несамостоятельное, но истинно существенное Слово».

Всматриваясь въ смыслъ и значеніе этихъ чувственныхъ сравненій, мы должны сказать, что ни одно изъ нихъ въ сущности не можетъ выразить внутреннихъ отношеній Божества, въ нихъ есть только нѣкоторыя стороны, подлежащія сравненію. Эти стороны Аѳанасій видитъ въ единствѣ при множественности. Онъ не вдается въ подробное изслѣдованіе о томъ, какого рода это единство и множественность, и потому, удачно или нѣтъ извѣстное сравненіе и въ другихъ отношеніяхъ; для него достаточно и того, если онъ нашелъ въ области чувственнаго бытія единство существа при различіи формъ его существованія. Но онъ вполнѣ сознавалъ и часто самъ высказывалъ, что отношенія и формы конечнаго міра вовсе несвойственны и непримѣнимы къ Божеству, Существу Совершеннѣйшему, Безконечному. Съ другой стороны умъ человѣческій не иначе можетъ представлять что-либо и мыслить о Божествѣ, какъ только подъ формами и условіями конечнаго бытія, никогда не будучи въ состояніи отрѣшиться отъ этихъ формъ и условій. Однако для разумнаго конечнаго существа мыслить отношенія Божества подъ тѣмъ или другимъ образомъ, который представляется наиболѣе соотвѣтствующимъ этимъ отношеніямъ, есть дѣло вполнѣ естественное. Да Аѳанасій и не самъ придумывалъ эти сравненія и формы, а взялъ ихъ уже готовыми изъ Библіи и Преданія, и при употребленіи ихъ исключалъ по отношенію къ Богу всякую мысль объ эманатизмѣ и субстанціанизмѣ. Сами по себѣ послѣдняго рода воззрѣнія, конечно, могутъ заключаться въ этихъ сравненіяхъ, но, по мысли Аѳанасія, они выра-

жаютъ совершенно противоположное[1]). Аѳанасій и самъ прямо сознается, что всѣ эти сравненія и примѣры—только слабыя подобія тѣхъ таинственныхъ отношеній, какія существуютъ въ Тріединомъ Богѣ[2]).

Отъ сравненій переходимъ къ тѣмъ понятіямъ, какія употреблялъ св. Аѳанасій въ ученіи объ отношеніи Сына къ Отцу, и прежде всего къ понятію о самомъ Сынѣ. О немъ Аѳанасій говоритъ[3]): «Писаніе употребляетъ имя «Сынъ» для того, чтобы провозвѣстить естественное и истинное рожденіе изъ существа». Подобнымъ же образомъ говорится[4]): сіяніе свѣта, Сына отъ Отца какъ приличнѣе назвать,—«не единосущнымъ-ли?» Такимъ образомъ именемъ „Сынъ» выражается единосущіе Отца и Сына. Въ борьбѣ съ аріанами Аѳанасію не было нужды особенно настаивать на ипостасномъ различіи Того и Другого (которое также скрывается въ этомъ названіи), но онъ дѣлалъ это, какъ мы видѣли, въ полемикѣ противъ савелліанства, когда утверждалъ, что Сынъ не можетъ быть отцемъ самого Себя. Имя «Сынъ» взято изъ св. Писанія и Откровенія, и это настолько несомнѣнно, что не можетъ быть и рѣчи о заимствованіи его изъ миѳологіи или философіи. Что же касается имени: «Слово», то оно могло происходить какъ изъ Откровенія, такъ и изъ философіи.

Мы уже видѣли, какимъ образомъ пришли къ тому, чтобы называть Второе Лице Св. Троицы этимъ именемъ. Мы

[1]) Бауръ (I, стр. 435) думаетъ, что въ этомъ наглядномъ представленіи и заключается настоящее положительное выраженіе ученія св Аѳанасія о Троицѣ, и обвиняетъ его въ субстанціонализмѣ. Но Аѳанасій нигдѣ не говоритъ, чтобы эти представленія вполнѣ выражали отношеніе Сына къ Отцу, а потому прибѣгаетъ и къ другимъ понятіямъ для уясненія этого отношенія. [2]) Пр ар. сл I, стр. 199; сравн. II, 305; IV, 479. [3]) Пр. ар. I,28. Υἱὸν ἔφησεν ἡ γραφὴ, ἵνα τὸ φύσει καὶ ἀληθινὸν τῆς οὐσίας γέννημα εὐαγγελίσηται Ср. Пет. de Trin. I, II, с. 10,—по рус. п. стр. 213. [4]) О соборахъ, 167; ср. прот. ар. I сл. стр. 202, 210.

уже говорили и о философскомъ содержаніи этого имени, и при этомъ видѣли, что «*Слово*» въ философскомъ смыслѣ означаетъ у Аѳанасія принципъ и основу возможности всякаго внѣшняго Божественнаго откровенія; мы видѣли, наконецъ, что Аѳанасій свободно и просто связываетъ съ этимъ понятіемъ идею Сына Божія и историческаго Христа. Намъ остается только еще показать, какимъ образомъ въ имени «Слово» выражается внутреннее отношеніе Перваго и Втораго Лица въ Богѣ, оставляя въ сторонѣ доказательства Ихъ Божественности и ипостаснаго различія.

По мнѣнію св. Аѳанасія, въ наименованіи «Слово» выражается прежде всего та мысль, что въ Богѣ нѣтъ никакого дѣленія и страданія. «Чтобы кто Божія рожденія не счелъ человѣческимъ рожденіемъ, сопровождаемымъ его страданіемъ, Писаніе и называетъ Сына Словомъ. Если уже слово людей, которые удобостраждущи и слагаются изъ частей, не есть ихъ страданіе и часть ихъ ума, то тѣмъ менѣе—Слово Божественное»[1]). Понятія—«Сынъ» и «Слово» взаимно дополняютъ одно другое. Чтобы не считали Сына Божія частью Бога, Онъ называется Словомъ, а чтобы не подумали, что Онъ есть Слово въ обыкновенномъ, человѣческомъ смыслѣ, Онъ называется Сыномъ, «чтобы познали, что Онъ есть живое Слово и Ипостасная Премудрость и Сіяніе».

Къ этому различію между человѣческимъ и Божественнымъ Словомъ св. Аѳанасій возвращается съ своею рѣчью неоднократно. Такъ, напримѣръ, онъ говоритъ: «Подъ «Словомъ» я разумѣю не такое слово, какое имѣетъ словесный человѣческій родъ,—не слово, состоящее изъ слоговъ и напечатлѣваемое въ воздухѣ, которое не имѣетъ въ себѣ ни жизни, ни силы творческой, а означаетъ собою только мнѣніе говорящаго и немедленно

[1]) Прот. ар. I стр. 200; сравн. объ опред. 326—328; о собор. 167.

по произнесеніи обращается въ ничто, какъ оно было ничѣмъ и до произнесенія; оно не живетъ и не имѣетъ дѣятельной силы, да опять слово человѣческое и не то, что человѣкъ. Но подъ Словомъ я разумѣю живаго и дѣйственнаго Бога... Слово, Которое и отлично отъ сотворенныхъ вещей и отъ всякой твари, и есть собственное и единственное Слово благаго Отца. Въ этомъ различіи заключается мысль и о томъ, что Божественное Слово просто, тогда какъ человѣческое можетъ быть сложнымъ. Люди, состоящіе изъ частей и сотворенные изъ ничего, имѣютъ и слово, слагаемое и разлагающееся. Богъ есть Сый и не сложенъ, а потому и Его Слово есть Сый, и Оно не сложно и есть единый и единородный Богъ»[1]).

Слово Божественное не то, что́ слово человѣческое; Оно не состоитъ изъ звуковъ, не есть нѣчто матеріальное, конечное. Оно должно соотвѣтствовать тому Началу, изъ Котораго исходитъ, слѣдовательно, какъ и это Начало, Оно должно быть одно, должно быть субстанціальнымъ, сущимъ, (οὐσώδης ἀληθῶς[2]). Послѣднее различіе заключается еще въ томъ, что въ Богѣ можетъ быть только одно Слово, какъ единственный, собственный и преискренній Сынъ, выражающій Собою полноту Существа Совершеннѣйшаго[3]).

Но что, не смотря на такое различіе, существуетъ и *сходство* между Божественнымъ Словомъ и человѣческимъ, —это Аѳанасій доказываетъ особенно ясно, когда, по примѣру Діонисія Александрійскаго и другихъ, отношеніе человѣческаго слова къ человѣческому уму прилагаетъ и къ Божеству. Какъ человѣческое слово служитъ выраженіемъ ума, но не тождественно съ умомъ, такъ и Слово Божественное, будучи единосущно съ Отцемъ, не тождественно съ Нимъ. Здѣсь, очевидно, взору Аѳанасія представляется человѣческій духъ съ его мышленіемъ и спо-

[1]) Пр. язычн ч. I, стр. 67—68 [2]) Пр. ар IV, стр. 479. [3]) Пр. ар. II, 316—317.

собностью рѣчи, и онъ пользуется этою аналогіею для опредѣленія отношенія Сына къ Отцу[1]).

Наконецъ, Аѳанасій называетъ Второе Лице Св. Троицы еще образомъ Отца. Происхожденіе этого наименованія несомнѣнно библейское (Кол. I, 15)[2]). Аѳанасій говоритъ о Словѣ, что Оно есть Отчій Образъ, и въ Немъ познается Отецъ, Образъ Котораго есть Спаситель[3]). «Оно не изъ слоговъ составлено, а есть совершеннѣйшій Образъ Отца»[4]). «Въ Немъ, какъ Образѣ, есть все, что есть у Отца[5]). Слово есть полный образъ всего Отца[6]). Такъ какъ Богъ—единъ, то одинъ долженъ быть и Образъ Его, Который есть Сынъ»[7]).

Св. Аѳанасій старается доказать существованіе такого образа въ Богѣ и *догматико-умозрительнымъ путемъ.* Выходя изъ того воззрѣнія, что въ ученіи о Высочайшемъ Богѣ, коль скоро мы усвояемъ Ему жизнь, независимую отъ міра, и въ частности знаніе, нельзя уже оставаться при одной мысли объ единствѣ, а нужно мыслить это знаніе, какъ саморожденіе Бога, или какъ рожденіе равнообраза изъ Его Существа, св. Аѳанасій говоритъ: «Если существуетъ Отецъ, то въ Немъ была и Премудрость, и эта Премудрость есть Сынъ, Который говоритъ о Самомъ Себѣ (Іоан. XIV, 6): *Азъ есмь истина.* Поелику была ипостась, то, безъ сомнѣнія, тотчасъ надлежало быть Ея Образу и Начертанію; потому что не внѣ напишется Образъ Божій, но Самъ Богъ—родитель сего Образа, видя Себя въ Немъ, радуется о Немъ, какъ говоритъ Самъ Сынъ (Притч. VIII, 30): «Я былъ предметомъ Его радости». Когда же Отецъ не видѣлъ Себя Самого въ Образѣ Своемъ? Или, когда Онъ не радовался о Немъ, чтобы осмѣлиться кому-либо сказать, что этотъ образъ произошелъ изъ ничего и

[1]) Прот. язычн. 73—74. [2]) Прот. язычн. стр. 69. [3]) Пр. язычн. 57. [4]) Пр. язычн. 69. [5]) Пр. ар. сл. 1, стр. 191, 235—236; посл. къ Серап. II, 56, 57. [6]) Къ Серап. 1, 16: ὅλος ἐστιν ὅλου εἰκών. [7]) Объ опредѣл. 334.

Отецъ не радовался, пока не произошелъ Онъ? Да и какъ бы Творецъ и Создатель увидѣлъ Себя Самого въ тварной и созданной сущности? Вѣдь Образъ долженъ быть такимъ же, каковъ и Отецъ Его»[1]). «О чемъ радуется Отецъ, говоритъ опять Аѳанасій[2]), какъ не о томъ, что видитъ Себя въ собственномъ Своемъ образѣ, который есть Слово Его»? Очевидно, св. Аѳанасій изъ познанія Богомъ Самого Себя, изъ Его самосозерцанія хочетъ доказать необходимость равнообраза или объекта этого созерцанія. «Божественное знаніе,—говоритъ въ поясненіе представленнаго заключенія Шване,—мы не можемъ мыслить, какъ пассивное воспріятіе (когда даже и въ человѣческомъ познаніи замѣчается активная дѣятельность, создающая понятія), точно также въ знаніи Божественномъ мы не можемъ полагать реальной границы между дѣйствительностью и возможностью, а также отдѣлять ихъ отъ Существа Божія; Богъ есть чистѣйшая реальность (purissimus actus), Его существо есть чистѣйшая дѣятельность. Слѣдовательно, если Богъ знаетъ Самого Себя, если Его собственное существо есть первый, самый главный, даже единственный объектъ Его знанія, если, наконецъ, это знаніе совпадаетъ съ Его существомъ, то и этотъ объектъ, равнообразъ, который рождаетъ Богъ для своего самосозерцанія, долженъ быть опять Его собственнымъ существомъ и равнымъ Ему во всемъ»[3]). Конечно, представленная сейчасъ аргументація св. Аѳанасія не можетъ быть признана вполнѣ убѣдительной и очевидной, несомнѣнной – относительно столь таинственнаго предмета; но здѣсь мы видимъ, до какихъ выводовъ можетъ доходить нашъ разсудокъ. Откровеніе дѣйствительно учитъ насъ, что этотъ Образъ есть Второе Лице въ Богѣ, а это

[1]) Пр. ар. сл. I, стр. 188—189. Такой взглядъ высказываемъ былъ еще до Ник. собора Тертулліаномъ и послѣдующими богословами —Шване, стр. 131. [2]) Пр. ар. II, стр. 378. [3]) Ioseph. Schvane Dogmengeschichte der patristischen zeit, стр. 132.

самопознаніе Божества есть вѣчное рожденіе Сына отъ Единосущнаго съ Нимъ Отца.

Мы показали постепенно всѣ главнѣйшія понятія, какія употреблялъ Аѳанасій для опредѣленія отношенія Слова къ Отцу. Теперь постараемся объединить все сказанное въ одномъ цѣломъ. Основное положеніе всего ученія Аѳанасія въ этомъ отношеніи заключается въ томъ, что *Слово* или *Сынъ* составляетъ *необходимую принадлежность* существа Божія; т. е. Богъ по самой идеѣ Своего существа (взятой изъ разума и положительнаго Откровенія) не можетъ существовать безъ Сына, а также и Сынъ не былъ бы тѣмъ, чѣмъ Онъ долженъ быть по своему понятію, если бы Онъ не имѣлъ самостоятельнаго, *личнаго* бытія. Другими словами: *самая природа* Отца требуетъ того, чтобы Онъ рождалъ *Второе Лице*, т. е. Сына и *сообщалъ* Ему все Свое существо [1]). Понятіе о *внутреннемъ, данномъ въ самомъ существѣ Божіемъ, рожденіи* помогаетъ Аѳанасію примирить единосущіе съ ипостаснымъ различіемъ въ Богѣ. Но самое понятіе *рожденія*, какъ образное и чувственное, не приложимо въ собственномъ смыслѣ къ области духовной. Поэтому Аѳанасій и его опредѣляетъ еще точнѣе, какъ *познавательный актъ* абсолютно Сущаго. Отношеніе человѣческаго духа къ своему мышленію онъ прилагаетъ и къ Божеству и видитъ здѣсь уже *не* одну *аналогію*. Онъ убѣжденъ, что рожденіе Сына есть *дѣйствительно* актъ *интеллектуальный*, или внутреннее выраженіе Божественнаго самопознанія. Иными Словами: *абсолютное и совершеннѣйшее*

[1]) Дорнеръ [1, 929] считаетъ недостаткомъ ученія о Троицѣ отцевъ доникейскаго періода, что по нимъ Отецъ является не только логическимъ началомъ бытія Сына и Св. Духа,—а нерѣдко основаніемъ и источникомъ всего Божества и отождествляется съ Монадою —Кюнъ (стр. 464) думаетъ, что рожденіе Сына не есть личный актъ воли, а олицетворяющій актъ Отца. Насколько здѣсь рѣчь идетъ прежде всего о понятіи личности, мы должны отказаться отъ исканія у Аѳанасія точнаго рѣшенія такихъ тонкихъ вопросовъ.

знаніе въ Богѣ есть *путь* рожденія Сына, а послѣдній есть *внутреннее откровеніе и полное выраженіе этого знанія*. Какъ таковой, Онъ, съ одной стороны, выходитъ изъ Своего Начала, какъ нѣчто *отличное* отъ Него, а съ другой—въ Немъ заключается все содержаніе Божественнаго знанія, т. е. вся *Божественная природа*. Рожденіе Сына есть поэтому вытекающее изъ *абсолютной полноты Божества* сообщеніе Божественнаго существа *другому носителю* этого существа, *который* чрезъ это *становится личностью*,— сообщеніе, совершающееся въ интеллектуальномъ актѣ самопознанія. Вотъ почему Аѳанасій говоритъ, что Отецъ *долженъ* имѣть образъ, въ которомъ бы Онъ могъ созерцать Себя, образъ, который Онъ самъ производитъ изъ Себя отъ вѣчности. Это изложеніе ученія объ отношеніи Сына къ Отцу постоянно, и оставалось въ *церковномъ богословіи господствующимъ*, и оно настолько проникнуто духомъ и изреченіями св. Писанія, что отступить отъ него нелегко.

Какъ *внутреннее выраженіе* абсолютной полноты *Божественнаго видѣнія*, Второе Лице является и Посредникомъ, чрезъ Котораго Божественныя идеи получаютъ внѣшнее выраженіе *во вселенной*. Оно есть Разумъ, Премудрость и Сила, чрезъ Которую Богъ творитъ все, Оно есть носитель идеальнаго міра и проводникъ идей въ міръ явленій.

Такимъ образомъ, св. Аѳанасій прилагаетъ *два пути* къ опредѣленію *отношенія Сына къ Отцу*. *Синтетическимъ* путемъ онъ старается изъ *природы Божества* выяснить себѣ необходимость второй ипостаси, какъ объекта Божественнаго *самосозерцанія*, а *аналитическимъ—отъ* факта существованія *міра* онъ заключаетъ къ *его идеѣ* или къ основѣ возможности его существованія въ Богѣ и такимъ образомъ приходитъ къ признанію различія въ Богѣ. Оба пути сходятся въ томъ, что *объектъ Божественнаго само-*

созерцанія и основа возможности міра есть Богъ, понимаемый не только въ смыслѣ простого *бытія*, но *мышленія* и *познанія*, такъ что, поэтому, носитель Божества, на сколько Оно есть знаніе, есть въ истинномъ смыслѣ *ипостасный* и личный Разумъ и Премудрость, а не простое олицетвореніе разума и премудрости, свойственныхъ Богу. А доказательство того, что Богъ, на сколько Онъ есть знаніе, долженъ имѣть и *Свое особенное Лице*, Аѳанасій въ томъ и другомъ случаѣ заимствуетъ *не* изъ *разума*, но изъ *Откровенія*.

Впрочемъ, въ своихъ доказательствахъ въ ученіи о Троичности онъ не проводитъ *границы* между умозрѣніемъ и положительнымъ Откровеніемъ. Онъ нигдѣ не опредѣляетъ тѣхъ границъ, до которыхъ можетъ простираться нашъ чистый разумъ, нигдѣ онъ не показываетъ прямо и того, на сколько обширное примѣненіе въ ученіи о *Троичности* могутъ имѣть *философскія понятія*. Послѣдствіемъ этого была нѣкоторая неясность и неопредѣленность въ его ученіи объ отношеніи Сына къ Отцу. Во многихъ мѣстахъ онъ слишкомъ сильно настаиваетъ на томъ, что Слово есть *существенный Разумъ*, *существенная Премудрость*, какъ бы склонясь къ признанію этого разума только свойствомъ существа Божія. Впрочемъ, св. Аѳанасій всегда исправлялъ эти неточности и неопредѣленности, соединяя съ «*Словомъ*» понятіе *Сына* и *Христа*; только онъ не всегда выражается такъ, чтобы его мысль была понятна сразу, безъ пособія другихъ мѣстъ.—Не находимъ у св. Аѳанасія и обстоятельнаго опредѣленія понятій *существа*, *существеннаго свойства* и *лица*. Болѣе глубокая причина этой неопредѣленности заключается въ недостаткѣ *предварительныхъ научно-богословскихъ изслѣдованій*. Въ то время христіанскія истины были еще болѣе предметомъ вѣры и исповѣданія, чѣмъ предметомъ научно-философскаго или научно-богословскаго изслѣдованія. Тогда еще не было яснаго

сознанія того, что дѣлаетъ лице «лицемъ», чѣмъ оно специфически отличается отъ *существа и существеннаго свойства*. Слѣдствіемъ этого и было то, что очень легко можно было смѣшать *личныя особенности, свойства Божественныхъ Ипостасей съ свойствами Божественнаго существа.*

Поэтому главная заслуга Аѳанасія въ ученіи о Троицѣ заключается въ томъ, что онъ всѣми силами защищалъ Божественное достоинство Лица Господа Іисуса Христа. Единство же Его съ Отцемъ и отличіе отъ Него онъ понялъ хотя и правильно, но выразилъ не вполнѣ точно. Эта задача выпала на долю позднѣйшаго богословія. Оно точнѣе формулировало этотъ догмать и завершило діалектическое развитіе его, насколько это было возможно для человѣческаго разума.

Показавъ отношеніе Сына Божія къ Богу Отцу, мы должны теперь кратко сказать и объ отношеніи Его къ Святому Духу.

Доказывая Божество Св. Духа въ своихъ посланіяхъ къ Сераніону и въ сочиненіи о Троицѣ и Св. Духѣ, св. Аѳанасій направляетъ ихъ противъ такъ называемыхъ у него тропиковъ или полуаріанъ, которые, отвращаясь ереси крайнихъ аріанъ, заблуждавшихся въ ученіи о Сынѣ Божіемъ, заблуждались касательно Духа Святаго. «Ты, возлюбленный,—пишетъ св. Аѳанасій къ Сераніону, еп. Тмуйскому, – со скорбію пишешь, что нѣкоторые, хотя отступили отъ аріанъ за хулу ихъ на Сына Божія, однако же не право мыслятъ о Св. Духѣ и утверждаютъ, будто бы Духъ Святый не только есть тварь, но даже одинъ изъ служебныхъ духовъ, и единственно степенью отличается отъ Ангеловъ». Полуаріане, допуская подобосущіе Сына по отношенію къ Отцу, никакъ не хотѣли допустить подобосущія Духа съ Сыномъ и считали Духа Св. существомъ, имѣющимъ тварную, созданную природу.

Возражая противъ такихъ лицъ, унижавшихъ Св. Духа предъ Сыномъ, св. Аѳанасій естественно долженъ былъ говорить и доказывать, что Духъ Святый не ниже Сына, что Онъ по Своимъ Божественнымъ свойствамъ нимало не отличается отъ Него, что Онъ есть полное подобіе Сына, есть образъ Его.

Въ доказательство Божественности Св. Духа, Аѳанасій, съ одной стороны, ссылается на прямыя изреченія св. Писанія, а съ другой—на сознаніе *святости Божества*, которая не допускаетъ въ Немъ ничего *тварнаго*, а потомъ—и *на христіанское убѣжденіе* въ томъ, что мы поистинѣ *освящены въ Св. Духѣ* и вступили въ живое общеніе съ Самимъ Богомъ. Но мы не будемъ болѣе изслѣдовать относящіяся сюда доказательства, такъ какъ объ этомъ подробно мы говорили уже выше, а обратимъ вниманіе на *внутреннія отношенія* Духа Святаго къ Сыну Божію и къ Богу Отцу. Здѣсь мы видимъ у св. Аѳанасія почти тѣ же термины, какіе онъ употреблялъ и для опредѣленія отношенія *Слова къ Отцу*[1]).

Какъ Слову, такъ и Духу Святому приписывается *тождество*. «Духъ всегда Одинъ и Тотъ же, неизмѣненъ[2]). Онъ не въ числѣ причащающихся, но Его всѣ причащаются[3]). Поэтому вся Св. Троица тождественна Сама съ Собою и пребываетъ въ единеніи[4])». Прилагается также къ Св. Духу и понятіе *природной свойственности* (ἰδιότης) и отстраняется понятіе *отдѣленія* (διαίρεσις). Аѳанасій высказываетъ, что то же самое отношеніе свойственности, какое имѣетъ Сынъ къ Отцу, и Св. Духъ имѣетъ къ Сыну; и какъ Сынъ имѣетъ все, что имѣетъ Отецъ, такъ все сіе чрезъ Сына есть и во Св.

---

[1]) Посл. къ Серап. III 68 и дал. [2]) Къ Сер. I, стр. 43.—гл. 26: Τὸ Πνεῦμα τό αὐτό ἐστι καὶ ἀναλλοίωτον. [3]) Посл. къ Сер. I. стр 44—45, гл. 27: Τὸ Πνεῦμα σὲι τὸ αὐτό ἐστιν οὐ γὰρ τῶν μετεχόντων ἐστὶν. ἀλλ'αὐτοῦ τὰ πάντα μετέχει. [4]) Посл. къ Сер. I, 30: Ἡ ἁγία Τριὰς ἡ αὐτή ἐστιν ἑαυτῇ καὶ γινομένη πρὸς ἑαυτὴν.

Духѣ. И какъ Сынъ по свойству (ἰδιότης) Своему съ Отцемъ и потому, что Онъ есть собственное рожденіе Отчей сущности,— не есть тварь, но единосущенъ Отцу; такъ и Духъ Святый не будетъ тварію ради свойства Своего съ Сыномъ и ради того, что дается всѣмъ отъ Сына, и что Онъ имѣетъ все то, что принадлежитъ Сыну[1]). Духъ не отдѣлимъ отъ Божества, Онъ собственъ Слову[2]), какъ Сынъ—Отцу[3]). Его нельзя отдѣлять отъ сущности (οὐσία) Христовой[4]). Онъ собственъ сущности Слова, собственъ и Богу Отцу и въ Немъ пребываетъ[5]).

Поэтому существуетъ *единосущіе* и между *Словомъ* и *Духомъ*. Духъ имѣетъ то же самое единство въ отношеніи къ Сыну, какъ и Сынъ въ отношеніи къ Отцу[6]). Сынъ есть собственное рожденіе Отчей сущности и Отчаго естества, и сіе означается словомъ «Сынъ»; точно также и Духъ, нарицаемый Духомъ Божіимъ и сущій въ Богѣ, не чуждъ Сыновняго естества и Отчаго Божества. Посему-то въ Троицѣ, въ Отцѣ, въ Сынѣ и въ святомъ Духѣ, едино Божество, и въ Ту же Троицу одно есть крещеніе и одна вѣра[7]). Духъ имѣетъ то же Божество, ту же власть и сущность, какъ Отецъ и Сынъ[8]). Поэтому Никейскіе отцы не признали Его чуждымъ Отцу и Сыну, а напротивъ— сопрославили Его съ Отцемъ и Сыномъ, въ единой вѣрѣ въ Св. Троицу, потому что въ Св. Троицѣ Божество едино[9]). Какъ Сынъ почитается единосущнымъ въ отношеніи къ Отцу, такъ и Духъ, потому что Троица единосущна[10]).

---

[1]) Къ Сер. III,68. Св. Аѳанасій хотя здѣсь и настаиваетъ на единосущіи Св. Духа съ Сыномъ, но о полученіи бытія Духомъ здѣсь нѣтъ рѣчи. [2]) Посл. къ Сер. I, 20. [3]) Къ Сер. III, стр 68. [4]) Свитокъ Аѳан. къ Антіох. ч. III, стр. 190. [5]) Посл къ Серап. IV. стр. 80 [6]) Посл. къ Серап. I, гл. 2: Τὸ ἅγιον Πνεῦμα τὴν αὐτὴν ἔχει ἑνότητα πρὸς τὸν Υἱὸν, ἣν αὐτὸς ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα. [7]) Посл. къ Сер. IV, стр. 80 [8]) О воплощ. пр. ар. ч. III, 294. [9]) Посл. къ Іов. ч. III, стр. 202. [10]) Пр. апол. I, 9: ὥσπερ, ὁ Υἱὸς ὁμοούσιος πρὸς τὸν Πατέρα ὁμολογούμενος, τέλειος πρὸς τέλειον ὁμολογεῖται, καθὰ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα· ὁμοούσιος γὰρ ἡ Τριάς.

Эту же мысль о единосущіи св. Аѳанасій хотѣлъ выразить въ тѣхъ случаяхъ[1]), когда говорилъ, что Духъ есть образъ Сына, что Сынъ пребываетъ въ Немъ, какъ въ собственномъ Своемъ образѣ, какъ и Отецъ—въ Сынѣ[2]); Духъ называется, говоритъ онъ, и есть—образъ Сына, ибо *ихъ же Богъ предувѣдѣ, тѣхъ и предустави сообразныхъ быти образу Сына Своего* (Рим. VIII,29). Поэтому, какъ скоро еретики исповѣдуютъ, что Сынъ—не тварь, то не можетъ быть тварію и Образъ Сына. Ибо каковъ Образъ, такимъ необходимо быть и тому, Чей Онъ Образъ. Аѳанасій хочетъ здѣсь сказать, что Св. Духу принадлежатъ всѣ свойства, которыя принадлежатъ Сыну Божію, и что Онъ долженъ имѣть то же самое мѣсто и ту же самую природу въ отношеніи къ Сыну, какъ и Сынъ въ отношеніи къ Отцу[3]).

Но Аѳанасій защищалъ не одно единосущіе Духа съ Словомъ и Отцемъ, а и Его дѣйствительное личное бытіе. «Какъ Отецъ, говорится, напр.,[4]) есть Сый; такъ Сый есть и надъ всѣми Богъ—Слово, и Духъ Святый не чуждъ бытія, но истинно существуетъ и пребываетъ». Съ особенною силою св. Аѳанасій указываетъ на то, что Духъ всегда раздѣляетъ дѣятельность Отца и Сына. Онъ прямо говоритъ, что Отецъ и Сынъ ничего не дѣлаютъ безъ Духа, и что поэтому слѣдуетъ почитать и Духа Святаго такъ же, какъ Бога (Отца и Сына Божія[5]). «Гдѣ свѣтъ, тамъ и сіяніе, а гдѣ сіяніе, тамъ его дѣйственность и свѣтозарная благодать»[6]).

Какимъ же образомъ,—является вопросъ, въ трехъ самостоятельныхъ Лицахъ Св. Троицы—единое Божеское существо? Св Аѳанасій говоритъ, что каждое изъ Лицъ Св. Тро-

[1]) Въ посл. къ Серап. такихъ мѣстъ нѣсколько. [2]) Къ Сер. I.34 [3]) Посл. къ Серап. I, 21; стр. 669 Τοιαύτην τάξιν καὶ φύσιν ἔχει τὸ Πνεῦμα πρὸς τὸν Υἱόν, ὅιαν ὁ Υἱὸς ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα. [4]) Посл. къ Серап. 1,46. [5]) О Троицѣ и Св. Духѣ гл. 14. [6]) Посл. къ Сер. I. 49.

ицы обладаетъ имъ сполна и есть всецѣло — Богъ[1]). Объясняя это, онъ представляетъ, что каждое Лице Св. Троицы, сохраняя Свою самостоятельность, находится въ Другомъ и Они взаимно проникаютъ другъ - друга, не будучи даже мыслимы Одно безъ Другого[2]). «Отецъ находится въ Сынѣ, какъ въ Своемъ образѣ, и Сынъ въ Духѣ, какъ въ Своемъ, и наоборотъ—Св. Духъ пребываетъ въ Сынѣ, и Сынъ въ Отцѣ, равно какъ еще —Отецъ въ Духѣ и Духъ въ Отцѣ». При таковомъ единствѣ во Святой Троицѣ, когда именуется Отецъ, присущи Ему и Сынъ Его и въ Сынѣ Св. Духъ, и когда именуется Сынъ, то съ Нимъ и въ Немъ мыслится и Отецъ и Св. Духъ [3]). Впослѣдствіи такое взаимоотношеніе Лицъ Св. Троицы стали еще обозначать терминами περιχώρησις — circuminsessio personarum. Но Аѳанасію первому принадлежитъ заслуга выработки твердаго ученія объ этомъ, хотя не онъ создалъ еще эти термины.

Повидимому, это ученіе должно бы уничтожить всякую дѣйствительность трехъ Лицъ и возможность Божественныхъ взаимоотношеній и самой Божественной жизни живаго личнаго Бога. Но глубокое проникновеніе въ жизнь Божества даетъ возможность примирить это непостижимое противорѣчіе. Разъ мы признаемъ по вѣрѣ дѣйствительность Трехличнаго Существа Бога, хотя и не можемъ себѣ представить, въ какомъ видѣ является Оно, то жизнь Его можетъ быть представлена и отъ разума.

Жизнь—это взаимоотношенія составныхъ частей. Эти взаимоотношенія въ Трехличномъ Существѣ не только возможны, но и существуютъ въ самыхъ разнообразныхъ видахъ: и какъ внутреннія—по бытію или происхожденію и по личнымъ свойствамъ, и какъ внѣшнія отношенія—Лицъ равныхъ, но стоящихъ въ извѣстномъ порядкѣ—Отца, Сы-

[1]) Излож. вѣр. ч. I, 161. Пр. ар. сл. III, ч. II, стр. 401. [2]) Къ Сер. посл. I-е, 49; III, 72 и 74 Прот. ар. сл. I, стр. 28—29. [7]) Къ Серап. посл. I-е стр. 25 и 33.

на и Св. Духа,—съ Богомъ-Отцемъ, какъ началомъ Троицы. А разъ возможны эти взаимоотношенія, значитъ, есть въ Томъ Существѣ и самая жизнь и, значитъ, существованіе Его не подлежитъ сомнѣнію. Такъ одно доказывается другимъ, чтобы подтвердить въ свою очередь другое.

Теперь укажемъ термины, какіе св. Аѳанасій употреблялъ для примиренія *единосущія* Духа по отношенію къ Отцу и Сыну съ Его личнымъ, отдѣльнымъ отъ Отца и Сына, *бытіемъ*. Единосущіе Сына примиряется понятіемъ *рожденія*, понимаемаго въ смыслѣ *познавательнаго акта Отца*, о Духѣ же говорится, что Онъ *исходитъ* отъ Отца и подается отъ Отца чрезъ Сына[1]). Св. Духъ, училъ Аѳанасій, есть исхожденіе отъ Отца (τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐκπόρευμα, ὂν τοῦ Πατρὸς[2]). Онъ сказуется исходящимъ отъ Отца и называется Отчимъ, какъ Отчимъ называется и Сынъ[3]). Такимъ образомъ, отличительное свойство Св. Духа среди остальныхъ двухъ Лицъ Св. Троицы, по опредѣленію Аѳанасія, состоитъ въ Его исхожденіи (ἐκπόρευσις), которое и даетъ Ему самостоятельное бытіе.

Но чѣмъ отличается это исхожденіе Духа отъ рожденія Сына, и въ чемъ собственно оно состоитъ,—на это нѣтъ отвѣта у св. Аѳанасія. Онъ здѣсь всецѣло стоитъ на почвѣ св. Писанія и положительной вѣры, и когда его противники возражали ему, что, по его ученію, Духъ долженъ быть также Сыномъ, если Онъ происходитъ отъ Бога, то Аѳанасій отвѣчалъ только: «Богъ неизслѣдимъ, а потому, если уже такъ говоритъ св. Писаніе, то этимъ и нужно довольствоваться»[4]).

Однако отношеніе Св. Духа къ Слову и Отцу нѣсколько уяснится, если мы обратимъ вниманіе на Ихъ дѣятельность во внѣшнемъ мірѣ. Здѣсь особенное значеніе имѣетъ положеніе Аѳанасія, что Троица и сама по Себѣ, не-

[1]) Ч. III, 35, 69. [2]) Изл. вѣры I. 165. [3]) Къ Сер. I. 34—35. [4]) Посл. къ Серап. I, 9; IV,78.

зависимо отъ міра, такова, какою Она открывается въ мірѣ. Хотя онъ и говоритъ, что Троица нераздѣльна по Своей природѣ и едина Ея дѣятельность[1]), но при этомъ прибавляетъ, что Отецъ все дѣлаетъ въ Духѣ чрезъ Сына; что Богъ *надъ всѣми*, какъ Отецъ, какъ начало и источникъ, *чрезъ всѣхъ* Словомъ, *и во всѣхъ* въ Духѣ Святомъ. (Ефес. IV,6.) Все, что каждому раздѣляетъ Духъ, то подается отъ Отца Словомъ[2]). Что творится Словомъ, то чрезъ Слово отъ Духа имѣетъ силу бытія[3]). Здѣсь Духъ Святый является завершителемъ того, что̀ началъ Отецъ и продолжилъ Сынъ. Въ этомъ смыслѣ Духъ и называется «дыханіемъ Сына, чрезъ которое мы становимся благоуханіемъ Христовымъ[4]); Онъ есть печать и помазаніе, Которымъ Слово все запечатлѣваетъ и помазываетъ»[5]).

Въ связи съ этими воззрѣніями Духу Святому прямо приписывается обновленіе и возведеніе къ совершенству вѣрующихъ. «Въ Немъ Отецъ совершаетъ все чрезъ Слово»[6]). Далѣе Аѳанасій говоритъ о Св. Духѣ, что Онъ есть сила (ἐνέργεια) и освящающая благодать сіянія Божественнаго Свѣта[7]); что Онъ осуществляетъ то, что дѣлаетъ Отецъ чрезъ Сына. Нѣтъ ничего, что происходило бы и совершалось не чрезъ Слово въ Духѣ[8]). Отецъ дѣлаетъ все и все даетъ чрезъ Слово во Св. Духѣ[9]). Поэтому Духъ Святый есть полная и совершенная въ самой себѣ, освящающая и просвѣщающая, живая дѣйственность Слова, единый Даръ, и объ этомъ Дарѣ говорится, что Онъ *исходитъ отъ Отца*; потому что Онъ возсіяваетъ, посылается и преподается Словомъ (παρὰ τοῦ Λόγου), а Слово мы исповѣдуемъ происшедшимъ отъ Отца (ἐκ Πατρός).[10]).

[1]] Тамъ-же, стр. 46. [2]] Тамъ-же, стр. 46. 49. [3]] Посл. къ Сер. III, стр 72. [4]] Тамъ-же, 70. [5]) Посл. къ Сер. III. 69—70 [6]] Посл. къ Серап. 1, 9 Ἐν τῷ Πνεύματι τό πάντα ὁ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου τελειοῖ. [7]] Посл. къ Сер I, 34,35; ἐνέργεια καὶ αὐγοειδὴς χάρις. [8]] Къ Сер. I, 31: Οὐδέν ἐστιν ὃ μὴ διὰ τοῦ Λόγου ἐν τῷ Πνεύματι γίνεται καὶ ἐνεργεῖται. [9]) Къ Сер III. 72; срав пр ар. III, 402. [10]] Посл. къ Сер. I, 34.

Вообще, по ученію св. Аѳанасія, исхожденіе Св. Духа отъ Отца такъ же *необходимо по самой природѣ* Божества, какъ и рожденіе Сына. Отецъ и Сынъ не были бы тѣмъ, чѣмъ Они должны быть, если бы не было Духа. Только въ Духѣ вполнѣ, такъ сказать, завершается внутреннее самооткровеніе и внутренняя жизнь Божества. Отецъ, Сынъ и Духъ суть поэтому необходимые по самой природѣ Божества *Носители* (Лица) *Божескаго существа*, будучи въ то же время совершенны Сами въ Себѣ. Далѣе этихъ положеній, ученіе св. Аѳанасія не простирается[1]).—

Изложивъ ученіе св. Аѳанасія о бытіи и отношеніяхъ Лицъ Св. Троицы, мы должны замѣтить, что напрасно западные инославные богословы ищутъ въ твореніяхъ Аѳанасія подтвержденія своему ученію объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына (Filioque) и указываютъ на многія цитаты изъ сочиненій этого отца Церкви. Разберемъ нѣкоторыя изъ нихъ. «Духъ Св. есть Духъ Божій и подается чрезъ Сына отъ Отца» [2]). «Когда Отецъ посылаетъ Духа, то Его даруетъ Сынъ чрезъ Свое дыханіе[3])». «Какъ Сынъ говоритъ: *Вся, елика имать Отецъ, Моя суть*, такъ мы найдемъ все это существующимъ чрезъ Сына и въ Духѣ. Поелику Духъ въ Словѣ,

[1]) Ацбергеръ. выходя изъ воззрѣнія на Св Духа, въ Его обнаруженіи, какъ на энергію дѣйствительныхъ тварей, доказываетъ, что бытіе Духа основывается на актѣ *Божественной воли или Божественной любви*. подобно тому какъ Слово можетъ быть идеею твари только вслѣдствіе *Божественнаго акта мысли* При этомъ Духъ Святый долженъ имѣть бытіе отъ Отца прежде и независимо отъ тварей, подобно тому какъ Слово, являясь содержаніемъ и носителемъ идеальнаго міра,—независимо отъ дѣйствительнаго міра въ Своемъ отношеніи къ Отцу». Но такое объясненіе нельзя однако признать вполнѣ удовлетворительнымъ; потому что оно не только не доказываетъ личнаго бытія Духа, но и не даетъ возможности понять Духа, какъ энергію Сына. (Цитован. уже сочин. Die Logoslehre des hl. Ath. стр. 133]. [2]) Ч. III, посл. 1-е къ Сер. 84. [3]) Къ Серап. посл. IV-е, стр. 78, гл. 3: Τοῦ Πατρὸς πέμποντος τὸ Πνεῦμα, ὁ Υἱὸς ἐμφυσᾷν δίδωσιν αὐτό.

то Онъ долженъ быть и въ Богѣ (Отцѣ) чрезъ Слово[1])». «Когда съ народомъ еврейскимъ былъ Духъ, тогда въ Духѣ чрезъ Сына былъ съ нимъ Богъ[2])». Духъ Св подается чрезъ Сына» [3]).

Но ни въ одномъ изъ приведенныхъ мѣстъ, какъ и въ другихъ, не говорится объ исхожденіи Духа отъ Сына. Здѣсь говорится лишь о порядкѣ Ихъ внутреннихъ отношеній и внѣшняго воздѣйствія, объ Ихъ родственности и единеніи, но изъ родственности Духа Сыну по существу совсѣмъ нельзя вывести ученія о Filioque. Предлогъ διά — «чрезъ» вездѣ означаетъ или отношеніе причинности (causa instrumentalis), или же обозначаетъ отношенія по бытію, или что тоже — отношенія сосуществованія между нѣкоторыми предметами или явленіями. Но въ Богѣ не можетъ быть причины, которая была бы causa instrumentalis, такъ какъ въ Отцѣ и Сынѣ — одна и та же производящая сила. Поэтому формула «чрезъ Сына — διά Υἱοῦ» указываетъ лишь на самый процессъ или способъ исхожденія Св. Духа, служа разъясненіемъ этого способа. Она выражаетъ мысль не о зависимости Духа по бытію отъ Сына, а о тѣснѣйшемъ соотношеніи между Сыномъ и Св. Духомъ при самомъ Ихъ происхожденіи отъ Отца, именно — объ отношеніи вѣчнаго сосуществованія и проникновенія Ихъ Одного Другимъ. Сынъ представляется здѣсь какъ бы нѣкоторою средою по отношенію къ исходящему Св. Духу. Конечно, въ данномъ случаѣ, по отношенію къ Божеству это только будутъ неточныя, человѣкообразныя представленія, служащія къ выясненію или лучше только къ представленію Божественныхъ отношеній[4]).

Не подтверждается латинское ученіе о Filioque и по другимъ цитатамъ изъ сочиненій св. Аѳанасія. Такъ Аѳанасій

[1]] Къ Сер. III, стр. 74, гл. VI: διὰ τοῦ Υἱοῦ εὑρίσομεν ὄντα καὶ ἐν τῷ Πνεύματι. [2]] Къ Сер. I, стр. 22. [3]) Къ Серап. III, 69. [4]) Ученіе Іоанна Дамаскина объ исхожденіи Св. Духа, стр. 42—46 Сочинен. Н. Богородицкаго.

дѣйствительно говоритъ, что Св. Духъ имѣетъ то же единство съ Сыномъ, чинъ и природу въ отношеніи къ Сыну, какъ Сынъ—къ Отцу. «Все, что имѣетъ Отецъ, имѣетъ и Сынъ, и Духъ пріемлетъ отъ Сына» (Іоан. XVI,14[1]). «Такъ какъ единъ Сынъ и живое Слово, то необходимо, чтобы едина была и совершенная, полная освящающая и просвѣщающая дѣятельность Его, т. е. Св. Духъ[2])".—Но говоритъ ли гдѣ св. Аѳанасій все таки объ исхожденіи Духа и отъ Сына? Конечно нѣтъ, не говорилъ, и никогда бы не сказалъ, и совсѣмъ напрасно приписываютъ ему это.

Что касается до тѣхъ мѣстъ, гдѣ Аѳанасій говоритъ о Сынѣ, какъ источникѣ (πηγή) Св. Духа[3]), на которыя особенно ссылаются латиняне, то это, согласно общему воззрѣнію Аѳанасія и точному смыслу этихъ мѣстъ, нужно относить къ временному изведенію и ниспосланію Св. Духа Сыномъ въ міръ въ качествѣ творческой, промыслительной и освятительной силы, а не къ предвѣчному акту исхожденія Св. Духа. Предъ названіемъ Сына „источникомъ» у Аѳанасія приводятся мѣста св. Писанія о дарованіи Іисусомъ Христомъ Духа Святаго вѣрующимъ. И только въ этомъ смыслѣ Сынъ, изводящій Духа въ міръ, есть, по Аѳанасію, источникъ Св. Духа.

Все Писаніе,—говоритъ предъ тѣмъ Аѳанасій, присоединяетъ Духа къ Отцу и Сыну, и съ Ними прославляетъ; ибо Духъ—того же Божества, той же власти и сущности[4]). Посему и Давидъ воспѣвалъ Богу: *яко у Тебе источникъ живота, во свѣтѣ Твоемъ узримъ свѣтъ* (Псал. XXXV,10). Откуда же Filioque у Аѳанасія? Ясно, что это одно измышленіе. Лучшимъ же доказательствомъ этого является то, что нѣмецкій богословъ Фойгтъ, говоря объ ученіи св. Аѳанасія о Св. Духѣ, находитъ у него крупный, по его мнѣнію, «промахъ» именно, что онъ училъ объ исхожденіи

[1]) Къ Серап 1-е, стр 35. [2]) Тамъ же, 34 [3]] О вопл. пр. ар. ч. III, стр. 295. [4]] Тамъ-же, стр. 294.

Св. Духа только отъ Отца, а не и отъ Сына. Признавая этотъ «недостатокъ», Фойгтъ разомъ опровергъ всѣ попытки—навязать Аѳанасію ученіе о Filioque и освободилъ его отъ послѣдующихъ упрековъ со стороны православныхъ въ уклоненіи отъ православія. Даже современные Аѳанасію духоборцы правильнѣе понимали его ученіе объ исхожденіи Св. Духа—только отъ Бога-Отца[1]).

Всюду, гдѣ Аѳанасій представляетъ Сына источникомъ Духа, онъ понимаетъ это лишь въ смыслѣ временнаго посольства Св. Духа въ мірѣ согласно плану нашего спасенія, гдѣ Сынъ Божій является первымъ, а Св. Духъ вторымъ источникомъ благодѣяній. Св. Аѳанасій даже самое выраженіе «исходитъ» употребляетъ только тамъ, гдѣ идетъ рѣчь объ отношеніи Св. Духа къ Богу Отцу. Если бы онъ вѣровалъ въ исхожденіе Св. Духа и отъ Сына, то онъ не умалчивалъ бы объ этомъ тамъ, гдѣ сама логика, требующая полной раздѣльности и возможной точности мысли и выраженія, вызывала его на это. Выраженія св. Аѳанасія о Духѣ Святомъ—«пріемлетъ», «дается», «посылается» отъ Сына—ни въ какомъ случаѣ не могутъ замѣнить выраженія «исходитъ». Это просто выраженія отношенія Св. Духа вовнѣ, какъ оно и слѣдуетъ, напримѣръ, изъ словъ: «Духъ Св. исходитъ отъ Отца, а отъ Сына пріемлетъ и подается—τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ λαμβάνει καὶ δίδοται Τοῦ αὐτοῦ, по контексту рѣчи, даже латинскіе комментаторы относятъ къ Сыну. Но и при отнесеніи къ Отцу видно, что только отношеніе къ Нему Св. Духа Аѳанасій обозначаетъ словомъ «исходитъ». Во всякомъ же случаѣ разница между *исходитъ и дается* выступаетъ здѣсь уже самымъ наглядымъ образомъ.

Принимая все это во вниманіе, мы видимъ, что св. Аѳанасій далъ о Духѣ Святомъ такое ученіе, какое только

[1]) Къ Серап. III,26; IV,71.

было возможно при всѣхъ условіяхъ того времени. Писавшіе послѣ него и то уступали ему. Самъ Василій Великій не съ такою твердостью говорилъ о Св. Духѣ, съ какою онъ защищалъ Божество Сына Божія[1]), не рѣшаясь даже, въ избѣжаніе возраженій со стороны колебавшихся въ вѣрѣ, называть Его словомъ—Богъ[2]),—и даже Григорій Богословъ не рѣшаетъ вопросовъ о сущности исхожденія Св. Духа и объ отличіи этого акта отъ рожденія[3]). Такимъ образомъ Аѳанасій Великій даже здѣсь стоитъ наравнѣ съ самыми великими учителями Церкви. Справедливость требуетъ сказать, что и доселѣ ученіе о внутренней жизни Божества и объ отношеніяхъ Лицъ Св. Троицы не уяснено настолько, чтобы можно было сказать, что современная богословская наука опередила Аѳанасія. Да это и невозможно по самому существу дѣла.

ГЛАВА II.

Ученіе св. Аѳанасія объ отношеніи Сына Божія, Бога—Слова, къ міру вообще и къ человѣку въ частности.

Какъ относится къ Богу—Отцу и къ Духу Святому истинное Слово Божіе по ученію св. Аѳанасія,—это мы уже видѣли. Теперь нужно показать Его отношеніе къ міру. Здѣсь необходимо припомнить понятіе о Словѣ или Логосѣ древнихъ философовъ, которые, представляя Его совокуп-

[1]] Василій Великій. V кн. прот Евномія, стр. 198. Кн. о Св. Духѣ, гл. 18, стр. 301. Григор. Богосл. ч. VI, писм. XXVI, стр. 148—150; срав. ч. IV, стр. 126—128. [2]] Хотя Василій Великій, и вѣровалъ и доказывалъ, что Духъ Святый—*Богъ* въ такомъ же смыслѣ, какъ и Сынъ Божій и Богъ Отецъ. (Творен. ч. VIII, писм. CLXXXI, стр. 19—28; срав. Истор. учен. объ отцахъ Церкви—Филарета, кн. II, стр. 34. [3]) Patrolog. curs. complet. t. XXXIV, col. 103.

ностію божественныхъ идей и проводникомъ ихъ въ область бытія реальнаго, ставили Его, какъ бы въ срединѣ между абсолютнымъ *Божествомъ и міромъ*. Это воззрѣніе такъ или иначе выражается и въ христіанской философіи или — теософіи.

При опредѣленіи отношенія Слова Божія къ міру могутъ быть три пути. Здѣсь имѣетъ особенное значеніе представленіе соотношенія между собою понятій *Бога, идеи и реальнаго міра*. Во первыхъ, можно вполнѣ отождествить Слово, міръ и Бога; во вторыхъ, можно мыслить ихъ существующими совершенно *отдѣльно другъ отъ друга*; а въ третьихъ, можно вполнѣ отождествить между собою только Бога и Слово, а *міръ мыслить отдѣльно существующимъ* отъ Нихъ. Въ первомъ случаѣ получится *пантеизмъ*[1]). Онъ признаетъ тождество Бога съ міромъ и учитъ, что послѣдній есть только временное обнаруженіе абсолютнаго бытія, слѣдовательно, совершенно тождественъ съ нимъ и только мыслится подъ категоріей происхожденія. Пантеизмъ отвергаетъ матерію, которая бы служила объектомъ при твореніи міра. Міръ есть развитіе одного начала, есть только временное обнаруженіе абсолютнаго бытія. Онъ не допускаетъ ни личнаго Бога, ни творенія міра; потому что это, какъ онъ учитъ, несогласно съ наукой и непонятно для разума человѣка. По воззрѣнію пантеизма Богъ можетъ мыслиться безконечнымъ только тогда, когда Онъ—все, когда въ Немъ будетъ и міръ, т. е. когда міръ будетъ—Онъ же. Слѣдовательно,

[1]] Въ новѣйшемъ пантеизмѣ мы замѣчаемъ двѣ главныя формы: пантеизмъ матеріалистическій, признающій міровой субстанціей матерію, обнимающую собой и духъ въ человѣкѣ, и идеалистическій, признающій міровымъ началомъ или субстанціей чистѣйшій духъ или идею, выражающуюся въ вещественномъ мірѣ. Пантеизмъ, отрицающій всякое различіе между идеей и природой, переходитъ въ матеріализмъ.

онъ признаетъ совершенную тождественность Бога съ міромъ. Никакое бытіе, кромѣ абсолютнаго, не существуетъ. По воззрѣніямъ новѣйшаго пантеизма, міръ есть часть Бога. Нѣтъ природы безъ Бога, и Бога нѣтъ безъ природы. Богъ и міръ—не два отдѣльныя существа, а только единое и множественное[1]). Во второмъ случаѣ получится основная мысль всѣхъ формъ дуализма[2]), который противоположность между абсолютнымъ Божествомъ и реальнымъ міромъ признаетъ безконечною и потому неуничтожимою; а для объясненія существованія міра онъ прибѣгаетъ къ ученію о посредствующемъ между Богомъ и реальнымъ міромъ—мірѣ идей. Въ третьей формѣ, когда отождествляютъ только Бога и Слово, а міръ мыслятъ существующимъ отдѣльно отъ Нихъ, мы имѣемъ теистическое *ученіе о твореніи* Богомъ міра. По этому ученію *идеальный міръ тождественъ съ Богомъ*, а реальный міръ имѣетъ свое собственное бытіе, отдѣльное отъ бытія Божественнаго. Богъ по нему неизмѣняемъ Самъ въ Себѣ, а міръ носитъ въ себѣ только слѣды этой неизмѣняемости, которые видны въ идеальной сто-

[1]] По Спинозѣ. Богъ есть natura naturans, а міръ—natura naturata. Вездѣ дѣйствуетъ неустанно «универсъ». [2]] Дуализмъ этическій есть воззрѣніе, допускающее существованіе двухъ началъ—добраго и злаго, находящихся между собою въ борьбѣ. Это ученіе явилось изъ желанія объяснить существованіе зла въ мірѣ,—и вмѣсто того, чтобы признать его за злоупотребленіе свободой, вымышлено особое злое начало. Еще есть видъ дуализма—метафизическій. По этой гипотезѣ Богъ не есть въ собственномъ смыслѣ творецъ міра, а только архитекторъ: матерія существовала отъ вѣчности Въ эту матерію Божество ввело порядокъ и красоту (κόσμος). Это воззрѣніе имѣетъ своимъ основаніемъ тотъ фактъ изъ окружающаго насъ міра, что мы видимъ въ немъ и проявленіе разума и постоянное вещество, философской же основой этого воззрѣнія служитъ положеніе ex nihilo nihil fit. Этихъ воззрѣній держались Платонъ и Аристотель съ той разницею, что первый признавалъ промышленіе Божіе, а послѣдній нѣтъ.

ронѣ его. Эта идеальная сторона міра есть только отраженіе Божественныхъ идей въ созданной *изъ ничего* матеріи. Этимъ ученіемъ о твореніи міра *Богомъ изъ ничего* теизмъ удовлетворяетъ требованію человѣческаго разума, который носитъ въ себѣ сознаніе какъ Безконечнаго, такъ и конечнаго бытія.

На сторонѣ которой изъ этихъ трехъ теорій о происхожденіи міра стоитъ *св. Писаніе*,—это понятно само собой. Оно рѣшительно учитъ, что Богъ неизмѣняемъ Самъ въ Себѣ и что міръ имѣетъ отдѣльное отъ Него бытіе, хотя и вызванъ къ бытію изъ ничего Самимъ Богомъ. Ученіе св. Писанія занимаетъ такимъ образомъ средину между пантеизмомъ и дуализмомъ или деизмомъ и носитъ названіе теизма.

На почвѣ библейскихъ изреченій развилось ученіе о происхожденіи міра и *въ христіанской философіи*. Но по мѣрѣ примѣненія къ богословскому положенію о твореніи міра изъ ничего *понятій, заимствованныхъ изъ греческой философіи*, являлась опасность искаженія и самаго этого положенія. Конечно, ни одинъ изъ отцевъ Церкви не училъ въ смыслѣ пантеизма или дуализма; но возможность появленія обѣихъ этихъ доктринъ не была устранена до тѣхъ поръ, *пока происхожденіе міра ставилось въ связь съ рожденіемъ Слова, какъ самостоятельной личности.*

При ученіи о Божествѣ Слова была опасность признать и міръ, чрезъ твореніе котораго Слово только и должно было стать совершеннымъ, какъ необходимое дополненіе жизни Божества. При пониманіи же Слова ниже абсолютнаго Божества, къ чему многіе были склонны, послѣдовательно можно было прійти къ *дуализму въ его эманатической формѣ*. Поэтому нужно было точнѣе опредѣлить различіе между твореніемъ міра и рожденіемъ Слова, нужно было выяснить, что твореніе міра есть *свободный актъ* воли Божественной. Поэтому отцы патристическаго

періода, какъ и слѣдовало ожидать, занимались не столько самымъ понятіемъ о твореніи, сколько опредѣленіемъ *различія* между *рожденіемъ* и *твореніемъ*.

Переходимъ къ св. Аѳанасію. Изъ описанныхъ сторонъ его ученія о Богѣ-Словѣ сама собою становится понятною его точка зрѣнія *въ ученіи о происхожденіи міра*. Происхожденіе міра мыслимо только при непосредственномъ участіи самого Божества, но оно отлично отъ того божественнаго акта, которымъ обусловливается бытіе Слова: первое есть актъ свободной воли, второй есть актъ самой природы Божества или актъ необходимый. Это ученіе представляетъ собою полное выраженіе теизма. Имъ исключается прежде всего всякій дуализмъ, такъ какъ творцемъ міра является самъ Богъ, а потомъ исключается и всякій пантеизмъ, такъ какъ міръ возникаетъ изъ ничего, по свободному акту Божественной воли. Такимъ образомъ, Аѳанасій вполнѣ стоитъ на теистической почвѣ и чуждъ всѣхъ неясныхъ философскихъ представленій, что видно уже съ перваго взгляда на его ученіе о Богѣ-Словѣ.

Мы должны теперь въ частности показать, какимъ образомъ, по ученію Аѳанасія, Богъ и единосущное съ Нимъ Слово дѣйствуютъ на міръ и въ мірѣ—какъ вообще, такъ и въ частности въ человѣческомъ мірѣ. Это тѣмъ болѣе входитъ въ ученіе о Богѣ-Словѣ, что твореніе міра есть именно Его непосредственное дѣло и служитъ средствомъ къ познанію о Его существѣ и отношеніи къ Отцу и Св. Духу, и самое ученіе *о рожденіи* Сына вполнѣ уясняется только при правильномъ взглядѣ на *твореніе* міра.

Отношеніе Бога—Слова къ міру.

По ученію св. Аѳанасія, дѣйствительный міръ, прежде чѣмъ онъ получилъ реальное существованіе, имѣлъ уже бытіе идеальное. Это прямо вытекаетъ изъ разсмотрѣн-

ныхъ уже сторонъ ученія его о Словѣ Божіемъ. Именно, если Слово есть Первообразъ вещей и отдѣльныя вещи только отобразы Его существа, то понятно, что онѣ въ формѣ возможности существовали въ своемъ Первообразѣ еще прежде, чѣмъ получили реальное бытіе. Впрочемъ, во многихъ мѣстахъ твореній Аѳанасія есть и ясныя указанія на это идеальное предсуществованіе міра. Показывая аріанамъ, что Писаніе не высказываетъ о Сынѣ никакихъ временныхъ опредѣленій, свойственныхъ только тварямъ, каковы—*не было, пока, когда* и подобныхъ, Аѳанасій ссылается на слѣдующее мѣсто у пророка Іереміи, гдѣ Господь говоритъ: «*прежде неже Мнѣ создати тя во чревѣ, познахъ тя*» (Іерем. I, 5), и у Даніила Сусанна произноситъ: «Боже вѣчный, знающій сокровенное, знающій все прежде, чѣмъ оно происходитъ» (XIII,42)[1]). Далѣе, мы встрѣчаемъ у Аѳанасія воззрѣніе, что вѣрующіе отъ вѣчности предопредѣлены Богомъ къ сыновству во Христѣ, какъ предъизображенные въ Немъ. *Избра насъ въ Немъ прежде сложенія міра, быти намъ святымъ и непорочнымъ предъ Нимъ въ любви, прежде нарекъ насъ во усыновленіе Іисусъ Христомъ въ Него, по благоволенію хотѣнія Своего* (Ефес. I, 3—5). Посему еще прежде, чѣмъ получили мы бытіе, прежде чѣмъ стали людьми, мы были уже предвозлюблены Имъ и имѣли жизнь и благодать Божію отъ вѣчности. И все это совершилось для того, чтобы мы, возставъ отъ кратковременной смерти, могли жить вѣчно. Но мы люди земные не имѣли бы сей возможности, если бы прежде вѣкъ не было предуготована намъ во Христѣ надежда жизни и спасенія. Такимъ образомъ, возможемъ не временную только имѣть жизнь, но и послѣ всего этого пребывать, живя во Христѣ, потому что и прежде сего жизнь наша была основана во Христѣ Іисусѣ[2]). Вообще, нѣтъ ничего, что пришло бы въ бытіе и опредѣлено было не чрезъ Сына. Слѣдовательно,

[1]) Прот ар. I,177. [2]) Прот. ар. II, стр. 369—370.

Сынъ, будучи Творцемъ всего, знаетъ, какими, въ какомъ числѣ и на долго ли, по изволенію Отца, получили бытіе твари, въ чемъ и когда будетъ ихъ измѣненіе[1]). Онъ знаетъ все прежде происхожденія[2]).

Если же все заранѣе предопредѣлено въ Словѣ Божіемъ или Сынѣ, если Самъ Сынъ, по волѣ Отца, приводитъ въ осуществленіе идеи міра и если Онъ Самъ заранѣе все знаетъ и созерцаетъ, то является вопросъ, какъ же происходятъ дѣйствительные предметы и какъ они относятся къ своимъ идеямъ. Стоя на точкѣ зрѣнія Аѳанасія, мы должны думать, что идеи вещей существуютъ въ Словѣ *въ безконечномъ видѣ*, потому что, въ противномъ случаѣ, нельзя удержать мысль о безконечности Его Самого. Далѣе, мы должны предположить, что идеи вещей могутъ существовать безъ дѣйствительныхъ вещей, а потомъ —что кромѣ идей, осуществившихся въ мірѣ, въ Словѣ есть безконечное множество другихъ идей, потому что въ противномъ случаѣ необъяснима свобода выбора въ актѣ творенія настоящаго міра.

Что касается причины происхожденія дѣйствительнаго міра, то нужно прежде всего твердо помнить, что сотворенныя вещи суть «*ничто внѣшнее по отношенію къ Творцу*». Твари суть внѣшнія дѣла Творящаго[3]). А что прежде не существовало, во привходитъ *отнынѣ*, то творится Богомъ *по свободной волѣ*, тому предшествуетъ *совѣщаніе*[4]). *Побудительную же причину*, почему Богъ *восхотѣлъ* создать міръ, Аѳанасій представляетъ намъ въ слѣдующемъ видѣ. Создатель міра и Царь царей—Богъ, безконечно возвышающійся надъ всѣмъ существующимъ, какъ благій и все превосходящій добротою, сотворилъ родъ человѣческій по образу Своему, собственнымъ Своимъ Словомъ, Спасителемъ нашимъ Іисусомъ Христомъ[5]). Причина, почему Божествен-

[1]) Пр. ар. III, стр. 443. [2]) Пр. ар. III, 38: Πάντα πρὶν γενέσεως γινώσκει. [3]) Прот. ар. II, 541. [4]) Прот. ар. III, стр. 466—467. [5]) Прот. язычн. ч. I, стр. 7

ное Слово снизошло къ сотворенному, поистинѣ досточудна; она показываетъ, что и неприлично было совершиться сему иначе, а не такимъ образомъ, какъ дѣйствительно совершается. Богъ всяческихъ—по естеству благъ и выше всякой доброты, и посему человѣколюбивъ, потому что въ благомъ не можетъ быть ни къ кому зависти.

Поэтому Онъ не завидуетъ никому въ бытіи, но хочетъ, чтобы всѣ наслаждались бытіемъ, и всѣмъ Онъ могъ являть Свою[1]) любовь. Здѣсь Аѳанасій очень близко примыкаетъ къ «Тимею» Платона. Какъ тотъ, такъ и онъ побудительную причину происхожденія міра видитъ въ чуждой всякой зависти *благости* и *человѣколюбіи* Божіемъ. «Богъ независтливъ, говоритъ Платонъ, а потому создалъ все по благости». Но въ ученіи о способѣ происхожденія вещей онъ опровергаетъ Платона.

Платонъ училъ о вѣчности матеріи, слѣдовательно, онъ не имѣлъ понятія о твореніи въ собственномъ смыслѣ, точно такъ же, какъ и его ученикъ Аристотель или кто-либо другой изъ греческихъ философовъ, которые разсуждали, что Богъ сотворилъ вселенную изъ готоваго и не сотвореннаго вещества[2]). Причиною этого было то, что понятіе о твореніи необыкновенно трудно для пониманія, потому что оно прямо противорѣчитъ извѣстной аксіомѣ: «изъ ничего ничего не бываетъ» (ex nihilo nihil fit). А между тѣмъ Откровеніе рѣшительно учитъ о твореніи міра изъ ничего, и философія должна принять это ученіе, если не хочетъ стоять въ противорѣчіи съ нашимъ сознаніемъ.

Аѳанасій, на основаніи положительнаго Откровенія, учитъ, что *и матерія сотворена изъ ничего*. «Тѣ, которые говорятъ, что Богъ все сотворилъ изъ предсуществовавшей, готовой матеріи, этимъ приписываютъ Богу безсиліе. Ибо, если Онъ не самъ виновникъ вещества, а все

[1]) Прот язычн стр. 68 Срав. о воплощ. стр. 83. [2]) Тамъ же. стр. 81—82.

творитъ только изъ готовой матеріи, то Онъ оказывается немощнымъ, такъ какъ ничего дѣйствительно не въ состояніи произвести безъ матеріи, какъ и въ древодѣлѣ, безъ сомнѣнія, безсиліе его—причина, что онъ не можетъ ничего произвести безъ дерева. И при этомъ предположеніи,—что если бы не было вещества, то Богъ и не произвелъ-бы ничего,—можно-ли назвать творцомъ и создателемъ того, кто возможность творить получилъ отъ нѣкотораго другого существа? Если это такъ, то, по словамъ ихъ, Богъ будетъ только художникомъ[1]), т. е. если Онъ, не будучи причиною матеріи, только устрояетъ ее[2]). Божественное ученіе и вѣра Христова проповѣдуетъ, что Богъ изъ ничего Словомъ Своимъ привелъ къ бытію вселенную, вовсе не существовавшую прежде, какъ говорятъ объ этомъ Моисей, Ерма въ книгѣ «*Пастырь*» и Ап. Павелъ (Быт. I,1; Евр. XI,3)[3]). Подобнымъ-же образомъ Аѳанасій говоритъ и въ другомъ мѣстѣ[4]): «Если и Богъ производитъ и образуетъ только изъ готоваго вещества (таково языческое мудрованіе, и согласно съ нимъ Бога можно будетъ назвать только художникомъ, а не Творцемъ), то пусть и Слово обрабатываетъ сіе же вещество, по Божію велѣнію, и услуживая Богу[5]).

Аѳанасій совершенно правильно считаетъ несогласнымъ съ идеею о Богѣ, какъ абсолютной причинѣ всего существующаго, чтобы Онъ ограничивался чѣмъ-либо внѣшнимъ по отношенію къ Себѣ, и въ этой-то неограниченности полагаетъ существенное отличіе *абсолютной причины* отъ *относительной*. «Богъ творитъ, и о людяхъ говорится, что они творятъ. Но Богъ творитъ, призывая къ бытію не существующее, *нарицая не сущая яко сущая* (Рим.

[1]) Сущность искусства, по Аѳанасію, и состоитъ въ обработкѣ матеріи соотвѣтственно извѣстной идеѣ,—прот. язычн. стр. 24. [2]] О воплощ. ч. I, стр. 81. [3]) Тамъ же, стр. 83. [4]) Прот. ар. II, стр. 288. [5]) Προσταττόμενος καὶ ὑπουργῶν τῷ Θεῷ.

IV,17) и ни въ чемъ не имѣя для сего нужды; а люди обрабатываютъ готовое вещество, предварительно испросивъ и пріявъ познаніе для совершенія дѣла отъ Бога, все создавшаго собственнымъ Словомъ Своимъ[1]). Изъ ученія о твореніи изъ ничего у Аѳанасія вытекаетъ еще другое слѣдствіе. Онъ говоритъ[2]): нѣтъ необходимости твари быть всегда. Если Богу и всегда возможно творить, но твари не могутъ быть вѣчными, потому что онѣ изъ ничего (ἐξ οὐκ ὄντων) и ихъ не было, пока не сотворены.

Такимъ образомъ, по ученію Аѳанасія, матерія, какъ *необходимая основа всякаго конечнаго и измѣняемаго бытія*, сотворена изъ ничего Божественнымъ Словомъ. Теперь спрашивается, *какъ* точнѣе опредѣлить это твореніе изъ ничего? Но на этотъ вопросъ мы не находимъ у Аѳанасія уже никакого отвѣта. Онъ довольствовался и тѣмъ, что выставлялъ на видъ чистое откровенное понятіе о твореніи въ противоположность всѣмъ пантеистическимъ и деистическимъ воззрѣніямъ. Задача христіанской философіи того времени въ томъ и состояла, чтобы очистить ученіе о твореніи отъ всѣхъ представленій, по которымъ міръ являлся бы частью самаго Божества или безконечно удаленнымъ отъ Бога. *Точнѣйшее опредѣленіе* творенія матеріи изъ ничего вообще представляетъ величайшія трудности и въ существенномъ не подвинулось впередъ ни на шагъ со времени Аѳанасія. Какъ ни необходима для разума, въ

[1]) Объ опредѣл. ч. I стр. 326; срав. прот. ар. II стр. 288.
[2]) Прот. ар. I, ч. II, стр. 201—202. Такимъ образомъ временная ограниченность міра, по Аѳанасію, стоитъ въ необходимой связи съ его твореніемъ изъ ничего. Въ патристическій періодъ не было представленія о сотворенномъ, но все таки безначальномъ мірѣ [Шване стр. 117 и 278]. Дѣйствительно, выходя аналитическимъ путемъ изъ понятія о твари, мы не можемъ представить себѣ вселенной безъ начала, а съ другой стороны, если синтетическимъ путемъ выходить изъ идеи Бога, трудно понять, какимъ образомъ она можетъ имѣть начало.

избѣжаніе противорѣчій пантеизма и деизма, идея творенія, тѣмъ не менѣе *понять содержаніе* этой идеи необыкновенно трудно. Твореніе есть *дѣло Существа абсолютнаго*, вытекающее изъ Его *абсолютной свободы*, а потому, въ послѣднемъ своемъ основаніи непостижимо.

Едва ли и нужно говорить о томъ, что при ученіи о твореніи матеріи изъ ничего и ученіе о рожденіи Слова изъ Существа Божія получаетъ новый, еще болѣе яркій свѣтъ. Церковное ученіе о рожденіи (Сына) и твореніи (міра) стоитъ неизмѣримо *выше всякаго пантеизма и эманатизма*. Выше въ томъ отношеніи, что по нему Богъ, хотя и сообщаетъ Свое существо Другому Лицу въ актѣ рожденія, но сообщаетъ его все вполнѣ и всецѣло, такъ что Рожденный имѣетъ одно существо съ Рождающимъ; этимъ уже пресѣкается всякая возможность новаго сообщенія кому-либо Божественнаго существа.

Признаваемое абсолютною причиною самой основы всякаго временнаго и измѣнчиваго бытія — матеріи, Божественное Слово должно считаться абсолютною причиною и существенныхъ формъ всѣхъ вещей. И въ этомъ отношеніи Откровенное ученіе имѣетъ, какъ мы говорили, существенное преимущество предъ языческою философіею. Припомнимъ сказанное въ началѣ нашего сочиненія. *Платонъ* училъ, что отдѣльныя вещи происходятъ, благодаря участію въ идеяхъ, но въ чемъ состоитъ это участіе, не объяснилъ. Не признавая творенія въ полномъ смыслѣ, Платонъ представлялъ матерію чѣмъ-то безформеннымъ, неопредѣленнымъ, утонченнымъ (τὸ μὴ—ὄν), а Бога мыслилъ началомъ, упорядочивающимъ эту матерію. *Аристотель* соединилъ съ матеріей форму и училъ, что отдѣльныя вещи происходятъ чрезъ движеніе матеріи къ присущей ей цѣли, но не могъ объяснить отношенія движимаго (матеріи) къ Перводвигателю. Вещество, по *врожденному* стремленію, влечется къ Богу, и потому преобра-

зуется. Стоики, при своемъ ученіи объ имманентной, внутренней, цѣлесообразной дѣятельности, не объясняютъ, какимъ образомъ явилась во вселенной цѣль. *Неоплатоники* не могли указать никакой причины для проповѣдуемыхъ ими различныхъ эманацій абсолютнаго. Библія же учитъ не только о твореніи матеріи изъ ничего, но и о твореніи *отдѣльныхъ вещей по образу Божію*[1]), слѣдовательно и о твореніи *формъ и сущностей вещей*[2]). Ибо подъ образомъ, который существуетъ въ тваряхъ, нужно разумѣть то, что дѣлаетъ вещь тѣмъ, что она есть, т. е. существенную форму ея На точкѣ зрѣнія св. Писанія стоитъ и св. Аѳанасій. Такъ онъ говоритъ противъ аріанъ[3]): «Дабы созданное не только имѣло бытіе, но и благобытіе, Богу угодно было, чтобы Его Премудрость снизошла къ тварямъ и положила нѣкій отпечатокъ и подобіе Его образа во всѣхъ вообще тваряхъ и въ каждой порознь, и чтобы приведенное въ бытіе оказалось и премудрымъ и, достойнымъ Бога дѣломъ. Являемая въ насъ мудрость есть образъ Сына, такъ какъ Онъ есть Премудрость. Поелику же въ насъ и во всѣхъ дѣлахъ есть таковый отпечатокъ созданной премудрости, то истинная и творческая Премудрость, воспріемля на Себя принадлежащее отпечатку Ея, справедливо говоритъ о Себѣ: *Господь созда Мя въ дѣла Своя.* Такимъ образомъ Господь говоритъ это какъ бы о Себѣ, по причинѣ Своего образа, вложеннаго въ тварей при мірозданіи». Нѣкоторое затрудненіе можетъ представлять только начало этого мѣста, такъ какъ, судя только по нему, легко можно было бы подумать, что насажденіе этого образа, по снисхожденію Божественнаго Слова, не необходимо для существованія вещей вообще, а только для ихъ прекраснаго существованія. Но въ другомъ мѣстѣ[4]) Аѳанасій и прямо говоритъ, что «Божіе Слово должно было снизойти къ тва-

[1]] Пр язычн. ч. I стр. 90 [2]] Прот. ар. ч. II стр. 372—373. [3]) Прот. ар. ч. II, стр. 372—373. [4]) Прот. ар. ч. II, стр. 342.

рямъ даже для того, чтобы онѣ могли только явиться». Какъ тамъ созданіе образа Божественной Премудрости въ вещахъ, такъ здѣсь *созданіе самыхъ вещей* ставится въ зависимость отъ *снисхожденія* къ нимъ Божія Слова. Такимъ образомъ, по воззрѣнію Аѳанасія, предметъ для полученія дѣйствительнаго бытія, нуждается въ образѣ Божія Слова. Этотъ образъ онъ получаетъ по благоволенію Слова Божія, и этотъ же образъ служитъ притомъ основнымъ началомъ, которое дѣлаетъ предметъ тѣмъ, что онъ есть, т. е. служитъ его *идеею, или существенною формою.*

Дальнѣйшихъ указаній на отношеніе Слова къ матеріи и къ формѣ мы не находимъ у св. Аѳанасія. Но зато есть у него подробное ученіе объ отношеніи Слова Божія къ дѣйствительнымъ тварямъ.

Здѣсь прежде всего нужно имѣть въ виду, что всѣ твари созданы по *образу Бога-Слова*[1]). Это не значитъ, чтобы онѣ были, самыми Божественными идеями, только осуществившимися въ реальномъ мірѣ,—нѣтъ, твари только соотвѣтствуютъ Божественнымъ идеямъ. Въ противномъ случаѣ, Аѳанасій никакъ не могъ бы сказать: «Только Божественное Слово, какъ Отчій Образъ, какъ Самъ Образъ Божій, могло возсоздать по образу сотвореннаго человѣка. Не могло это совершиться ни чрезъ людей, потому что они сами сотворены по образу,—ни даже чрезъ Ангеловъ, потому что и они не суть образы[2]). Онъ не могъ бы сказать: «никто другой не могъ привести человѣка къ единенію съ Духомъ Святымъ, кромѣ Тебя, Отчаго Образа, по которому и вначалѣ сотворены мы[3])».

Далѣе, по ученію св. Аѳанасія, всѣ твари вызваны къ бытію *присутствіемъ* (παρουσία) и *снисхожденіемъ* Слова[4]). А чтобы правильно понять это, нужно имѣть въ ви-

[1]) Прот. язычн. ч. I. стр. 6, 15. [2]) О воплощ. ч. I, стр. 98. [3]) Прот. ар. ч. II, стр. 231. [4]) Прот. язычн. ч. I, стр. 78. О воплощ. 4: τῇ τοῦ λόγου παρουσία καὶ φελανθρωπία, εἰς τὸ εἶναι ἐκλήθησαν (οἱ ἄνθρωποι).

ду то, что міръ – произведеніе *свободной воли* Божества. Значитъ, Слово присутствуетъ и снисходитъ въ тварей не самымъ существомъ Своимъ, а только даетъ имъ, такъ сказать, Свое отраженіе. Во вселенной проявляется не *сама абсолютная идея* (т. е. Слово), а только *сотворенный образъ Ея*, и *снисхожденіе* Слова нужно понимать не въ физическомъ или субстанціальномъ, а только въ *нравственномъ* смыслѣ. Но здѣсь мы опять встрѣчаемся съ однимъ изъ самыхъ трудныхъ вопросовъ во всемъ ученіи о происхожденіи міра, не противорѣчитъ ли ученіе о происхожденіи міра *случайномъ*, а не *необходимомъ* по самой природѣ Божества—ученію о неизмѣняемости Существа Божія? Если бы мы допустили необходимость существованія міра, то мы отняли бы у Бога всемогущество и совершенство. Или другими словами, какимъ образомъ примирить въ Богѣ *случайное знаніе и хотѣніе*, по отношенію къ *дѣйствительнымъ* вещамъ, съ *необходимымъ* знаніемъ и хотѣніемъ, по отношенію къ вещамъ *возможнымъ?* Но этотъ вопросъ по его трудности остается невыясненнымъ и доселѣ. Затрудненіе происходитъ отъ того, что, повидимому, актомъ творческимъ какъ бы отрицается вѣчность Божія и Богъ является измѣняемымъ, чего, конечно, нельзя допустить.

Потомъ Аѳанасій часто говоритъ объ украшеніи и проникновеніи міра Словомъ. «Богъ по Своей благости такъ украсилъ міръ и привелъ тварь Словомъ Своимъ въ такое устройство, что, будучи невидимъ по естеству, Онъ могъ бы быть познаваемъ людьми изъ Его дѣлъ[1]). Изъ гармоническаго и стройнаго соединенія противоположныхъ по природѣ вещей кто не заключитъ, что внѣ этихъ вещей есть Сочетавшій ихъ? Или, усматривая, что вещами несходными и противоположными достигается равный и одинаковый порядокъ между ними,—кто не сдѣлаетъ заклю-

[1]) Прот. язычн ч I, стр. 57.

ченія, что есть единая Сила, Которая, пребывая неизмѣнною, устрояетъ и управляетъ этимъ, какъ ей благоугодно[1]), и которую люди могли бы познать, какъ Устроителя и Управителя[2]). Богъ является въ Сынѣ, проникая все[3]). Вслѣдствіе этого украшенія и проникновенія міра, Слово носитъ и различныя имена. Подобно тому, какъ по отношенію къ творенію міра изъ ничего, Оно называется Творцемъ и Устроителемъ, такъ въ послѣднемъ отношеніи Оно называется Вождемъ вселенной»[4]), Владыкою, Распорядителемъ и Царемъ[5]), а также Предводителемъ и Правителемъ[6]).

Здѣсь мы слышимъ очень ясные отголоски *стоическаго* ученія *о Логосѣ*. Стоики также много говорили о благоустроеніи и украшеніи міра сѣменоснымъ Логосомъ[7]). Чрезъ него происходитъ міръ, по ихъ ученію, онъ творитъ формы вещей и даетъ имъ устойчивость. Филонъ усвоилъ почти все ученіе стоиковъ объ образованіи и сохраненіи міра. Не говоря о премірномъ бытіи Высочайшаго Существа, мы находимъ у него совершенно стоическое ученіе о Логосѣ. Логосъ является неразрываемыми узами, которыя все связываютъ, онъ проникаетъ въ вещи, наполняетъ ихъ и совершаетъ въ нихъ все. Что не смотря на это сходство, Аѳанасіево ученіе о Словѣ существенно отлично отъ стоическаго и Филонова,—это видно съ перваго взгляда. Даже въ томъ случаѣ, если бы Аѳанасій *не опровергалъ прямо* ученія стоиковъ о *сѣменоносномъ* словѣ, которое, по его

[1]) Прот. яз. стр. 58—59 и дал. [2]) О воплощ. 140, 142. [3]) Пр ар. III, 15: *Φαίνεται ὁ θέος ἐν τῶ διῶ κατὰ το διὰ πάντων διήκειν.* [4]) Прот. яз. 29: *Ἡγεμὼν καὶ δημιουργὸς τοῦ πάντος*; о воплощ. 96. [5]) Пр. языч. 38: *Ἄρχων καὶ κωσμήτωρ καὶ βασιλεύς.* [6]) О вопл. 54: *Χορηγὸς καὶ δημιουγός.* [7]) По ученію Зинона и стоиковъ, какъ Богъ называется *сѣменоснымъ словомъ* (ὁ λόγος σπερματικὸς), такъ и начала всѣхъ сотворенныхъ вещей, вложенныя въ нихъ Богомъ, именуются *сѣменоносными* же *словами* (οἱ Λόγοι σπερματικοί). Твор. Аѳан. ч. I, стр. 66.

словамъ, неодушевленно, ни о чемъ не мыслитъ, ничего не представляетъ[1]), можно было бы видѣть, какъ далеко расходится его космологія съ пангеистической космологіей стоиковъ. По ученію Аѳанасія, Слово *по Своему существу* премірно, а у стоиковъ оно входитъ въ самый міръ,—Оно внѣдрено и прирождено въ каждой изъ сотворенныхъ вещей[2]). И здѣсь Аѳанасій воспользовался только готовыми понятіями и словами и приложилъ ихъ къ истинамъ вѣры. Онъ не занимался вопросомъ о томъ, на сколько они приложимы здѣсь, и въ своей космологіи не опровергаетъ никакой философской системы. Отсюда становится яснымъ, почему мы не находимъ у него никакихъ строго опредѣленныхъ понятій для выраженія дѣятельности Слова Божія въ мірѣ.

Отношеніе Божія Слова къ міру св. Аѳанасій старался уяснить понятіемъ *Провидѣнія*. Стоики много говорили о провидѣніи Логоса, но, сообразно съ основнымъ пантеистическимъ характеромъ ихъ системы, это провидѣніе было ничто иное, какъ мрачная завѣса, абсолютный рокъ, носящійся таинственнымъ образомъ надъ всѣмъ, все собою опутывающій и опять распутывающій безъ всякой разумной цѣли. Понятіе Провидѣнія въ собственномъ смыслѣ составляетъ спеціальную принадлежность христіанства и было неизвѣстно въ язычествѣ.

Аѳанасій очень много говоритъ о Провидѣніи, прилагая къ христіанской идеѣ промышленія Божія о всѣхъ вообще и о каждой въ частности изъ тварей различныя понятія, взятыя изъ стоическаго ученія о рокѣ. «Какъ благій, Богъ управляетъ вселенною и сохраняетъ ее Словомъ Своимъ, Которое само есть Богъ, чтобы тварь, озаряемая владычествомъ, промышленіемъ и благоустроеніемъ Слова, могла твердо стоять въ бытіи, оставаться непоколебимою[3]), такъ

[1]) Прот. яз. ч. I, стр. 66—67. [2]) Тамъ-же, стр. 66 [3]) Пр. язычн. ч. I, стр. 68—69.

Промышленіемъ Слова все во вселенной озаряется, оживотворяется, имѣетъ бытіе и управляется»[1]). «Чрезъ Сына Своего и въ Немъ Отецъ промышляетъ о всей твари[2]), даже и о самой маловажной, каковъ волосъ на головѣ, или воробей и трава въ полѣ[3]). «Изъ этого промышленія и управленія люди должны познавать Бога[4]), и твари достаточно для познанія того, что есть Богъ и промышленіе [5]). По словамъ Аѳанасія, это ученіе «о промышленіи и о благоустроеніи Слова, простирающихся на все и во всемъ, подтверждается и всѣмъ богодухновеннымъ Писаніемъ[6]).

Теперь понятны будутъ и слѣдующія выраженія св. Аѳанасія: «Какъ музыкантъ, настроивъ лиру и искусно сводя густые звуки съ тонкими и средніе съ прочими, производитъ одну требуемую мелодію (сладкогласіе), такъ и Слово—Премудрость Божія, держа вселенную, какъ лиру, и что въ воздухѣ, сводя съ тѣмь, что на землѣ, а что на небѣ—съ тѣмь, что въ воздухѣ, цѣлое сочетавая съ частями, и обращая Своимъ мановеніемъ и изволеніемъ, прекрасно и стройно производитъ единый міръ и единый въ мірѣ порядокъ,—Само неподвижно пребываетъ у Отца, и все приводитъ въ движеніе Своимъ снисхожденіемъ во вселенную, чтобы каждая вещь была благоугодна Отцу Его.. И по единому мановенію Божія Слова производится нѣкая чудная и подлинно божественная стройность[7])...

Съ истиннымъ ораторскимъ искусствомъ св. Аѳанасій изображаетъ намъ здѣсь *чудную дѣятельность Слова Божія въ мірѣ.* Все производитъ Оно, и такъ какъ отдѣльныя твари созданы по Его образу и отъ Него получаютъ

[1]) О воплощ. стр 138. [2]) Трактатъ на слова: вся Мнѣ предана суть Отцемъ... ч. I, стр. 167. [3]) Прот. ар. II, стр. 292—294. [4]) О воплощ. ч. I, 96. [5]) Пр. ар. II, 305. [6]) Прот. яз. стр 75—77. Здѣсь цитуются псалмы CXVIII, XC, XCI, CXLVI, 7—9; XXXII, 6.9; Быт. I,26; Притч. VIII,27; Іоан. V, 19; Колос. I,16. [7]) Прот. язычн. стр. 70—71 и дал.

силу[1]), то *красота міровой гармоніи* является *внутренней красотою Слова и сіяніемъ Его внутренняго свѣта.*

Говоря вообще и кратко, Слово по отношенію къ міру, снисходя къ тварямъ, для познанія и уразумѣнія ими Рождшаго, дѣлается для нихъ источною святынею, источною жизнію, Дверію, Пастыремъ, Путемъ, Царемъ, Вождемъ, Спасителемъ во всемъ, животворящимъ Свѣтомъ и общимъ во всѣхъ и о всемъ промышленіемъ. Ничто не существуетъ независимо отъ Отчаго Слова, все—и небо и земля, и все, что на нихъ,—зависитъ отъ Него[2]).

Сопоставляя теперь всѣ стороны Аѳанасіева ученія о происхожденіи міра, мы должны сказать, что по нему Богъ сотворилъ міръ во всей его цѣлостности, т. е. вмѣстѣ съ матеріею, изъ ничего, *чрезъ Свое Слово*, и именно—по свободной любви и снисхожденію къ тварямъ. Всѣ въ частности твари созданы по образу Слова и имѣютъ въ себѣ, такъ сказать, копію съ Образа Божія, т. е. Слова. Это Слово продолжаетъ дѣйствовать въ мірѣ и послѣ его сотворенія, благоустрояя, управляя и промышляя о немъ, и эта послѣдняя дѣятельность Слова изображена у Аѳанасія съ полнымъ воодушевленіемъ и ораторскимъ искусствомъ. Но мы должны замѣтить, что Аѳанасій никогда не хотѣлъ писать космологіи въ собственномъ смыслѣ. Въ своихъ словахъ «противъ язычниковъ» и «о воплощеніи Бога-Слова» онъ хотѣлъ прежде всего представить только апологію христіанства и христіанской вѣры[3]), и о твореніи говорилъ только мимоходомъ, для связи рѣчи или для большей доказательности и убѣдительности своихъ мыслей[4]), а въ своихъ полемическихъ словахъ противъ аріанъ онъ имѣлъ дѣло прежде всего съ Лицемъ Іисуса Христа[5]), и его уче-

[1]) Пр. язычн. гл. 46: Δύναμις ὢν τοῦ Πατρὸς τὰ ὅλα εἰς τὸ εἶναι ἰσχυροποίει. Въ русск. пер. стр. 77. [2]) Прот. язычн стр. 78. [3]) Срав. пр язычн стр. 5—6. [4]) О воплощ. 84. [5]) Прот. ар. ч. II, стр. 171.

ніе о твореніи и о мірѣ занимаетъ здѣсь уже второстепенное мѣсто и вызвано необходимостью показать различіе между твореніемъ міра и рожденіемъ Сына.

Всѣ изслѣдованія того времени вращались главнымъ образомъ около одного вопроса *о Троицѣ и о Лицѣ Искупителя*,—того вопроса, который служилъ предметомъ разговоровъ и горячихъ споровъ даже между людьми, стоящими вдали отъ всякой науки, и которымъ чужда была всякая другая богословская мысль[1]). Это *второстепенное значеніе* ученія о происхожденіи міра во время Аѳанасія имѣло своимъ слѣдствіемъ то, что оно мало развивалось и передавалось почти буквально въ библейскихъ изреченіяхъ. Такимъ образомъ, можно сказать, Аѳанасій первый въ вопросѣ объ отношеніи Бога и единосущнаго съ Нимъ Слова къ міру вообще и въ частности къ человѣческому міру, принесъ весьма значительную пользу богословской наукѣ.

Говоря кратко. *Слово стоитъ къ міру въ отношеніи абсолютной причинности.* Это значитъ, что Слово есть основа бытія міра во всей его цѣлости, и что міръ и послѣ своего сотворенія обязанъ своимъ существованіемъ

[1]) О такомъ направленіи умовъ, коему способствовали высокое просвѣщеніе въ римской имперіи, миръ Церкви извнѣ и проч., свидѣтельствуетъ исторія. Аріане не только пользовались этимъ направленіемъ, но и доводили его до крайности, «до бѣшенства» (по выраженію св. Григорія Назіанзина въ похвальномъ словѣ св. Аѳанасію), на что сильно жалуются христіанскіе пастыри IV вѣка. См. 1-е слово о Богословіи св. Григорія Назіанзина, Orat. de Trinitate Filii et Spirit. S. T. III. fol 466 — Григорій Нисскій говоритъ: «приходите вы въ какую нибудь лавку и спрашиваете, чего стоитъ такая-то вещь? Лавочникъ тотчасъ начинаетъ разсуждать о рожденномъ и нерожденномъ. Вы говорите: сколько оболовъ нужно за этотъ кусокъ хлѣба, и въ отвѣтъ слышите: Отецъ больше или Сынъ? .. Спрашиваете, готова-ли ванна? Вамъ отвѣчаютъ: Сынъ Божій сотворенъ изъ ничего»... Подобное-же говоритъ и Сократъ in. Histor. Eccles. l II. c. 2.

сдинственно промышленію Слова, безъ котораго вселенная тотчасъ бы подверглась разрушенію и погрузилась бы опять въ ничто, изъ котораго была вызвана къ бытію. Все это такъ и должно быть; потому что несогласно съ неизмѣняемостью Божія Слова, чтобы Оно только однажды было причиною міра, а не въ каждый моментъ его бытія. Оно не было бы въ строгомъ смыслѣ и причиною міра, если бы послѣдній не всецѣло и постоянно зависѣлъ отъ Него; не было бы Оно также и вполнѣ совершеннымъ. Эти положенія сами собою вытекаютъ изъ ученія Аѳанасія, хотя онъ самъ непосредственно и не дѣлалъ такихъ заключеній.

Отношеніе Бога-Слова къ человѣку.

Міръ, по ученію св. Аѳанасія, созданъ и устроенъ Божіимъ Словомъ съ тою цѣлью, чтобы чрезъ него человѣкъ достигалъ познанія Слова и Отца[1]). Это показываетъ, что міръ ближайшую и непосредственную цѣль своего бытія имѣетъ въ человѣкѣ, хотя по главной своей цѣли онъ, конечно, существуетъ не ради только человѣка. Поэтому, намъ нужно точнѣе опредѣлить отношеніе Слова къ человѣку[2]).

Человѣкъ *во всей цѣлости своего существа сотворенъ* Богомъ *чрезъ Слово*[3]) Въ этомъ смыслѣ Слово и къ нему стоитъ въ отношеніи *абсолютной причинности*. Какъ тварь, человѣкъ носитъ и всѣ существенные признаки, отличающіе вообще тварь отъ Бога-Отца и отъ Слова. Мы находимъ у св. Аѳанасія всѣ положенія антропологіи, которыя большею частію выработаны на почвѣ христіанской и составляютъ собственно принадлежность христіанства.

Прежде всего св. Аѳанасій старается доказать различіе

[1]) Сравн. пр. яз. стр. 67; пр. ар. I, 174—175; II, 372—373 [2]) Фойгтъ, стр. 104 и дал. [3]) Пр. яз. стр. 7, 15; о воплощ. стр. 82 и дал.

между душею и тѣломъ противъ тѣхъ, которые не приписываютъ человѣку никакой высшей природы, кромѣ видимаго тѣла[1]). При этомъ онъ съ особеннымъ вниманіемъ указываетъ на разумную дѣятельность души, на познаніе ею внѣшняго міра, на познаніе всего сущаго, вѣчнаго и безсмертнаго[2]). Кромѣ этой души и существенно отличнаго отъ нея тѣла, въ человѣкѣ нѣтъ никакой третьей составной части. Правда, Аѳанасій отличаетъ отъ души разумъ (νοῦς)[3]), но не болѣе, какъ только силу души, — это ясно видно изъ его полемики противъ аполлинаристическаго трихотомизма. Онъ говоритъ[4]): «нужно различать между внутреннимъ и внѣшнимъ человѣкомъ, — и внутренній нашъ человѣкъ есть душа. Это доказываетъ первое созданіе человѣка. Это открываетъ и послѣднее разрѣшеніе его. Это доказывается и смертію Христа. Тѣло Его достигло только гроба, а душа снизошла до ада, т. е. и то и другая были въ въ различныя мѣста, чтобы всецѣло освободить человѣка.. Человѣкъ дѣлится на двѣ части и осуждается идти въ два мѣста, и такъ какъ третьяго мѣста наказанія нѣтъ, то и человѣческую природу нельзя дѣлить на три части». Поэтому весь человѣкъ состоитъ изъ разумной души и тѣла[5]). Разумная душа, далѣе, безсмертна[6]), что Аѳанасій доказываетъ совершенно по-платоновски, хотя и не буквально словами Платона, она свободна по своей волѣ, а это видно изъ того, что существованіе зла зависитъ отъ человѣка, что онъ по своей винѣ мало по малу погрязалъ въ чувственности[7]), и что онъ и по паденіи сохранилъ способность къ добродѣтельной и порочной жизни и т. д.[8]).

---

[1]) Прот. яз. гл. 30: οἴονται μηδὲν πλέον εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἢ τὸ φαινόμενον εἶδος τοῦ σώματος. [2]) Прот. яз. ч. I, стр. 51—54 Срав. объ этомъ Риттера ч. I, 37. [3]) Прот. яз. стр. 43, 50. [4]) Прот. Аполл. I, стр. 375—377. [5]) Прот. апол. I, 15: Λογικὴ ψυχὴ καὶ σῶμα, — по р. п. 378. [6]) Прот. языч. стр. 54; ср. Риттеръ II, 42. [7]) Пр. яз. стр. 7. [8]) Тамъ-же, стр. 8—9. [9]) Тамъ-же, стр 10.

Кромѣ того, что человѣкъ есть твореніе Слова, какъ и всѣ прочія твари, онъ имѣетъ еще въ сравненіи съ ними много преимуществъ Богъ преимущественно предъ всѣми тварями возлюбилъ человѣка и создалъ его не какъ безсловесныхъ животныхъ на землѣ, а далъ ему высшую природу, Свой образъ и силу собственнаго Своего Слова, чтобы, имѣя въ себѣ какъ бы нѣкіе оттѣнки Слова и ставъ словеснымъ, могъ пребывать въ блаженствѣ, проводя истинную и святую жизнь въ раю[1]). Богъ сотворилъ насъ не просто изъ ничего, а даровалъ намъ и божественную жизнь, по благодати Слова[2]). «Богъ сотворилъ родъ человѣческій по образу Своему и чрезъ уподобленіе Себѣ содѣлалъ его способнымъ созерцать и постигать сущее, даровавъ ему мысль и вѣдѣніе о собственной Своей вѣчности, чтобы человѣкъ, сохраняя сіе сходство (ταυτότην)[3]), никогда не удалялъ отъ себя представленія о Богѣ, и не отдѣлялся отъ живого общенія со святыми, но имѣя въ себѣ благодать Подателя, имѣя и собственную свою силу отъ Отчаго Слова, былъ счастливъ и собесѣдовалъ съ Богомъ, живя невинною, истинно блаженною и безсмертною жизнію[4]).

Это-то мысленное и искреннее стремленіе перваго человѣка къ Богу, это живое, духовное, созерцательное общеніе со святыми и есть, по Аѳанасію, то состояніе, которое святый Моисей образно наименовалъ раемъ[5]). Почему человѣку дарована эта высшая жизнь,—объ этомъ Аѳанасій говоритъ слѣдующее: «Когда обладающій всѣми Богъ сотворилъ собственнымъ Словомъ Своимъ человѣческій родъ и увидѣлъ немощь человѣческаго естества, а именно, что

[1]) О воплощ. стр. 84. [2]) О воплощ. гл. 5: ὁ Θεὸς οὐ μόνον ἐξ οὐκ ὄντων ἡμᾶς πεποίηκεν, ἀλλὰ καὶ τὸ κατὰ Θεὸν ζῆν ἡμῖν ἐχαρίσατο τῇ τοῦ Λόγου χάριτι. [3]) Ταυτότην—здѣсь значитъ не иное что, какъ образъ Божій въ человѣкѣ. [4]) Прот. язычн стр. 7. [5]) Пр. язычн. ч. I, 8.

не имѣетъ оно достаточныхъ силъ—само собою познать Создателя и вообще пріобрѣсти себѣ понятіе о Богѣ, потому что Богъ не рожденъ, а твари произошли изъ ничего, тогда Онъ снова, сжалившись надъ человѣческимъ родомъ, какъ благій, не оставилъ людей лишенными вѣдѣнія о Немъ, чтобы и самое бытіе не сдѣлалось для нихъ безполезнымъ. Ибо, какая польза быть сотворенными и не знать Творца своего? Или, какъ люди могли быть словесными (λογικοί), не зная Отчаго Слова, Которымъ созданы? Ничѣмъ не отличались-бы они отъ безсловесныхъ, если бы ничего не познавали, кромѣ земнаго. Для чего бы и создалъ ихъ Богъ, если бы не восхотѣлъ, чтобъ они познавали Его? Посему-то, чтобы люди не оставались невѣдущими Бога, какъ благій, Онъ сообщаетъ имъ собственный Свой Образъ,—Господа Нашего Іисуса Христа, и творитъ ихъ по Своему Образу и по подобію Своему, чтобы при таковой благодати, представляя себѣ Образъ, т. е. Отчее Слово, могли пріобрѣтать понятіе о самомъ Отцѣ, и познавая Творца, вели подлинно блаженную жизнь[2]).

Но теперь возникаетъ вопросъ, что *значитъ* это созданіе по Образу Слова? Понимать-ли подъ нимъ *естественный*, или *сверхъестественный* даръ[3])? Для рѣшенія этого вопроса мы должны прежде всего обратить вниманіе на то, остался ли въ человѣкѣ и *послѣ паденія* и, если остался, то какой благодатный даръ? Ибо преступленіе заповѣди возвратило человѣка къ его *естественному* состоянію[4]).

[1]] О воплощ. стр 94 и 95. [2]) Фойгтъ (цитован. соч, стр. 107) говоритъ что образъ Божій не былъ сверхъестественнымъ даромъ человѣческой природы, а составлялъ, такъ сказать, самую сущность этой природы. Мелеръ (I, 137) называетъ его «разумною и духовною природою». Но, судя по сказанному на стр. 142, нужно понимать его въ смыслѣ и естественныхъ *и сверхъестественныхъ* даровъ. Сравн. Мёлеръ, II, 283. Шване (565) разумѣетъ подъ этимъ образомъ нѣчто сверхъ-естественное, данное нашимъ пародителямъ въ раю для усовершенія ихъ природы. [3]) О воплощ стр. 85. гл. 4: Ἡ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεφεν.

Поэтому, чѣмъ владѣлъ человѣкъ еще и *послѣ паденія*, то было для него естественнымъ, а что потерялъ, то было *сверхъестественнымъ* даромъ.

Аѳанасій утверждаетъ, что и язычники, какъ люди, имѣютъ душу и по своей природѣ разумны[1]); онъ часто говоритъ о разумности души и, въ противоположность этому, считаетъ идолослуженіе неразумнымъ[2]). Онъ утверждаетъ, что и послѣ паденія душа и ея умъ можетъ изъ себя созерцать и познавать Бога[3]), не совнѣ заимствуетъ, но въ себѣ самой почерпаетъ вѣдѣніе и разумѣніе о Богѣ—Словѣ[4]); человѣкъ же всегда разуменъ и безсмертенъ[5]).

Судя по этому, казалось бы, что созданіе по образу Слова есть нѣчто *естественное*. Но Аѳанасій говоритъ и другое: «чрезъ грѣхъ родъ человѣческій растлѣвался, *словесный же* и по образу созданный человѣкъ исчезалъ, и Богомъ совершенное дѣло гибло; смерть начала все болѣе и болѣе усиливаться, и тлѣніе продолжало существовать между людьми. Однажды сотворенныя разумныя существа и причастныя Самого Слова должны были бы погибнуть[6]). Чрезъ преступленіе люди подверглись естественному тлѣнію и утратили благодать Божія Образа[7]). Для возстановленія этого образа долженъ былъ прійти къ намъ Самъ Образъ Божій, нашъ Искупитель, Іисусъ Христосъ, такъ какъ человѣкъ не могъ этого сдѣлать[8]).

Эти послѣднія мѣста стоятъ, повидимому, въ совершенномъ противорѣчіи съ первымъ. Но, всматриваясь ближе въ ученіе Аѳанасія, мы видимъ, что ихъ можно примирить между собою. Все блаженство и все достоинство человѣка Аѳанасій видитъ въ познаніи Бога. Это познаніе чрезъ грѣхъ теряется, но не вдругъ, а только мало по-малу. Представимъ себѣ, говоритъ Аѳанасій[9]), человѣка, погрузив-

[1]] Пр яз. гл. 13. ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ κατὰ φύσιν. [2]] Пр. яз стр. 35. 36, 38. [3]) Пр яз ч. 1 стр 43, 50 57. [4]) Пр. яз стр 55. [5]) Пр. яз. стр. 51—54. [6]) О воплощ. стр. 87, 88. [7]) О воплощ. стр. 89. [8]) Тамъ же. [9]) Прот. яз стр. 16, 17 и д.

шагося въ глубину, который, не видя уже свѣта и вещей, видимыхъ при свѣтѣ, можетъ подумать, что нѣтъ ничего, кромѣ тьмы, его окружающей. «Такъ и въ древности, обезумѣвшіе люди, погрузившись въ плотскія пожеланія и мечтанія, предавъ забвенію и понятіе и мысль о Богѣ, лишились и *истиннаго богопознанія* и вообразили себѣ богами видимыя вещи и, не останавливаясь на этомъ, они все ниже и ниже нисходили своими омраченными помыслами. Какъ въ приведенномъ примѣрѣ, погружающіеся въ глубину, чѣмъ болѣе опускаются внизъ, тѣмъ въ большую стремятся тьму и глубь,—такъ было и съ людьми». «Какъ отвратились они мыслію отъ Бога, и не сущее стали представлять себѣ богами, такъ могутъ возвыситься умомъ души своей, и снова обратиться къ Богу. Обратиться же къ Богу будетъ для нихъ возможно, если свергнутъ съ себя скверну всякаго вожделѣнія, отринутъ все чуждое душѣ и въ нее привзошедшее и представятъ ее совершенно чистою отъ всякихъ примѣсей,—такою, какой она была сотворена. Когда душа слагаетъ съ себя всю излившуюся на нее скверну грѣха и соблюдаетъ въ себѣ одинъ чистый образъ, тогда съ просвѣтлѣніемъ онаго, какъ въ зеркалѣ созерцаетъ въ немъ Отчій Образъ—Слово, и въ Словѣ уразумѣваетъ Отца, котораго Образъ есть Спаситель»[1]). Поэтому воззрѣнія Аѳанасія на разсматриваемый вопросъ нужно представлять въ такомъ видѣ: человѣкъ обладалъ богопознаніемъ и заключающимися въ немъ дарами еще какъ бы въ *возможности*. Окончательное пріобрѣтеніе ихъ онъ ставитъ въ связь съ *нравственнымъ состояніемъ* человѣка. Поэтому онъ могъ сказать[2]): «Адамъ до преступленія получилъ благодать совнѣ безъ приспособленія ея къ тѣлу», (т. е. благодать не была еще усвоена человѣкомъ внутренно).

[1]) Пр. яз. ч I, стр. 56, 57. [2]) Пр. ар. II, стр 358, гл. 68; ὁ Ἀδὰμ πρὸ τῆς παραβάσεως ἔξωθεν ἦν λαβὼν τὴν χάριν καὶ μὴ συνηρμοσμένην ἔχων αὐτὴν τῷ σώματι.

Но этимъ еще не исчерпываются трудности въ ученіи св. Аѳанасія о первобытномъ состояніи людей. Спрашивается: въ какой мѣрѣ нравственное состояніе человѣка вліяетъ на обладаніе и разрушеніе тѣхъ даровъ, какіе доставляетъ причастіе Слову? Здѣсь воззрѣніе Аѳанасія намъ представляется въ такомъ видѣ: дарованная первоначально человѣку сила Божія Слова заключала въ себѣ *всѣ его преимущества* предъ прочими тварями неразумными, т. е. какъ естественныя, такъ и сверхъестественныя. Она давала ему (въ будущемъ) чистое богопознаніе, блаженство, нравственную чистоту, правильное пониманіе чувственнаго міра, увѣренность въ безсмертіи,—словомъ все, чѣмъ мы можемъ владѣть естественнымъ и сверхъестественнымъ образомъ. Эти преимущества человѣкъ долженъ былъ сдѣлать *своею постоянною и неотъемлемою собственностію* путемъ правильнаго употребленія своей свободы. А когда согрѣшилъ, онъ потерялъ ту часть преимуществъ, которую можно назвать сверхъестественною, и сохранилъ только естественныя преимущества. Къ числу сверхъестественныхъ даровъ относились—нравственная чистота, правильное сознаніе и правильное употребленіе умственныхъ способностей и безсмертіе по духу и тѣлу[1]), а къ числу естественныхъ—разумность и безсмертіе души. Этимъ путемъ и объясняется то, что Аѳанасій, съ одной стороны, и падшему человѣку приписываетъ разумность и безсмертіе, а съ другой—смерть и потерю разумности называетъ слѣдствіемъ грѣха.

Что касается безсмертія въ частности, то св. Аѳанасій и *тѣлесное* безсмертіе представлялъ себѣ даннымъ человѣку изъ начала. На это указываетъ то, что онъ называетъ

[1]] Прямое наказаніе суемыслія язычниковъ Аѳанасій находитъ поэтому именно въ томъ, что они сами причисляютъ себя къ безсловеснымъ, думая о себѣ, что нѣтъ въ нихъ разумной души; пр. яз. стр. 56.

обыкновенно *тлѣніе*[1]) слѣдствіемъ грѣха. На то же самое указываетъ Аѳанасій и тогда, когда называетъ нетлѣніе «веселіемъ и радостью, какими святые по своемъ воскресеніи будутъ наслаждаться во Христѣ[2]).

Грѣхъ, такимъ образомъ, имѣлъ для человѣка слѣдствіемъ троякую смерть, именно: *метафорическую* (въ переносномъ смыслѣ) смерть *души*, физическую смерть тѣла и моральную смерть *познавательныхъ силъ его*.

Такимъ образомъ еще въ *юношескихъ* произведеніяхъ Аѳанасія можно найти различіе между естественными и сверхъестественными дарами человѣка. Это различіе онъ принужденъ былъ высказать еще опредѣленнѣе въ своей *полемикѣ противъ аріанъ*. Онъ долженъ былъ именно показать, что многое изъ того, что свойственно Сыну Божію по природѣ, принадлежитъ намъ только по благодати. Такое различіе Аѳанасій находитъ въ XXXII гл. «Второзаконія», гдѣ сначала въ ст. 6: *Не самъ-ли Отецъ твой стяжа тя, и сотвори тя и созда тя*?—говорится, что Богъ *сотворилъ* человѣка, а потомъ въ ст. 18 сказано, что Богъ *родилъ* его: *Бога рождшаго тя оставилъ еси, и забылъ еси Бога, питающаго тя*. «Весьма чуденъ смыслъ, заключающійся въ сихъ словахъ! Словомъ «*сотвори*»,—продолжаетъ Аѳанасій далѣе, Моисей обозначаетъ, что въ дѣйствительности естественно людямъ, а именно, что они суть дѣла и произведенія; а словомъ «*родилъ*" выражаетъ любовь Божію къ человѣку по его сотворенін. Богъ не только создалъ ихъ людьми, но и наименовалъ ихъ сынами, какъ бы родилъ ихъ. Имѣя въ виду слова Еванг. Іоанна I, 12—13—*даде имъ область чадомъ Божіимъ быти, вѣрующимъ во имя Его: иже отъ Бога родишася*, Аѳанасій говоритъ

[1]] Ѳѳорѣ, напр о воплощ. гл. 4, 5,—стр. 84, 86. [2]] Объясненіе на псал. XV, ст. 10: Τὴν τέρψιν καὶ τὴν εὐφροσύνην. ἥτις ἐστὶν ἡ ἀφθαρσία λήψοντα οἱ ἅγιοι μετὰ τὸ ἀναβιῶναι κατὰ τὸν τῆς ἀναστάσεως καιρόν. Судя поэтому,—Аѳанасій различалъ *безсмертіе* (души) и нетлѣніе тѣла.

потомъ: слово «γίνεσθαι» (*быти*) Іоаннъ употребляетъ потому, что люди дѣлаются сынами не по природѣ, а чрезъ усыновленіе, а слово: «*родишася*» потому, что и они вполнѣ получили имя сыновъ. Въ томъ и состоитъ Божіе человѣколюбіе, что Богъ становится *Отцемъ* тѣхъ, которыхъ сотворилъ: Дѣлается же Отцемъ, когда созданные Имъ люди, какъ сказалъ Апостолъ, пріемлютъ въ сердца свои Духа Сына Его, *вопіюща*: *Авва, отче* (Гал. IV,7). Они, будучи по естеству тварями, не содѣлались бы сынами, если бы не пріяли Духа Сына, Сына сущаго по естеству и истиннаго[1]). Далѣе Аѳанасій говоритъ[2]): Если мы и созданы по образу, именуемся образомъ и славою Божіею (Кор. II,7), то сію благодать званія имѣемъ не сами по себѣ, но потому, что въ насъ *обитаетъ образъ* Божій и истинная *слава* Божія, т. е. Слово Божіе. Только по причинѣ обитающаго въ насъ Сына, Богъ именовался и нашимъ Отцемъ. Сынъ, въ насъ призывающій собственнаго Своего Отца, дѣлаетъ то, что Онъ именуется и нашимъ Отцемъ. Конечно, у кого въ сердцѣ нѣтъ Сына, Отцемъ того не наименуется Богъ[3]).

Теперь можно было бы подумать, что сыновство въ этомъ смыслѣ дѣлается возможнымъ *только* вмѣстѣ съ воплощеніемъ Сына Божія, но Аѳанасій тѣмъ именно и доказываетъ *вѣчность* Сына, что еще и въ Ветхомъ Завѣтѣ говорится о *сынахъ Божіихъ*. Это *сыновство* по существу своему должно быть тождественно съ первоначальнымъ *участіемъ* человѣка въ *Словѣ Божіемъ*. Ибо, если Слово явилось для того, чтобы возстановить первоначальный образъ человѣка, то понятно, что пріобрѣтенное Имъ для насъ должно быть тождественно съ тѣмъ, что мы потеряли[4]).

[1]) Прот. ар. II, стр. 343—345. [2]) Прот. ар. III стр. 395. [3]) Прот. ар. IV, 504. [4]] Различіе только въ томъ, что по нашему воззрѣнію первоначальное участіе въ Словѣ заключало въ себѣ какъ естественные, такъ и сверхъестественные дары человѣка, тогда какъ позднѣйшее сыновство обнимаетъ собою только дары сверхъестественные.

Изложивъ ученіе св. Аѳанасія касательно антропологическихъ вопросовъ, мы ясно видимъ, что этотъ св. Отецъ, рѣшая эти вопросы, сохранилъ неприкосновенными основанія вѣры, хотя въ его время не было еще никакихъ спеціальныхъ антропологическихъ изслѣдованій. Только въ борьбѣ съ гностиками и манихеями, по необходимости, защищалась и ранѣе *свобода* воли человѣка[1]).

Въ антропологическихъ воззрѣніяхъ св. Аѳанасія можно указать развѣ только на неточность и неопредѣленность въ различеніи идей. Съ своей созерцательно мистической точки зрѣнія, онъ прямо отождествляетъ естественное и сверхъестественное, объединяя и то и другое подъ платоновскою идеею блага. Выдвигая на первый планъ, то естественную, то сверхъестественную сторону человѣка, онъ постоянно находился въ опасности преувеличить одну изъ нихъ на счетъ другой; потому что ни для той, ни для другой не было строго опредѣленныхъ понятій и выраженій. Затѣмъ, можно замѣтить, что Аѳанасій обратилъ мало вниманія на наказаніе человѣка за его грѣхъ. Правда, онъ учитъ, что отъ грѣха духовныя дарованія человѣка погибаютъ, но погибаютъ не вдругъ, а мало по-малу и постепенно, что зависитъ отъ того, въ какой степени люди удаляются отъ созерцанія духовнаго и обращаются къ чувственному. Такая постепенная погибель естественныхъ дарованій человѣка, конечно, возможна, но сверхъестественныя погублены были въ одно мгновеніе. Такъ какъ Аѳанасій не дѣлаетъ различія между тѣми и другими, то его ученіе даетъ поводъ, по крайней мѣрѣ, къ недоразумѣніямъ. Но все это — незначительные недостатки и они были вполнѣ возможны, когда только еще полагалось начало христіанской антропологіи.

Относительно ученія св. Аѳанасія о твореніи міра, изложеннаго въ началѣ сей главы, тоже нужно замѣтить,

[1]) Ацбергеръ, цит. соч. стр. 158.

что въ этомъ ученіи, прежде всего, мы не находимъ точно опредѣленнаго *понятія матеріи*. Правда, Аѳанасій говоритъ, что матерія сотворена, но этимъ нисколько не объясняются связанныя съ понятіемъ о матеріи понятія пространства и времени, а также понятіе о бытіи, не подлежащемъ условіямъ пространства и времени. Онъ не выясняетъ, какова должна быть матерія, какого характера, чтобы имѣть возможность соединиться съ формою, и какъ происходитъ это соединеніе. Точно также не объясняетъ Аѳанасій и того, что такое *форма* по своему *существу*. Правда, его ученіе объ образѣ Божіемъ въ тваряхъ имѣетъ глубоко-философскій смыслъ, но онъ ничего не говоритъ ни о существѣ этого образа, ни о его соединеніи съ матеріею. Даже въ главномъ, сюда относящемся, мѣстѣ[1]) онъ говоритъ объ этомъ такъ неопредѣленно, что подъ образомъ, о которомъ идетъ рѣчь, можно разумѣть не существенную форму (сущность) вещей, а ту случайную форму, которая привходитъ къ нимъ впослѣдствіи и дѣлаетъ ихъ прекрасными.

Эти пробѣлы, оставленные св. Аѳанасіемъ, должна была восполнить позднѣйшая наука. Но удовлетворительнаго отвѣта на вопросы о *матеріи* и *формѣ* и о ихъ соединеніи для *образованія индивидуума* не представили и всѣ средніе вѣка, да и въ новѣйшей философіи, не смотря на утонченность понятія о матеріи, оно остается по своему существу неразрѣшенною загадкою. Такимъ образомъ можно сказать, что св. Аѳанасій въ вопросѣ объ отношеніи Бога и сущаго съ Нимъ Слова къ міру вообще и въ частности къ человѣческому міру принесъ все же весьма значительную пользу богословской наукѣ.

---

[1]] Пр. ар. II, стр. 372, 373 и дал.

ГЛАВА III.

Положительное ученіе св. Аѳанасія объ отношеніи Божеской природы къ человѣческой въ Лицѣ Господа нашего Іисуса Христа и о дѣлѣ искупленія.

Христіанское сознаніе говоритъ намъ, что мы не только сотворены Словомъ Божіимъ, но, что несравненно выше этого,— и искуплены Имъ. Въ искупленіи *дѣятельность Слова Божія во внѣшнемъ мірѣ*, вытекающая изъ любви, достигаетъ высшей точки и доходитъ до внутренняго соединенія съ созданною прежде изъ ничего тварію. Богъ и тварь являются здѣсь *какъ одно живое лице*. Это соединеніе послужило побудительною причиной къ самымъ глубокомысленнымъ изслѣдованіямъ о *Богѣ Троичномъ въ Лицахъ*, причемъ восточные отцы, при своемъ стремленіи къ вѣчному и безконечному, прежде всего задались вопросомъ о Божественной природѣ во Христѣ и тѣмъ подготовили, съ одной стороны, и основы для построенія и развитія *христологіи*. Но за вопросомъ *о Божествѣ* Іисуса Христа сами собою слѣдовали вопросы и о другой сторонѣ Его Лица, т. е. *о человѣчествѣ* и *о соединеніи* того и другого въ *одномъ лицѣ*. Уже одно то обстоятельство, что аріане многія мѣста св. Писанія, относящіяся только къ человѣческой природѣ во Христѣ, относили къ Слову Божію вообще, необходимо вызывало точнѣйшее опредѣленіе обѣихъ природъ во Христѣ[1]), не говоря уже о внутренней побу-

[1]) Аріанство, какъ неправильное ученіе о Троицѣ, естественно вліяло и на христологію. Съ точки зрѣнія аріанской на Второе Лице Св. Троицы, какъ на тварь, ученіе *о воплощеніи въ истинномъ смыслѣ* было даже и невозможно. Въ *одномъ лицѣ* не могли соединиться *двѣ сотворенныя и при томъ полныя природы*. Вотъ почему Арій и признаетъ, что «*одна плоть во Христѣ* служила *къ прикровенію Божества*, и *вмѣсто* внутренняго нашего человѣка, или *души*, было во плоти Слово», чѣмъ, какъ прибавляетъ св. Аѳанасій, онъ осмѣливается приписывать Божеству

дительной силѣ, требовавшей діалектическаго развитія христіанскихъ догматовъ.

Ученіе о Божеской и человѣческой природѣ Христа Спасителя нами уже представлено въ полемикѣ св. Аѳанасія противъ современныхъ ему ересей. Теперь является вопросъ, какими образами Аѳанасій опредѣляетъ отношеніе Слова къ воспринятой Имъ человѣческой природѣ и какими понятіями старается онъ обнять *обѣ природы* и ихъ соединеніе въ Лицѣ Іисуса Христа[1]). Затѣмъ слѣдуетъ еще дальнѣйшій вопросъ, какъ Слово въ человѣческой природѣ совершило искупленіе міра, и какъ усвояются Его заслуги отдѣльными лицами. Разсмотрѣніемъ этихъ вопросовъ мы и займемся въ настоящей главѣ нашего сочиненія.

Отношеніе Божества и человѣчества въ Лицѣ нашего Искупителя.

Св. Аѳанасій съ твердымъ убѣжденіемъ признаетъ во Христѣ полную Божественную и полную человѣческую природу. Въ противномъ случаѣ, по его ученію и наше искупленіе будетъ неполно и даже немыслимо. Сущность ученія о Лицѣ Іисуса Христа онъ выразилъ въ слѣдующихъ словахъ противъ аполлинаріанъ[2]): «Христосъ,—говоритъ онъ, именуется такъ не единовидно, но въ этомъ одномъ имени заключается двоякое значеніе—и Божества и человѣчества. Посему-то Христосъ именуется человѣкомъ, Христосъ именуется и Богомъ, Христосъ дѣйствительно есть Богъ и человѣкъ, и единъ только есть Хри-

понятіе страданія и воскресеніе изъ ада. (Прот. Аполл. кн. II, 389; у Миня, II, стр, 1292, говорится: Арій, усвоя Слову плоть безъ разумной души, считаетъ Его по природѣ способнымъ къ страданію.—Не правомысленна и савелліанская христологія, ибо Савеллій, говоря, что «*не Слово* есть *Сынъ*, а *плоть*, которую Оно пріяло на Себя, или—человѣкъ, котораго Оно воспріяло на Себя»,—переноситъ личность въ человѣческую природу Христа (прот. ар. сл. IV, стр. 501—502).

[1]) Фойгтъ, стр. 123 и дал. [2]) Прот. аполл. I, 374—375

стосъ[1])». Въ этихъ словахъ дана основа, на которой построена вся христологія св. Аѳанасія, именно ученіе о соединеніи въ одномъ Лицѣ Іисуса Христа двухъ природъ.

Касательно Божественной природы въ Лицѣ Іисуса Христа, о которой мы уже говорили подробно въ своемъ мѣстѣ, мы замѣтимъ здѣсь только кратко. Аѳанасій учитъ, что эта природа во всѣхъ отношеніяхъ совершенна, что Сынъ Божій чрезъ воплощеніе нисколько не лишился своей славы и величія. «Сынъ Божій, говоритъ онъ,—имѣвшій образъ Божій, принявъ образъ раба, нисколько не умалился въ Своей Божественности[2])». Онъ былъ всевѣдущъ[3]), всемогущъ, такъ что Онъ Самъ Свое собственное тѣло воскресилъ отъ смерти[4]), а также и вездѣсущъ[5]). Христосъ Самъ называетъ себя Духомъ[6]). Пребывая въ тѣлѣ, оживотворяя и освящая оное, Онъ былъ въ то же время по Своему существу, какъ Сынъ Отца, въ Отцѣ, и Своими же силами былъ во всемъ, все благоустрояя и о всемъ промышляя. Это не было подобнымъ тому, какъ если бы какой человѣкъ, находясь у себя въ домѣ, сталъ издали только смотрѣть на небо[7]). Что говоритъ св. Писаніе[8]) о Его уничиженіи и обнищаніи, а также и о Его возвышеніи, и возведеніи на степень Господа всѣхъ тварей, то относится къ человѣческой природѣ, первое къ принятію, а послѣднее къ ея измѣненію. Въ процессѣ уничиженія, равно какъ и возвышенія, Божественная природа Христа остается во всякомъ случаѣ неизмѣнною.

---

[1]) Прот. Апол. кн. 1, гл. 13, по Миню стр 374: Χριστὸς μονοτρόπος οὐ λέγεται, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ ὀνόματι ἑνί ὄντι ἑκατέρων τῶν πραγμάτων δείκνυται σημασία, θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος. Λύο καὶ ἄνθρωπος λέγεται ὁ Χριστὸς καὶ θεὸς λέγεται ὁ Χριστὸς καὶ θεὸς καὶ ἄνθρωπός ἐστιν ο Χριστός, καὶ εἷς ἐστιν ὁ Χριστός. [2]) Къ Адельф. 4: οὐκ μχαττώθη τῆς θεότητος. [3]) Пр. ар. III, стр. 434. [4]) О воплощ. пр. ар. ч. III, стр. 287. [5]) О вопл. ч. I, стр. 90, 103. [6]) Прот. ар. I, 332—333; посл. къ Серап. I. 31—32. [7]) О воплощ. стр. 103, [8]] Филип. II, 5—11. 2 корин. VIII, 6. Дѣян. апост. II, 36.

Относительно того, какіе были мотивы къ воплощенію Бога-Слова, нужно сказать, что, по Аѳанасію, вочеловѣченіе есть дѣло Его высокой къ намъ любви, снисхожденія и человѣколюбія. «Слово, говоритъ онъ, умилосердившись надъ нашею немощью, снизошло къ нашему тлѣнію и приняло на Себя тѣло, не чуждое нашему[1])». Посему «о Христѣ и говорится, что Онъ съ неба и есть небесный; ибо съ неба снизошло Слово[2])». «Когда настала нужда опять обновить тварь, тогда предаетъ Себя Слово, снисходитъ и уподобляется твари[3])». „По этому снисхожденію къ тварямъ, Оно называется первороженнымъ твари[4])». Это снисхожденіе Слова при вочеловѣченіи Аѳанасій ставитъ также въ связь съ Его снисхожденіемъ при твореніи. Первороженнымъ твари, по нему, Слово называется какъ ради Своего снисхожденія къ тварямъ вначалѣ, при ихъ созданіи, такъ и потому еще, что по снисхожденію Его усыновляется Имъ самая тварь[5]). Но какъ снисхожденіе при твореніи, такъ и снисхожденіе при *воплощеніи* не умалило самаго существа Слова. Ибо «Спаситель не былъ объятъ тѣломъ такъ, чтобы, когда Онъ былъ въ тѣлѣ, тогда не былъ и внѣ тѣла, и когда приводилъ въ движеніе тѣло, тогда вселенная лишена была Его дѣйствія и промышленія. Но что удивительнѣе, Онъ, какъ Слово, ничѣмъ не былъ содержимъ, а наипаче Самъ все содержалъ. И какъ, пребывая въ цѣлой твари, хотя по существу Онъ—внѣ всего, однако силами Своими присущъ во всемъ, все благоустрояя, на все и во всемъ простирая свое промышленіе, оживотворяя и каждую тварь и всѣ твари въ совокупности, объемля цѣлую вселенную, и не объемлясь ею, но весь всецѣло пребывая въ единомъ Отцѣ

[1]) О воплощ. стр. 90. [2]) Пр. ар. I, стр. 223—224 [3]) Пр. ар. II, стр. 333. [4]) Пр. ар. II, по русск. пер. стр. 349, по Миню гл. 62: πρωτότοκος τῆς κτίσεως λέγεται διὰ τὴν πρὸς τα κτίσματα συγκαταβάσιν. [5]) Прот. ар. II, стр. 352.

Своемъ; такъ и въ человѣческомъ пребывая тѣлѣ, и Самъ оживотворяя оное, внѣ всякаго сомнѣнія, оживотворялъ и вселенную, пребывалъ во всѣхъ тваряхъ, и былъ внѣ вселенной[1])». Чрезъ воспріятіе человѣческой плоти не умалилось Божество Слова[2]). «А это потому, что Спаситель принялъ на Себя тѣло не по естественному порядку, но по человѣколюбію и благости Отца Своего, для нашего спасенія явился намъ въ человѣческомъ тѣлѣ[3])».

Такимъ образомъ у св. Аѳанасія исключается всякое пантеистическое ученіе о воплощеніи. Разсмотримъ теперь, какими понятіями св. Аѳанасій старался опредѣлить человѣческую природу въ Лицѣ Іисуса Христа.

Для обозначенія человѣческой природы во Христѣ, Аѳанасій употреблялъ, во первыхъ, такого рода образныя выраженія, какъ домъ, храмъ, орудіе, одежда, взятыя имъ изъ священнаго Писанія, гдѣ говорится о тѣлесномъ храмѣ Господа[4]). Такъ выраженіе: *„премудрость созда Себѣ домъ»* онъ объясняетъ въ томъ смыслѣ, что Слово приготовило Себѣ тѣло, и говоритъ, что Премудрость благоволила принять Свой домъ на Себя[5]), что Слово во чревѣ Маріи создало Себѣ домъ[6]). Далѣе говорится, что тѣло, какъ храмъ Слова, было исполнено Божества[7]), что прокаженный поклонился Творцу вселенной, сущему въ тѣлѣ. Какъ и многіе другіе, онъ позналъ, что это—Богъ, *глаголя: Господи, аще хощеши, можеши мя очистити* (Мѳ. VIII,2); какъ въ созданномъ храмѣ онъ поклонился Творцу всяче-

---

[1]] О воплощ. стр. 102—103. [2]) Посланіе къ Адельфію, ч. III, стр. 347; срав. пр. ар. I, стр. 220, 229—230; II, стр. 331, 332 и пр. [3]) О воплощ. ч. I, стр. 80—81, по Миню гл 1: Μὴ νομίσῃς ὅτι φύσεως ἀκολουθία σῶμα πεφόρηκεν ὁ σωτήρ, ἀλλ' ὅτι κατὰ φιλανθρωπίαν καὶ ἀγαθότητα τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς διὰ τὴν ἡ ἡμῶν σωτηρίαν ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι ἡμῖν πεφανέροται. Срав. о воплощ. стр. 85; посл. къ Максиму философу ч. III, стр. 335. [4]) Іоанн. II. 21. Притч. IX. 1. Колос. II. 9. [5]] Прот. ар. III, 454. [6]) Прот. ар. IV. 519. [7]) Посл. къ Эпикт. стр. 342.

скихъ, и очистился[1]) Слово, говоритъ опять Аѳанасій въ другомъ мѣстѣ, восприняло человѣческое тѣло, гдѣ человѣческая природа мыслится, какъ орудіе[2]). Очень часто повторяется у него также выраженіе, что Слово облеклось въ человѣческое тѣло. Здѣсь человѣческая природа мыслится, какъ одежда[3]), являясь какъ бы наружнымъ покровомъ, подъ которымъ было скрыто Слово, хотя этого, конечно, не слѣдуетъ понимать такъ, что плоть была лишь мнимымъ покровомъ Его. Въ связи съ этими представленіями человѣческая природа является, по Аѳанасію, однако не существомъ Господа, а чѣмъ-то такимъ, что около Него, т. е. внѣ Его Божественнаго Существа[4]), иначе говоря, тварнымъ покровомъ Божества[5]).

Въ основѣ всѣхъ указанныхъ выраженій лежитъ представленіе, что *человѣческая природа во Христѣ* была *обиталищемъ Божества* и *орудіемъ* Его дѣятельности[6]). Но они вовсе не выражаютъ собою той мысли, будто бы Божество соединилось съ человѣчествомъ *внѣшнимъ только образомъ*, хотя дальнѣйшія опредѣленія, повидимому, подтверждаютъ эту мысль.

Человѣческая природа Іисуса Христа носитъ у св. Аѳанасія наименованіе *плоти* или тѣла Слова. «Слово носило на Себѣ плоть» или «Оно созидаетъ Себѣ тѣло отъ Дѣвы» и т. д., говоритъ св Аѳанасій, и такія выраженія

[1]) Посл. къ Адельф 346-347. [2]] О вопл. 141-143. [3]] Тамъ-же, 144. Прот. ар. III. 429. Посл. къ Эпикт. 331 Посл. къ Адельф. 351. [4]] Прот. ар II, 326—327. [5]) Объ опредѣл. 331—332, по Миню—гл XIV Οὐκ ἠλαττώθτο τῇ περιβολῇ τοῦ σώματος. Срав. фрагм. у Ѳеодорита (діал. I.), гдѣ Аѳанасій στολὴ одежду (Быт. XL,11) называетъ περιβολὴ τῆς θεότητος (покровомъ Божества), у Миня II, 1240. [6]) Петавій (de inc. I. VII, c 13) говоритъ, что образъ одежды выражаетъ мысль о томъ, что Слово не испытало никакого измѣненія въ самомъ Себѣ, что самое Божество не принимало участія въ страданіяхъ и что человѣческая и Божественная природы различны.

встрѣчаются у него во множествѣ[1]). Наименованіе плоти для человѣческой природы во Христѣ взято, безъ сомнѣнія, изъ Библіи и опирается преимущественно на прологъ Евангелія отъ Іоанна. Въ связи съ этимъ наименованіемъ стоитъ и то, что св. Аѳанасій называетъ иногда Господа плотоносимъ Богомъ[2]), когда говоритъ, что Слово носило плоть. Далѣе человѣческая природа Христа называется тѣломъ Господа[3]). Аѳанасій часто говоритъ о рожденіи отъ Дѣвы Господня тѣла[4]), въ которомъ сокрушилась сила смерти[5]). Точно также у св. Аѳанасія есть *рѣчь о человѣкѣ Господа*[6]). «Человѣкъ Господа возшелъ за насъ на небо, онъ сдѣлался началомъ пути, приводящимъ насъ къ Отцу[7]). Конечно, это послѣднее выраженіе можетъ быть истолковано и въ ложномъ смыслѣ, почему аполлинаристы ссылались на него въ пользу своего лжеученія, и Григорій Назіанзинъ изъ-за этого именно не одобрялъ его[8]). Но по существу дѣла также можно говорить о *человѣкѣ Господа*, какъ и о человѣческой природѣ Господа, только не нужно терять изъ вида мысли объ единствѣ Его Лица[9]).

Эти послѣднія наименованія служатъ какъ бы *дополненіемъ* къ прежде приведеннымъ образнымъ выраженіямъ о *храмѣ* Господа и др. Какъ тамъ главное значеніе придается *различію* Божества и человѣчества, такъ здѣсь *единству* ихъ. Именно, какъ человѣкъ является носителемъ тѣла потому лишь, что онъ находится въ *живомъ*

[1]) Послан. къ Адельф ч. III. стр. 349, 351; о воплощ. ч. I, стр. 105. [2]) Θεὸς σαρκοφόρος. Слово о воплощ. пр. ар. ч. III, 293; пр. ар. III, 452 Это слово употреблялъ еще Игнатій въ посланіи къ Смирнянамъ, 5. [3]) Климентъ Александрійскій въ строматахъ (5. 562). Слово σαρκοφόρος любили и аполлинаристы и хвалились тѣмъ, что они поклонялись не человѣку—Богоносцу, а Богу—плотоносцу. [4]) Κυριακὸν σῶμα. Излож. вѣры, 115. [5]) О воплощ 91. [6]] Κυριακὸς ἄνθρωπος. Это-же выраженіе употребляютъ Епифаній, Кассіанъ и др. [7]) Изложен. вѣры 162, 165. [8]) Письмо 101. [9]) Петавій de inc. 1. VII c. 12, 9.

единствѣ съ послѣднимъ, такъ и Слово должно мыслиться во *внутреннемъ* соединеніи съ человѣческою природою, если послѣдняя есть *Его* плоть, *Его* тѣло, и если Онъ есть Носитель ея.

Судя по доселѣ сказанному, очень легко можетъ показаться, что св. Аѳанасій, говоря о человѣческой природѣ въ Іисусѣ Христѣ, повидимому, ограничивалъ ее только внѣшней, физической, тѣлесной формой и вовсе не училъ о Его *человѣческой душѣ*. Нѣкоторые находятъ даже въ приведенныхъ выраженіяхъ св. Аѳанасія аполлинаристическій характеръ и думаютъ, что самъ св. Аѳанасій не чуждъ былъ аполлинаріанскихъ взглядовъ и только впослѣдствіи измѣнилъ имъ, и именно благодаря—полемикѣ съ Аполлинаріемъ[1]). Но для такого сужденія нѣтъ никакого основанія. Мы уже видѣли, какъ св. Аѳанасій въ борьбѣ съ аполлинаристами защищалъ ученіе о человѣческой душѣ въ Лицѣ Іисуса Христа. Мы увидимъ сейчасъ, что онъ также училъ объ этомъ и до появленія аполлинаріанской ереси.

Обнаруженіе душевныхъ возбужденій, какъ то—*плача*, *ужаса*, *страха* и т. п. св. Аѳанасій относитъ, какъ мы говорили раньше, къ *человѣческой* природѣ Христа[2]). Онъ говоритъ опредѣленно, что *человѣчеству* Іисуса Христа было свойственно развитіе, преуспѣяніе въ мудрости и познаніи[3]), что Христосъ въ человѣческомъ тѣлѣ послалъ *невѣдѣніе*, и по этой причинѣ увѣрялъ, что не знаетъ дня суднаго[4]), что по *плоти Онъ освященъ и прославленъ*, вос-

[1]) Бауръ (I, 579) говоритъ, что до Аполлинарія св. Аѳанасій и не думалъ приписывать Іисусу Христу настоящую человѣческую душу, такъ какъ всѣ явленія, которыя необходимо предполагаютъ собою существованіе въ Іисусѣ Христѣ человѣческой души, онъ будто бы пытался объяснить изъ одной связи Слова съ человѣческимъ тѣломъ. Дорнеръ [I, 972] также находитъ у Аѳанасія только отголоски ученія о человѣческой душѣ. [2]) Сл. пр. ар. III, 459. [3]) Тамъ-же, стр. 451, 455. [4]) Тамъ же, 434, 439—440.

торжествовалъ надъ смертію и діаволомъ[1]), который искушалъ носимую Имъ плоть, какъ и плоть Евы Всѣ эти выраженія были бы необъяснимы, еслибы св. Аѳанасій не приписывалъ Іисусу Христу человѣческой *души*. Къ этому нужно прибавить еще то, что наименованія: «плоть» и «тѣло» у него чередуются съ наименованіемъ «человѣкъ», а названія: «человѣческое тѣло и совершенный человѣкъ»[2]), а также «плоть» и «совершенный человѣкъ»[3]) употребляются на ряду одно съ другимъ, какъ безразличныя. Наконецъ, самъ св. Аѳанасій объясняетъ, что изреченіе: «*Слово плоть бысть*» однозначуще съ выраженіемъ: «Слово сдѣлалось человѣкомъ»[4]), и увѣряетъ, что Писаніе обыкновенно называетъ *плотью* всего *человѣка*[5]). Но особенное значеніе для доказательства того, что св. Аѳанасій не измѣнялъ своего взгляда, имѣетъ то обстоятельство, что въ своихъ противо-аполлинаріанскихъ сочиненіяхъ онъ употребляетъ тотъ же способъ выраженій, какъ и въ прежнихъ, что доказательства противъ Аполлинарія, заимствованныя отъ человѣческихъ возбужденій, по существу своему содержатся и въ его сочиненіяхъ противъ аріанъ, хотя употреблены здѣсь для другой цѣли. Поэтому можно утверждать, что *всегдашнее* воззрѣніе св. Аѳанасія было таково: «мы вѣруемъ, что Христосъ родился отъ Приснодѣвы Маріи совершеннымъ образомъ, черезъ Св. Духа, съ тѣломъ, душею и умомъ и даже со всѣмъ, что свойственно человѣку, кромѣ грѣха».

Для полноты ученія св. Аѳанасія о человѣческой природѣ Христа, мы должны еще показать тѣ *благодатныя преимущества*, какими, по его мнѣнію, Она была украшена.

---

[1]) Прот. ар. III, 437—438. [2]) Прот. ар. сл. IV, 519, 521. [3]) О вопл. пр ар. ч. III, 293. [4]) Посл. къ Серап. ч. III, 63; пр. ар. III, 423. [5]) Ἡ γραφὴ ἔθος ἔχει λέγειν σάρκα τὸν ἄνθρωπον. Аѳанасій цитуетъ Іоиля II, 28, Дан. XIV, 4. Та же самая мысль и въ другихъ мѣстахъ,—прот. Аполлин. II, 409.

Въ этомъ отношеніи прежде всего нужно сказать, что св. Аѳанасій вовсе не приписывалъ ей *тѣлеснаго безстрастія*, а напротивъ думалъ, что для совершенія искупленія Іисусу Христу необходимо нужно было совершенно сходное съ нашимъ тѣло[1]). Точно также онъ не приписывалъ человѣческой природѣ Іисуса Христа вездѣприсутствія, когда слова: «*сѣди одесную Мене*» относитъ къ человѣческой природѣ, потому что «Божество, которое все Собою наполняетъ, не можетъ сидѣть на престолѣ[2]). Та же мысль вытекаетъ изъ того, что, по св. Аѳанасію, Слово не заключено всецѣло въ тѣлѣ, Оно пребываетъ въ воспринятомъ тѣлѣ иначе, чѣмъ наша душа въ своемъ тѣлѣ. Наша душа не можетъ непосредственно дѣйствовать во внѣшнемъ мірѣ[3]). Но не таково было Слово, заключенное въ человѣческую природу. Оно, пребывая въ тѣлѣ, не связывалось имъ, находилось и во всѣхъ тваряхъ, и было внѣ существъ, и упокоевалось въ Единомъ Отцѣ[4]). Если Слово въ одно и то же время существуетъ въ тѣлѣ и внѣ его, то понятно, что это тѣло не имѣетъ съ нимъ одинаковаго вездѣприсутствія. Здѣсь необходимо припомнить и то, какъ св. Аѳанасій опровергалъ ложныя воззрѣнія аполлинаристовъ на тѣлесную природу Христа.

Особенное значеніе имѣетъ взглядъ св. Аѳанасія на ограниченіе знанія въ Іисусѣ Христѣ, т. е. что Христосъ по человѣческой природѣ зналъ не все. Аріане, на основаніи словъ: «*о дни томъ или о часѣ (суда) никтоже вѣсть, ни Ангели, ни Сынъ*[5])», оспариваютъ Божественность Христа. Св. Аѳанасій утверждаетъ теперь, что Іисусъ Христосъ знаетъ день и часъ (суда) по Божеству; но, сказавъ апостоламъ, при описаніи всего предшествующаго великому дню суда, что Онъ не знаетъ дня, въ который все это случится, Свое незнаніе въ данномъ случаѣ относилъ къ

[1]) О воплощ. 90—91. [2]) Слово простран. о вѣрѣ. ч. IV, 520, 521. [3]) О вопл. 103. [4]] Тамъ-же. [5]) Марк. XIII,32.

Своей человѣческой природѣ; и это незнаніе не есть недостатокъ Слова: человѣческой природѣ свойственно незнаніе. Все, что Оно говорило послѣ воплощенія, какъ человѣкъ, по справедливости относится къ Его природѣ человѣческой, и любовь Іисуса Христа въ томъ-то и заключается, что Онъ послѣ воплощенія не устыдился говорить о Своемъ человѣческомъ невѣдѣніи будущаго, желая этимъ показать, что Его Божескія свойства не передаются Его человѣческой природѣ. Почему человѣческая душа Іисуса Христа не все знала,—Св. Аѳанасій даетъ на это такой отвѣтъ[1]): «Поелику Сынъ Божій содѣлался человѣкомъ, а людямъ свойственно не знать, то, какъ содѣлавшійся человѣкомъ, и показываетъ человѣческое невѣдѣніе, во первыхъ—въ доказательство того, что имѣетъ человѣческое тѣло, а потомъ и съ тою цѣлью, чтобы, имѣя въ тѣлѣ человѣческое невѣдѣніе, но отъ всего искупивъ и очистивъ, представить Отцу человѣчество совершеннымъ и святымъ.

Различные вопросы Спасителя, напримѣръ: гдѣ лежитъ Лазарь? или: *Кого мя глаголютъ человѣцы быти* (Мѳ. XVI,13)? *колико хлѣбы имате* (Мрк. VI,38)? и др. объясняются также въ томъ смыслѣ, что Всесвятѣйшее Божіе Слово спрашивало, какъ человѣкъ, чтобы такимъ образомъ, понесши на Себѣ и невѣдѣніе наше, даровать намъ познаніе Его Отца[2]). Это ученіе св. Аѳанасія выясняется еще болѣе, если мы обратимъ вниманіе на то, какъ онъ объясняетъ преуспѣяніе Христа въ *премудрости* и благодати. Преуспѣяніе было свойственно Іисусу Христу не какъ Слову, но какъ человѣку. Къ преуспѣянію Евангелистъ присоединилъ и возрастъ, который принадлежитъ только тѣламъ; слѣдовательно, и преуспѣяніе принадлежитъ тѣлу. Съ преспѣяніемъ тѣла преуспѣвало въ Немъ для видящихъ и явленіе Божества. А въ какой мѣрѣ открывалось Божество, въ такой болѣе и болѣе для всѣхъ людей возрастала бла-

[1]) II-е посл. къ Серап. ч. III,65. [2]) Пр. ар. III, 434—435.

годать, какъ въ человѣкѣ[1])». «Когда съ лѣтами возрастало тѣло, соотвѣтственно этому открывалось Божество, и всѣмъ ясно становилось, что это Божій храмъ, что Богъ былъ въ тѣлѣ[2])».

Преуспѣяніе въ *премудрости* имѣетъ, слѣдовательно, тотъ смыслъ, что Іисусъ Христосъ все *яснѣе и яснѣе обнаруживалъ* Свое *Божество*, что скрывающуюся въ Немъ мудрость Онъ все яснѣе и яснѣе сталъ открывать для спасенія людей. Вообще видно, что св. Аѳанасій училъ *о дѣйствительномъ* возрастаніи въ познаніи человѣческой души Іисуса Христа, а не *о кажущемся* только[3]), и отвергалъ всякую мысль объ измѣненіи той или другой природы Іисуса Христа, какъ допускали нѣкоторые, и признавалъ единеніе природъ во Христѣ совершившимся съ самаго зачатія.

Самая трудная часть вѣры заключается въ томъ, какимъ образомъ въ одномъ Богочеловѣкѣ можетъ соединяться и человѣческая ограниченность знанія и всевѣдѣніе Божественной личности. Св. Аѳанасій представлялъ себѣ соединеніе всевѣдущаго Слова съ ограниченною въ своемъ знаніи человѣческою природою по аналогіи съ двумя сторонами человѣческаго существа. По этой аналогіи, говоритъ Фойгтъ, и мы можемъ нѣсколько уяснить себѣ это соединеніе. Не нарушаетъ единства человѣческой личности, одного самостоятельнаго субъекта то, что духовная сторона человѣка, въ особенности обновленная Св. Духомъ, обладаетъ свойствами, которыхъ еще нѣтъ въ тѣлесной сторонѣ во время земной жизни, и которыя въ дѣйствительности проникнуть въ нее, когда тѣло сдѣлается духовнымъ[4]). Подобнымъ же образомъ, безъ нарушенія единства лич-

[1]) Пр. ар. III, 453—454 гл. 52: здѣсь рѣчь идетъ о «φανέρωσις» и «ἀποκαλύπτεσθαι» Божества. [2]) Пр. ар. III, 454. [3]) Съ *формальной* ли только стороны развивалось это знаніе или и со стороны *содержанія*,—на это нѣтъ у св. Аѳанасія отвѣта, какъ нѣтъ и самаго вопроса. [4]) Пр. ар. III, 454.

ности и самосознанія, Божественная природа Іисуса Христа при другихъ божественныхъ свойствахъ обладала совершеннымъ вѣдѣніемъ, и это вѣдѣніе перешло и къ человѣческой Его природѣ, но не на землѣ, а на небѣ[1]).

Не смотря на то, что Іисусъ Христосъ по человѣческой природѣ не обладалъ вездѣприсутствіемъ и всевѣдѣніемъ, Онъ былъ *безгрѣшенъ*. Въ борьбѣ съ аріанами св. Аѳанасій долженъ былъ доказывать, что Іисусъ Христосъ не могъ имѣть никакой наклонности ко грѣху[2]). А противъ аполлинаристовъ, какъ мы видѣли, онъ доказывалъ, что Іисусъ Христосъ въ Своей человѣческой природѣ долженъ былъ явиться безгрѣшнымъ, чтобы загладить грѣхъ человѣчества.

Къ этому *отрицательному* благодатному преимуществу должно прибавить еще положительное: человѣческая природа во Христѣ была *помазана и освящена* Словомъ Божіимъ. «Ясно,—говоритъ св. Аѳанасій, что нельзя произнести имя «*Христосъ*», чтобы не подумать при этомъ о Его человѣческой природѣ[3]). А это потому, что не Богъ имѣлъ нужду въ *помазаніи*, и не безъ Бога также совершилось помазаніе; но Богъ и совершилъ помазаніе, и пріялъ помазаніе въ тѣлѣ, способномъ принять оное[4]). Господь же помазуется не для того, чтобы стать Богомъ,—потому что былъ и прежде сего,—и не для того, чтобы сталъ царемъ,—потому что царствуетъ вѣчно, будучи Божіимъ Образомъ; но это написано въ отношеніи къ намъ. Цари израильскіе когда были помазуемы, тогда дѣлались царями, не бывъ царями прежде, какъ напримѣръ—Давидъ, Езекія, Іосія и другіе. Напротивъ того, Спаситель, хотя есть Богъ, и царствуетъ всегда въ царствѣ Отца, и Самъ есть Податель Духа Святаго, однако же, помазанъ

[1]) I кор. XV, 43, 44; 2 кор. III, 18 и IV, 7. Фойгтъ, стр. 142. [2]) Прот. ар. I, 235—236. [3]) Пр. Апол. II, ч. III, стр. 387. [4]) Противъ Апол. II, 388.

Духомъ, какъ человѣкъ, чтобы намъ человѣкамъ приготовить какъ вознесеніе и воскресеніе, такъ вселеніе и присвоеніе Духа. Но Онъ Самъ освящаетъ Себя, чтобы и насъ освятить. *Азъ свящу Себе, да и тіи* (всѣ вѣрующіе) *будутъ священи воистину* (Іоан. XVII, 18, 19), сказалъ Самъ Господь. Святяй же Себя есть Господь освященія. Какъ же сіе совершается? Въ какомъ смыслѣ говоритъ сіе? Не въ этомъ ли? «Я, Слово Отчее, Самъ даю Духа Себѣ, содѣлавшемуся человѣкомъ, и освящаю Имъ Самъ Себя, содѣлавшагося человѣкомъ, чтобы уже Мною—*истиною* освятились и всѣ[1])».

Такъ училъ св. Аѳанасій о человѣческой природѣ Іисуса Христа. «Она была соеденена съ Словомъ *подобно тому, какъ человѣческое тѣло соединено съ душею.* Она была *совершенна, безгрѣшна, помазана и освящена.* Теперь является дальнѣйшій вопросъ: «*какимъ* же образомъ Слово по Своей любви къ тварямъ вошло въ такое живое единеніе съ человѣческою природою и какъ поэтому еще точнѣе можно опредѣлить это единеніе»?

По ученію св. Аѳанасія нельзя смѣшивать человѣческую и Божескую природу во Христѣ, а равно и ихъ свойства и проявленія, но и нельзя раздѣлять ихъ такъ, чтобы отрицать участіе одной природы въ жизненныхъ проявленіяхъ другой, или почитать одну природу, отдѣляя ее отъ другой. Возможность соединенія Слова Божія съ человѣческой природой св. Аѳанасій доказываетъ язычникамъ слѣдующимъ образомъ[2]). «Міръ, по ученію языческихъ философовъ, есть великое тѣло, въ которомъ присутствуетъ божественный Логосъ—Властитель вселенной. И въ этомъ они вѣрны истинѣ. Ибо видимъ, что міръ и части его подлежатъ воспріятію чувствъ. Итакъ, ежели въ мірѣ, который есть тѣло, есть Божіе Слово, и Оно пребываетъ во всѣхъ, сово-

[1]) Пр. ар. сл. 1, 226—227. [2]) О воплощ. 138—141. Срав. сл. простр. о вѣрѣ 510.

купно и отдѣльно взятыхъ, частяхъ міра,—что удивительнаго или несообразнаго, когда утверждаемъ, что то же Слово пребываетъ и въ человѣкѣ? Если вообще, ни съ чѣмъ не сообразно быть ему въ тѣлѣ, то несообразно пребывать ему и во вселенной, потому что и вселенная есть тѣло. А если прилично Слову пребывать въ мірѣ и открывать Себя во вселенной, то прилично явиться Ему и въ человѣческомъ тѣлѣ, которое бы Имъ озарялось и приводимо было въ дѣйствіе, потому что родъ человѣческій есть часть цѣлаго міра. Такъ, кто соглашается и вѣритъ, что во вселенной есть Божіе Слово, и Имъ вселенная озаряется и приводится въ движеніе, тотъ не можетъ признать несообразнымъ, чтобы и одно человѣческое тѣло приводимо было въ движеніе и озарялось Тѣмъ же Словомъ. Хотя родъ человѣческій и сотворенъ, но опять нѣтъ ничего неприличнаго—Слову быть въ человѣкѣ, ибо и вселенная сотворена, и однако Слово находится въ ней. Какъ умъ, пребывая въ цѣломъ человѣкѣ, даетъ о себѣ знать частію тѣла, т. е. языкомъ, и никто не скажетъ, чтобы симъ умалялась сущность ума, такъ если и Слово, пребывая во всемъ, употребило въ дѣло человѣческое орудіе, то сіе не должно казаться несообразнымъ»[1]).

Мы имѣемъ здѣсь *умозрительное доказательство возможности воплощенія*, философская подкладка котораго видна особенно изъ того, что говорится далѣе. А здѣсь св. Аѳанасій говоритъ, что, какъ Словомъ *все* освѣщается и движется, такъ нѣтъ ничего несообразнаго въ томъ, что Имъ было освящено и оживотворено *человѣческое тѣло*[2]).

Философскій взглядъ на воплощеніе выражается у св.

[1]) Св. Аѳанасій представляетъ здѣсь присутствіе Слова въ мірѣ не пантеистически (т. е. онъ не признаетъ міръ за Божество), а динамически, т. е. за среду, въ которой проявляется Сила Божія. Это Слово представляется у него по самому Своему существу отдѣльнымъ отъ міра. [2]) О вопл. ч. I, стр. 142.

Аѳанасія еще слѣдующимъ образомъ[1]): «Господь возстановляетъ доступную грѣху плоть по первообразному созданію собственнаго естества, чтобы Самому быть образцомъ безгрѣшности» Господь является здѣсь первообразомъ человѣческой природы. Для обновленія этой природы и долженъ былъ явиться Самъ Образъ Божій, Спаситель нашъ Іисусъ Христосъ. Поелику написанный на деревѣ ликъ сдѣлался невиднымъ отъ внѣшней нечистоты, то надобно было опять прійти Тому, Чей это ликъ, чтобы на томъ же веществѣ можно было возобновить изображеніе; ибо ради изображеннаго лика и самое вещество, на которомъ онъ написанъ, не бросается, но возстановляется на немъ ликъ. Подобно сему и Всесвятый Сынъ Отца, какъ Отчій Образъ, пришелъ въ наши страны, чтобы обновить человѣка, созданнаго по сему Образу и спасти погибшаго»[2]).

Дѣйствительное соединеніе обѣихъ природъ происходитъ такимъ образомъ, что Слово, по любвеобильному снисхожденію, дѣлаетъ человѣческую природу Своею собственною. «Слово,—говоритъ св. Аѳанасій[3]), усвояетъ Себѣ наше тѣло, какъ орудіе, и это тѣло, предавъ смерти, приноситъ Отцу, чтобы всѣхъ людей, обратившихся въ тлѣніе, снова возвратить въ нетлѣніе и оживотворить ихъ отъ смерти, присвоеніемъ Себѣ тѣла и благодати воскресенія. Ибо Слово Божіе, будучи превыше всѣхъ, Свой храмъ, Свое тѣлесное орудіе приноситъ въ искупительную за всѣхъ жертву».

Касательно единенія Божества и человѣчества въ Іисусѣ Христѣ св. Аѳанасій говоритъ: «единеніе (ἕνωσις) плоти съ Божествомъ Слова произошло въ матерней утро-

[1]) Прот. Апол. I, 366; по Миню гл. 7. Τὴν σάρκα δεκτικὴν ἁμαρτίας κατὰ τὴν ἀρχέτυπον πλάσιν τῆς ἰδίας φύσεως κατεστίσατο, ἵνα αὐτὸς ἦ τῆς ἀναμαρτισίας ἡ ἐπίδειξις. [2]) О вопл. 98 и 99. [3]) О вопл. стр. 91,—по Миню гл. 8: ἰδιοποιεῖται τὸ σῶμα ὥσπερ ὄργανον. Τῇ τοῦ σώματος ἰδιοποιήσει τοὺς ἀνθρώπους ἐζωοποιήσεν.

бѣ[1]). Во Христѣ видимое тѣло было тѣло не человѣка, но Бога (ἀλλὰ Θεοῦ)[2]). Вслѣдствіе этого Его человѣческія дѣйствія были въ то же время божественными. «Не иный былъ воскресившій Лазаря, говоритъ св. Аѳанасій, а иный—вопрошавшій о немъ, но Одинъ и Тотъ же почеловѣчески сказалъ: гдѣ положенъ Лазарь? а по Божеству воскрешаетъ его. Одинъ и Тотъ же тѣлесно, какъ человѣкъ, «*плюну*», и Божески, какъ Сынъ Божій, «*отверзѣ очи слѣпому отъ рожденія*»[3]). «Творящій сіе Господь почеловѣчески плюнулъ, и плюновеніе было Божественно (πτύσμα ἦν ἔνθεον), потому что плюновеніе даровало зрѣніе слѣпому. Вообще св. Аѳанасій о дѣйствіяхъ природъ во Христѣ замѣчаетъ: «дѣла Христовы не были раздѣльны, смотря потому, что было совершаемо, такъ чтобы въ иномъ обнаруживалось дѣйствіе тѣла безъ Божества, а въ иномъ дѣйствіе Божества безъ тѣла; напротивъ того, совершаемо было сіе соединенно[4])». Единеніе природъ и ихъ дѣйствій было такъ тѣсно, что немощи тѣла какъ бы стали немощами самой Божественной природы. Св. Аѳанасій пишетъ: «Слово немощи плоти носило на Себѣ, какъ собственныя (ὡς ἰδίας), потому что плоть сія была Его[5]). Господу, облекшемуся въ плоть человѣческую, прилично было облечься въ совершенную плоть со всѣми свойственными ей страданіями[6]). Слово сдѣлалось человѣкомъ и Себѣ усвоило свойственное плоти[7]). Страданія, распятіе и смерть св. Аѳанасій относитъ столько же къ человѣчеству, сколько и къ Божеству Христа по усвоенію. Онъ разсуждалъ: «что претерпѣло человѣческое тѣло Слова, то соединенное съ нимъ Слово относило къ

[1]) Прот. Аполлин. кн. I, ч. III. 361. [2]) Посл. къ Макс. ч. III, 354. [3]) Свитокъ Аѳ. къ Антіох. ч. III. 194. [4]) Συνημμένως πάντα ἐγένετο. Посл. къ Сер IV, ч. III, 91 (по Миню стр. 657). [5]) Сл. пр. ар. III, 425. [6]) Μετὰ τῶν ἰδίων παθῶν αὐτῆς ὅλην. Пр. ар. сл. IV, стр 426,—по Миню 392. [7]) Ἰδιομοιούμενος τὰ τῆς σαρκὸς. Тамъ-же, стр. 428. по Миню—393.

Себѣ. Оно безплотное было въ удобостраждущемъ тѣлѣ, но тѣло имѣло въ себѣ безстрастное Слово, уничтожающее немощи самаго тѣла[1]). Иногда онъ еще яснѣе говоритъ: «не какой-либо человѣкъ предалъ себя за насъ, но само Слово принесло за насъ собственное Свое тѣло (ἴδιον σῶμα), чтобы не въ человѣка была вѣра, но чтобы имѣть намъ вѣру въ Самого Бога-Слово» [2]). И о смерти Іисуса Христа св. Аѳанасій пишетъ: «произошла смерть; тѣло пріяло оную по естеству, а Слово потерпѣло по изволенію и свободно Свое собственное тѣло предало на смерть[3]). Наконецъ, поклоненіе наше Іисусу Христу есть поклоненіе и Божеству и человѣчеству: «покланяемся мы не твари, но Господу твари, воплотившемуся Божію Слову. Если плоть сама по себѣ и есть часть тварей, то все же она содѣлалась Божіимъ тѣломъ. И поклоняемся мы такому тѣлу, не какъ собственно тѣлу, но не отдѣляя его отъ Слова[4]). Оно дѣлаетъ Своею собственностью все, что свойственно тѣлу[5]).

Какъ *въ ученіи о Св. Троицѣ*, такъ и въ *христологіи* важную роль играетъ понятіе *свойственности*. Но какъ ученіе о Троицѣ не подходитъ вполнѣ къ этому понятію, такъ и ученіе о воплощеніи не вполнѣ совмѣстимо съ нимъ, такъ какъ здѣсь одна полная природа дѣлается свойственною другой, тоже *полной* природѣ, между тѣмъ какъ понятіе «свойственный» прилагается только къ качествамъ извѣстнаго предмета.

Въ связи съ тѣмъ воззрѣніемъ, что Слово *усвояетъ Себѣ* человѣческую природу, стоятъ понятія *естественнаго рожденія* и *естественнаго единенія*, которое мыслится *несліянным* и *нераздѣльнымъ*, а также понятіе *нераздѣльности*, которыя всѣ стали прилагаться къ ученію объ упо-

[1]) Εἰς ἑαυτὸν ἀνέφερεν. Посл. къ Эпикт. ч. III, гл. 6, стр. 336. [2]) Посл. къ Макс. филос. ч. III, 355. [3]) Прот. Аполл. кн. I, ч. III. стр. 365 [4]) Къ Адельф. ч. III, стр. 345. [5]) Ср. Петавій, о воплощ. I. III, с. 2. с. 4. l. IV. с. I.

стасномъ соединеніи со времени св. Аѳанасія. Такъ говорится[1]), что Слово заимствовало Себѣ плоть отъ Дѣвы неинымъ какимъ способомъ, но естественнымъ рожденіемъ. Плоть содѣлалась собственною Ему по естеству и нераздѣльною по единенію[2]). «Слово отъ Святыя Дѣвы Богородицы вновь произвело образованіе и созданіе Адама, усвоивъ оное Себѣ единеніемъ съ нимъ[3]). Аѳанасій говоритъ далѣе о неслитномъ соединеніи Слова съ плотію, которая содѣлалась Его собственною[4]), и о томъ, что Божество и человѣчество Іисуса Христа не отдѣлимы одно отъ другого. «Христосъ есть Богъ и человѣкъ. Писаніе сближаетъ то и другое имя указаніемъ на бытіе, какъ невидимо-умосозерцаемаго и истинно-сущаго Бога, такъ видимо-осязаемаго и истинно-существующаго человѣка, и не раздѣленіемъ лицъ или именъ, но естественнымъ рожденіемъ и неразрывнымъ единеніемъ[5]). Отъ Дѣвы родился Богъ и человѣкъ естественнымъ образомъ, чтобы не въ призракѣ явить плоть Свою, а чтобы человѣкъ былъ истинно *Богомъ*, и Богъ истинно *человѣкомъ*»[6]).

Обобщая всѣ эти опредѣленія, мы видимъ, что, по ученію св. Аѳанасія, *соединеніе* во Христѣ *двухъ природъ — нераздѣльно*, т. е. обѣ природы существуютъ — не каждая для себя, а одна свойственна другой. Это *единство естественное* и оно опирается на природообразномъ рожденіи, а не на *пустомъ призракѣ* и не можетъ быть *разрушено*. Но не смотря на это, *обѣ природы не сливаются одна съ другою до безразличія*. Ибо Слово по Своему существу отлично отъ

[1]) Пр. Апол. I, 12 по Миню гл 6: φυσικὴ γέννησις, рус. пер. 365. [2]) Прот. Апол. I, 373, гл. 12: Ἡ σὰρξ ἰδία κατὰ φύσιν γέγονε καί ἀδιαίρετος κατὰ ἕνωσιν. [3]) Пр. Апол. кн I, 374, гл. 13: Ἰδιοποιησάμενος καθ' ἕνωσιν. [4]) Пр. Апол. I, 370, 392, гл. 10: Ασύγχυτος φυσικὴ ἕνωσις τοῦ Λόγου πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτοῦ γενομενην σάρκα. [5]) Ἄλυτος ἕνωσις Пр. Апол. кн. II, 387—388. [6]) Пр. Апол. II, 391—398, гл. 10: Ουκ ἐν διαίρεσει προσωπον, ἀλλ' ἐν ὕπαρξει θεότητος καὶ ανθρωπότητος.

человѣка, и граница между абсолютнымъ Божествомъ и ограниченнымъ твореніемъ не можетъ никогда совершенно уничтожиться. Особенныя свойства одной природы не могутъ непосредственно быть перенесены на другую. а можно только допустить участіе одной природы въ соотвѣтственныхъ свойствахъ другой. Человѣческая природа никогда не можетъ быть единосущной (ὁμοούσιος) съ Божественною. Это было бы уничтоженіемъ первой. Повидимому, св. Аѳанасій противорѣчитъ этой послѣдней мысли, когда говоритъ о *единеніи* обѣихъ природъ[1]). Но въ связи съ прежде сказаннымъ подъ этимъ единеніемъ нужно разумѣть простое проникновеніе человѣческой природы Божественною[2]), подобно тому какъ взаимно проникаются два слившіеся другъ съ другомъ потока,—а не то, чтобы обѣ природы уничтожались или поглощались одна другою.

Далѣе св. Аѳанасій говоритъ, что человѣчество соединено съ Божествомъ союзомъ. Во Христѣ двѣ воли и двоякое вѣдѣніе объединяются при посредствѣ человѣческой первообразной стороны Слова, которая въ одно и то же время принадлежитъ обѣимъ сторонамъ Богочеловѣка, проникая человѣческую природу до ея личнаго предѣла[3]).

Для опредѣленія ипостаснаго соединенія Божества и человѣчества въ Іисусѣ Христѣ приведемъ еще нѣкоторыя мѣста: «Христосъ есть Богъ и человѣкъ, и единъ есть

[1]) Пр. Анол. I, 380. [2]) Пр. ар. сл. IV, стр. 486, гл. 7: Συναφθεὶς ἄνθρωπος. Срав. пр. ар. IV, 504, 518. Это проникновеніе или единеніе природы Сына Божія съ Сыномъ человѣческимъ. воспринятымъ отъ Св. Дѣвы Маріи, говоритъ Фойгтъ въ поясненіе этого мѣста, потенціально стало проявляться отъ самаго начала человѣческой природы и настолько тѣсно, насколько первообразъ человѣка отъ вѣчности существуетъ въ Божественномъ Словѣ; но въ дѣйствительности оно есть нѣчто пріобщающееся, примыкающее къ человѣческому развитію и завершающееся лишъ на небѣ (Фойгтъ. Die lehre des Athanasius, стр. 141). [3]) Пр. ар сл. IV, 486; слово о воплощ. ч. I. 98.

Христосъ. Единый по естеству истинный Христосъ не описуемъ человѣческимъ разумомъ. Ежели есть другой Христосъ, кромѣ бывшаго въ Немъ небеснаго ума, а сей умъ совершенъ, то будутъ два Христа[1])». «Поэтому, напрасно лжеумствуютъ аріане, предполагая, что Спаситель воспріялъ на Себя одну плоть, и понятіе страданія нечестиво переносятъ на безстрастное Божество. Напрасно и вы (аполлинаріане), подобно имъ, утверждаете, что Христосъ употребилъ въ дѣло совнѣ облекающій, т. е. членосоставный образъ, вмѣсто же внутренняго въ насъ человѣка во Христѣ небесный умъ. Христосъ именуется совершеннымъ Богомъ и совершеннымъ человѣкомъ не потому, что Божеское совершенство перемѣнилось въ совершенство человѣческое, не потому, что въ Немъ отдѣльно признаются два совершенства, и не по преуспѣянію въ добродѣтели и присвоенію правды (да не будетъ сего!), но по полнотѣ бытія, да то и другое будетъ единымъ по всему, совершенымъ во всемъ, вмѣстѣ и Богъ и человѣкъ[2])».

Изъ всего этого видно, что св. Аѳанасій могучимъ порывомъ мысли счастливо избѣгъ двухъ крайностей, извѣстныхъ въ исторіи подъ именемъ несторіанства и монофизитства, признавая двѣ природы во Христѣ съ одной стороны неизмѣнными, а съ другой—нераздѣльными. Только при этомъ условіи онъ считаетъ возможнымъ объяснить тѣ мѣста св. Писанія, гдѣ Христосъ представляется единымъ отъ Бога и человѣка[3]), т. е. однимъ Лицемъ при двухъ совершенныхъ природахъ.

Ацбергеръ, говоря о воззрѣніяхъ св. Аѳанасія на упостасное единеніе природъ во Христѣ, находитъ, что въ представленіи человѣческой природы не достаетъ «лица», какъ самостоятельнаго «*я*», составляющаго совершенство, высшую сторону человѣческой природы[4]).

[1]) Прот Апол. I, 375. [2]) Пр. апол. 378—380. [3]) Ἐκ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου εἷς. Прот. Апол кн. II, 386, по Минѣ I, гл. I. [4]) Ацбергеръ, цит. соч. стр. 202.

Но такой взглядъ, въ виду представленнаго ученія св. Аѳанасія, гдѣ онъ такъ настойчиво признаетъ полноту человѣческой природы въ Іисусѣ Христѣ для совершенія нашего искупленія,—ничѣмъ не оправдывается. Личность, какъ высшая сторона, какъ выраженіе духовно-разумной природы, не отдѣлима отъ существа человѣческаго, и во Христѣ она объединилась съ Его Божественнымъ Лицемъ. Правда, у св. Аѳанасія есть въ этомъ отношеніи нѣкоторыя неточности и неопредѣленности, но этого никакъ нельзя ставить ему въ вину, особенно въ виду того, что онъ, для выраженія христологическаго догмата, не имѣлъ никакой готовой, опредѣленной терминологіи. Общепринятая въ христологіи формула: «*одно лице въ двухъ природахъ*», установилась не вдругъ и явилась сравнительно довольно поздно, какъ и формула въ ученіи о св. Троицѣ: «*одно существо въ трехъ лицахъ*».

Для обозначенія ὑпостаснаго единенія во Христѣ, св. Аѳанасій, какъ мы уже видѣли, употребляетъ выраженіе: «единство *по природѣ или по существу*» и т. д.[1]). И только въ одномъ мѣстѣ употребляетъ терминъ, введенный позднѣе Кириломъ Александрійскимъ: «единство ὑпостаси», когда говоритъ: «Единосущное, безстрастное и недоступное смерти допускаетъ единеніе съ единосущнымъ Ему не по ὑпостаси, но по естеству; по ὑпостаси же являетъ въ Себѣ собственное Свое совершенство[2])». Св. Аѳанасій хочетъ здѣсь прежде всего показать, что плоть не можетъ быть единосущною съ Словомъ и не можетъ именно потому, что, въ противномъ случаѣ, она не могла бы имѣть съ Нимъ *единства по ὑпостаси*, и вмѣсто Троицы нужно было бы при-

[1]) Нужно сказать, что св. Аѳанасій никогда не пытается строго анализировать и различать понятія лица и природы. [2]) Прот. апол кн. I, стр. 373, по Миню гл. 12: τὸ ὁμοούσιον πρὸς τὸ ὁμοούσιον ἕνωσιν καθ' ὑπόστασιν οὐκ ἐπιδεχόμενόν ἐστιν. ἀλλὰ κατὰ φύσιν. καθ' ὑπόστασιν δὲ τὴν ἰδίαν τελειότητα ἐκδευκνύμενον.

знать четверицу. Но тѣмъ не менѣе онъ представляетъ полную Божескую и полную человѣческую природу во Христѣ соединенными между собой нераздѣльнымъ, живымъ единствомъ, и при томъ такъ, что Лице Слова является носителемъ человѣческой природы только по свободной любви къ человѣчеству. Онъ твердо настаивалъ на томъ, что въ одномъ Лицѣ Іисуса Христа существуютъ несліянно Божеская природа и человѣческая. Соединеніе это онъ представляетъ на подобіе соединенія въ одномъ человѣкѣ тѣла и души, хотя сознаетъ и большую разницу между тѣмъ и другимъ[1]).

Опредѣляя вкратцѣ отношеніе христологіи св. Аѳанасія къ позднѣйшимъ несторіанамъ и монофизитамъ, изъ которыхъ и тѣ и другіе считали его своимъ сторонникомъ[2]), нужно сознаться, что, при относительной неопредѣленности и шаткости понятій и формулъ у св. Аѳанасія, обѣ стороны имѣли нѣкоторое основаніе говорить такъ. Но если взять все ученіе этого святителя во всей его внутренней связи, то нельзя не видѣть, что св. Аѳанасій занимаетъ правильную средину между этими двумя крайностями въ христологіи, точно также, какъ онъ держался средины между аріанствомъ и савелліанствомъ въ своимъ воззрѣніяхъ на Божество Сына Божія и Его отношеніе къ Отцу и Святому Духу. Но когда учители антіохійской школы неудовольствовались существовавшими объясненіями и попытались проложить другой, новый путь къ рѣшенію христологической проблеммы, они посѣяли тогда

[1]) Ацбергеръ замѣчаетъ, что св. Аѳанасій философски объясняетъ воплощеніе при помощи Платонова ученія объ идеяхъ. Слово есть идея, первообразъ человѣка Эта идея во всей ея цѣлости является въ Лицѣ Христа, но не такъ, чтобы этимъ уничтожалось различіе между идеальнымъ и реальнымъ, какъ въ пантеизмѣ. Въ этомъ смыслѣ св. Аѳанасій говоритъ, что Іисусъ Христосъ есть Богъ не по причастію въ Божествѣ, а наоборотъ —все Ему причастно. Ацбергеръ. цит. соч. стр. 205. [2]] Мёлеръ, II, 279 и д.

сѣмена тѣхъ великихъ христологическихъ споровъ, которые волновали церковь долго послѣ временъ св. Аѳанасія.

Дѣло искупленія людей Господомъ Іисусомъ Христомъ.

Теперь намъ остается еще разсмотрѣть вопросъ, сюда же относящійся,—какъ Божественное Слово совершило искупленіе рода человѣческаго, и какъ это искупленіе усвояется людьми.

Мы видѣли, какимъ, по ученію св. Аѳанасія, былъ созданъ первый человѣкъ, и въ чемъ состояло его назначеніе, которое онъ долженъ былъ выполнить свободнымъ развитіемъ своихъ силъ. Сотворенный невиннымъ и чистымъ—по образу Божію, онъ долженъ былъ устремлять свой умъ къ Богу и, услаждаясь мысленнымъ созерцаніемъ Его и обновляясь въ любви къ Нему, достигать совершенства. Но вслѣдствіе искушенія со стороны діавола, Адамъ впалъ въ грѣхъ и черезъ это лишился своего невиннаго состоянія, и тогда отъ созерцанія Бога, отъ мысленнаго стремленія къ Нему, какъ Единому и Сущему, онъ обратилъ свою мысль къ противоположному, чувственному, что было къ нему ближе. Слѣдствіемъ этого было то, что онъ впалъ въ чувственныя вожделѣнія и плотскія удовольствія, забылъ о своихъ силахъ, дарованныхъ ему Богомъ въ началѣ, впалъ въ заблужденіе и исказилъ даже понятіе о «добрѣ», признавая удовольствіе за самое существенное добро. Грѣхъ росъ и перешелъ по наслѣдству ко всему потомству Адама[1]). За грѣхомъ слѣдовало наказаніе. Богъ угрожалъ первымъ людямъ, что они умрутъ и будутъ подъ

[1]) Прот. языч. ч. I стр. 7—10· о воплощ. стр. 84—88 и дал.; прот. Апол. кн. I-я, стр. 366—367. Мёлеръ справедливо говоритъ, что Аѳанасій возможность грѣха выводитъ изъ свободы и положенія человѣка въ чувственномъ мірѣ (томъ I стр. 141). Но къ этому слѣдуетъ прибавить, что дѣйствительное обнаруженіе зла онъ ставитъ въ зависимость отъ соблазна діавола и безпечной невинности перваго человѣка [ч. I, стр. 141].

властію смерти, если преступятъ заповѣдь[1]). Поэтому, согрѣшивъ, они, а за ними и всѣ ихъ потомки, дѣйствительно, подпали смерти и тлѣнію[2]). Смерть болѣе и болѣе овладѣвала людьми, и тлѣніе оставалось въ нихъ; родъ человѣческій растлѣвался, словесный же и по образу созданный человѣкъ исчезалъ[3]). Эти слѣдствія необходимо должны были обнаружиться, потому что зло само по себѣ—есть нѣчто *не сущее*[4]), и за преступленіе заповѣди Богъ прямо угрожалъ наказаніемъ.

Такимъ образомъ, грѣхъ съ своими печальными послѣдствіями отразился на всемъ потомствѣ Адамовомъ. Весь родъ человѣческій сдѣлался жертвою тлѣнія и смерти. Но Богъ сколько правосуденъ и истиненъ, столько же и благъ. По Своему правосудію и справедливости Онъ, давши законъ, долженъ былъ подвергнуть нарушителя наказанію, именно—смерти, опредѣленной за нарушеніе заповѣди. Иначе не было бы въ Богѣ правды, если бы человѣкъ по преступленіи заповѣди продолжалъ жить. Но въ силу Божественной благости нельзя было допустить, чтобы человѣкъ, созданіе Божіе, причастное Его Слова, разъ приведенный изъ небытія въ бытіе, снова обратился въ ничто, погибъ отъ обольщенія діавола. Въ такомъ случаѣ было бы лучше вовсе не творить человѣка[5]).

Какъ же было разрѣшить это противорѣчіе,—что надобно было содѣлать Богу? Долженъ ли Онъ былъ просто призвать людей къ покаянію въ преступленіи? Это можно бы признать достойнымъ Бога въ той мысли, что какъ преступленіемъ люди впали въ тлѣніе, такъ покаяніемъ достигли

[1]) О вопл. 84. [2]) О вопл. стр. 85—86. [3]) Тамъ же, стр. 87—88. [4]] Аѳанасій держался платоновскаго взгляда на зло, какъ на нѣчто отрицательное: *зло*, по его опредѣленію, есть *не сущее*, оно не имѣетъ самостоятельности и сущности, *а добро*, какъ происшедшее отъ сущаго Бога и въ Немъ имѣющее для себя образцы, *есть сущее* [Пр яз. стр. 10, 12; о вопл стр 85) [5]] О вопл. 88.

бы опять нетлѣнія. Но покаяніемъ не соблюлась бы справедливость въ отношеніи къ Богу. Онъ не былъ бы вѣрнымъ Себѣ, если бы смерть перестала обладать людьми. Притомъ, покаяніе, прекращая грѣхъ, не выводитъ человѣка изъ его естественнаго состоянія. Если бы только было прегрѣшеніе, а не послѣдовало бы за нимъ тлѣнія, то прекрасно было бы покаяніе.

Подпавши естественному тлѣнію и утративъ благодать Божія образа, люди не могли сами собой возвратить себѣ то состояніе, какое они имѣли при своей невинности. Для нихъ необходима была помощь Высшаго Существа. Только Богъ-Слово, создавшій въ началѣ вселенную изъ ничего, могъ снова привести тлѣнное въ нетлѣніе. Поелику Онъ—Отчее Слово и превыше всѣхъ, то естественно Онъ только одинъ могъ все возсоздать, Онъ одинъ довлѣлъ къ тому, чтобы за всѣхъ пострадать и за всѣхъ ходатайствовать предъ Отцемъ. Посему-то, безплотное, нетлѣнное и невещественное Божіе Слово приходитъ въ нашу область и пріемлетъ на Себя тѣло—и тѣло нечуждое нашему[1]).

По этому ученію св. Аѳанасія, правда Божія требуетъ наказанія за грѣхъ, и это наказаніе можетъ быть устранено только самимъ Богомъ. Чтобы удовлетворить правдѣ Божіей и такимъ образомъ побѣдить смерть и тлѣніе, требуется вочеловѣченіе Слова, Спасителя міра.

Прежде всего св. Аѳанасій стремится доказать, что Богъ содѣлался человѣкомъ потому, что тлѣніе и грѣхъ могутъ быть побѣждены и уничтожены только въ человѣческой природѣ, въ которую они вкоренились. «Слову нужно было принять на Себя смертное тѣло, чтобы Имъ могла быть уничтожена смерть, и люди опять обновились по своему первообразу[2])». «Древле для созданія вселенной достаточно было одного мановенія и изволенія. Когда же человѣкъ созданъ, и нужда потребовала уврачевать не то, чего не было, но

[1]) О вопл. стр. 89—90 [2]] Тамъ-же, 91 стр.

что уже сотворено; тогда Врачу и Спасителю слѣдовало прійти къ сотворенному уже, чтобы уврачевать существующее. Въ спасеніи имѣло нужду не что-либо не существующее, для чего достаточно было бы одного повелѣнія; напротивъ того, растлѣнъ былъ и погибалъ сотворенный уже человѣкъ. Посему-то Слово справедливо и прекрасно употребило въ дѣйствіе человѣческою орудіе—тѣло, и открыло Себя во всемъ. Необходимо также знать и то, что происшедшее растлѣніе было не внѣ тѣла, но въ немъ самомъ началось, и нужно было—вмѣсто тлѣнія привить къ нему жизнь, чтобы, какъ смерть произошла въ тѣлѣ, такъ въ немъ же произошла и жизнь. Если бы смерть была внѣ тѣла, то и жизни его надлежало бы произойти извнѣ. Если же смерть привилась къ тѣлу и, какъ въ немъ пребывающая, возобладала имъ, то нужно было и жизни привиться къ тѣлу, чтобы, облекшись въ жизнь, свергло оно съ себя тлѣніе. Иначе, если бы Слово было внѣ тѣла, а не въ самомъ тѣлѣ, то тлѣніе, разъ вошедшее въ тѣло, продолжало бы оставаться въ немъ[1])».

Это умозрительное христіанское понятіе вочеловѣченія Слова у св. Аѳанасія встрѣчается на каждомъ шагу. Такъ напр., онъ говоритъ: «Если бы Богъ не сдѣлался человѣкомъ и если бы мы имѣли Его не въ себѣ, а совнѣ, то грѣхъ продолжалъ бы царствовать во плоти, пребывая въ ней, и не могъ бы быть изгнанъ изъ нея»[2]). Или: «Если бы дѣла, свойственныя Божеству Слова, совершились не посредствомъ тѣла, и если бы свойственное плоти не приписывалось Слову, то грѣхъ и тлѣніе оставались бы въ человѣчествѣ; хотя бы онъ даже и избавился не надолго, но совершенно никогда не освободился бы отъ нихъ»[3]). Изъ этихъ мѣстъ ясно, что вочеловѣченіе имѣетъ своею цѣлью возстановленіе человѣка, впавшаго въ Адамѣ въ грѣхъ. Аѳанасій идетъ однако дальше и учитъ объ усовершенствованіи творенія черезъ вочеловѣченіе Слова.

[1]) О вопл. стр. 143—144. [2]) Прот. ар. II, стр. 339. [3]) Пр. ар. III, стр. 427.

О Словѣ говорится[1]), что Оно Само на Себя приняло то, что приняло по человѣчеству, чтобы благодать пребывала твердою, и постоянно соблюдалась у людей, такъ какъ пріемлетъ это Господь и такъ какъ на Немъ почиваетъ даяніе. «Если бы Богъ по всемогуществу изрекъ только слово и черезъ это разрѣшилъ клятву, то въ семъ было бы видно могущество Повелѣвшаго, и человѣкъ содѣлался бы такимъ же, какимъ былъ Адамъ до преступленія, пріявъ благодать совнѣ, безъ приспособленія ея къ тѣлу (ибо таковымъ и тогда человѣкъ былъ введенъ въ рай), но при семъ онъ, можетъ быть, сдѣлался бы еще худшимъ, потому что научился преступать законъ. А въ такомъ состояніи, если бы онъ подвергся обольщенію змія, Богу снова нужно было бы изрекать повелѣніе и разрѣшать клятву. И посему потребность въ этомъ продолжалась бы въ безконечность, люди же все еще были бы виновны, раболѣпствуя грѣху[2]). Слово для того воспріяло тѣло, чтобы предать его за всѣхъ и чтобы всѣ освободились черезъ Него отъ грѣха и проклятія и всегда пребывали въ истинѣ, воставши отъ мертвыхъ и облекшись въ безсмертіе и нетлѣніе. Въ этомъ смыслѣ св. Аѳанасій говоритъ: образъ раба, принятый Словомъ чрезъ естественное рожденіе, обладалъ большимъ преимуществомъ, чѣмъ первоначальное твореніе, и Слово содѣлало насъ согражданами неба и сожителями Божіими[3]).

Изъ этихъ мѣстъ видно, что св. Аѳанасій приписывалъ вочеловѣченію Слова значеніе не только мірообновляющее, но и міросовершенствующее. Онъ даже прямо говоритъ, что Господь не только возвратилъ блага, которыхъ человѣкъ лишился при своемъ грѣхопаденіи, но пріобрѣлъ для человѣческаго рода даже болѣе того, чего лишился первый Адамъ и чего вообще онъ могъ достигнуть.

[1]) Прот. ар. III, стр. 436; прот. ар I, стр 224—225. [2]) Прот. ар. II, стр. 358—359. [3]) Тамъ-же, стр. 357, 359—360.

Такъ какъ измѣняемость есть существенная черта всякой жизни, вызванной изъ ничего, то хотя бы Адамъ и не палъ никогда, то все таки онъ и его потомство оставались бы не обезпеченными отъ грѣхопаденія, и возможность этого паденія, если не въ первомъ человѣкѣ, то въ его потомствѣ, безъ сомнѣнія, перешла бы въ дѣйствительность. Человѣческій родъ послѣ перваго творенія не былъ *метафизически* обезпеченъ отъ нападеній царства зла, т. е. сатаны и его служителей: воля человѣка, или нравственная сторона его, на всѣхъ стадіяхъ своего развитія, остается измѣнчивою. Христосъ же—этотъ второй Адамъ, такъ какъ въ Его Лицѣ неизмѣняемое Слово содѣлалось человѣкомъ, совершенно неизмѣняемъ (рессаге поп potuit), и въ этой неизмѣняемости является первообразомъ искупленнаго Имъ человѣчества. Какъ Онъ Самъ устоялъ противъ козней змія или діавола, такъ и человѣческому роду Онъ далъ духовную силу неизмѣнно обладать дарами искупленія, не смотря на козни діавола; и насколько новый человѣческій родъ стоитъ метафизически выше древняго, настолько и дѣло искупленія стоитъ выше дѣла творенія. «Такъ какъ естество существъ сотворенныхъ, говоритъ св. Аѳанасій[1]), измѣняемо, и дѣятельность ихъ непостоянна, и нерѣдко случается, что человѣкъ — нынѣ добрый—впослѣдствіи измѣняется и становится инымъ, такъ что праведникъ чрезъ нѣсколько времени можетъ оказаться неправеднымъ, то была потребность въ Неизмѣняемомъ, чтобы непреложность правды Слова люди имѣли для себя образомъ и примѣромъ въ добродѣтели (ἐικὼν καὶ τύπος). Такъ какъ первый Адамъ измѣнился, и чрезъ грѣхъ вошла въ міръ смерть, то прилично поэтому было, чтобы второй Адамъ пребывалъ неизмѣннымъ, дабы въ случаѣ новаго нападенія змія, его обольщеніе не имѣло бы силы, и чтобы по неизмѣняемости и непреложности Господа, змій для всѣхъ содѣлался немощнымъ въ

[1]) Пр. ар. I, стр. 233-235.

своихъ нападеніяхъ. Ибо, какъ съ преступленіемъ Адама грѣхъ простерся на всѣхъ людей, такъ вслѣдствіе вочеловѣченія Господа и вслѣдствіе Его побѣды надъ зміемъ, таковая же крѣпость будетъ переходить на всѣхъ людей; поэтому каждый изъ насъ можетъ говорить: *не не разумѣваемъ умышленій его*[1]). Посему Господь, всегда неизмѣняемый по Своей природѣ, какъ Слово, помазуется Св. Духомъ, какъ человѣкъ, и посылается для того, чтобы, пребывая вѣчно Однимъ и Тѣмъ же, пріять измѣняемую плоть, истребить въ ней грѣхъ и сдѣлать ее свободною, чтобы въ Немъ исполнилась правда законная, и мы могли бы сказать: «мы уже не *во плоти, но въ духѣ, понеже Духъ Божій живетъ въ насъ*»[2]).

Такимъ образомъ, достиженіе человѣкомъ цѣли у св. Аѳанасія остается сомнительнымъ, если Христосъ не представляетъ въ себѣ неизмѣняемости. Это воззрѣніе стоитъ у него въ связи съ представленнымъ выше ученіемъ о первобытномъ состояніи и основывается на его понятіи о *свободѣ воли*. Правда, свобода человѣческая или нравственное самоопредѣленіе въ первый моментъ является, какъ свобода выбора или самоопредѣленія къ добру или злу, къ исполненію или нарушенію Божественнаго закона. Но осуществленіе выбора, рѣшеніе воли въ пользу того или другого пути сейчасъ же отнимаетъ у человѣка такую свободу: исполненіе или преступленіе закона, добро или зло становятся принципомъ дѣятельности. Если бы человѣкъ въ началѣ исполнилъ законъ, если бы онъ развивался нормально, что̀ для него было возможно, то формальная свобода перешла бы въ реальную, свобода выбора превратилась бы въ необходимую свободу, т. е. въ такое самоопредѣленіе, при которомъ Божественный законъ сдѣлался бы въ немъ принципомъ жизни; человѣкъ достигъ бы дѣйствительно идеальнаго совершенства, и потомъ грѣхъ,

[1]) 2 Кор. II, 11. [2]) Римл. VIII, 9.

а съ нимъ и измѣняемость человѣческой природы стали бы невозможны; человѣкъ оставался бы свободнымъ, но не измѣнилъ бы направленія своей жизни. Первоначальное преступленіе заповѣди Божіей имѣло рѣшительныя послѣдствія, и грѣхъ проникъ въ человѣческое существо. Теперь св. Аѳанасій и имѣетъ въ виду понятіе формальной свободы. Смотря на свободу, какъ на необходимый аттрибутъ человѣческаго существа, онъ и на измѣняемость смотритъ, какъ на необходимую черту человѣческой природы, какъ сотворенной. А такъ какъ онъ чувствуетъ, что при такомъ условіи дѣло искупленія не могло бы принести своихъ плодовъ, то, разсуждая послѣдовательно, онъ и присвояетъ вочеловѣченію Слова цѣль міросовершенствованія, и приходитъ къ мысли, что Слово вторымъ Своимъ дѣломъ заканчивало первое, т. е. искупленіемъ заканчивало твореніе.

Если мы разсмотримъ дѣло воплощенія Слова ближе, то увидимъ, что Слово черезъ Свое вочеловѣченіе обновило и привело къ совершенству всѣ стороны Своего отобража въ человѣкѣ, поврежденныя въ немъ грѣхопаденіемъ. Отсюда св. Аѳанасій часто говоритъ о возобновленіи міра[1]), о новомъ твореніи[2]), о томъ, что Слово принесло безсмертіе и нетлѣніе[3]) и пріобрѣло наше воскресеніе[4]). Далѣе—Слово должно было обновить и возсоздать созданнаго по Образу человѣка[5]), Слово должно *вознести*[6]), освятить[7]) и возстановить насъ[8]). Оно должно было освободить всѣхъ отъ заблужденія и идолослуженія[9]) и принести намъ снова познаніе Бога[10]). Оно должно было исторгнуть грѣхъ съ корнемъ[11]) и такимъ образомъ, разрушивъ дѣла діавола, со-

[1]) Прот. ар. II, 335. [2]) Тамъ-же, 354. [3]) О воплощ. ч. I, 125; прот. ар. II, 359; III, 461—462. [4]) О вопл. 93—94; прот. ар. I, 221—222 и дал. [5]) О вопл. 98—99. [6]) Пр. ар. I, 219. [7]) Прот. ар. II, 271. [8]) Тамъ-же, стр. 333. [9]] Тамъ-же, 276—277. [10]] О воплощ. 99—100. [11]) Пр. ар. II, 339.

вершенно освободить насъ отъ его власти[1]). Слово пришло, чтобы снова вселить въ насъ надежду на Бога[2]), чтобы примирить насъ, усыновить Отцу[3]), обожить [4]) и соединить съ Св. Духомъ[5]). Цѣль пришествія Іисуса Христа на землю заключалась также и въ томъ, чтобы тѣснѣе соединить людей между собою[6]). Всѣ эти пункты св. Аѳанасій представляетъ не въ отдѣльности другъ отъ друга, а въ тѣсной связи между собою, такъ что въ каждомъ изъ этихъ пунктовъ содержатся и остальные.

Такимъ образомъ, дѣло Іисуса Христа состоитъ не въ одномъ примиреніи правосудія Бога съ Его любовію; оно обусловлено не однимъ грѣхопаденіемъ людей, но является вторичнымъ дѣломъ творенія со стороны Слова, чтобы обезпечить достиженіе той идеальной цѣли міра, которая заключается въ совершенствѣ человѣка, и достиженіе которой не было обезпечено въ первомъ твореніи. Поэтому Аѳанасій признавалъ уже a priori необходимость вочеловѣченія Бога сообразно съ вѣчною идеею міра, такъ какъ, по его мнѣнію, лишь въ вочеловѣченіи заканчивается совершенство человѣка и во Христѣ мы пріобрѣтаемъ даже больше того, что потеряли въ Адамѣ[7]).

Дѣло, совершенное Іисусомъ Христомъ, есть завершеніе того, что оставалось не законченнымъ въ домостроительствѣ спасенія въ Ветхомъ Завѣтѣ, достиженіе того, къ че-

[1]) Пр. ар. II, 337—338 [2]) Тамъ-же, 360—361. [3]) Пр ар. I, 213, 215—216 [4]) Пр. ар. II, 345. [5]) Пр. ар. I, 231. [6]) Пр. ар. III, 416 [7]) Взглядъ св. Аѳанасія на это дѣло существенно отличается отъ взглядовъ новѣйшихъ богослововъ—тѣмъ, что послѣдніе видятъ въ Богочеловѣкѣ необходимую Главу, объединяющую собою въ одинъ организмъ все человѣчество, тогда какъ у св. Аѳанасія вочеловѣченіе Спасителя дѣлаетъ грѣхъ необходимымъ a priori и именно потому, что первый человѣкъ не былъ обезпеченъ отъ паденія. Конечно, грѣхъ, по св. Аѳанасію, не вытекаетъ съ необходимостью изъ существа человѣка, какимъ онъ вышелъ изъ рукъ Творца,—но свободная воля, неправильно направленная, легко создавала возможность грѣха.

му тщетно стремилось въ Израилѣ *пророчество, первосвященство и царство*. Законъ, говоритъ св. Аѳанасій[1]), изглаголанъ Ангелами, но никого не возвелъ къ совершенству, имѣя нужду въ пришествіи Слова. Пришествіе же Слова довершило дѣло Отца. И какъ тогда отъ Адама до Моисея царствовала смерть, такъ явленіе Слова привело смерть въ бездѣйствіе. Не умираемъ уже мы всѣ въ Адамѣ, но всѣ оживотворяемся во Христѣ. Тогда лишь *отъ Дана до Вирсавіи* возвѣщался законъ, и въ одной *іудеи вѣдомъ* былъ *Богъ* (Пс. LXXV,1); *нынѣ же во всю землю изыде вѣщаніе ихъ* (Пс. XVIII,5), и вся земля полна вѣдѣнія о Богѣ; ученики Христовы научили всѣ народы, и нынѣ исполнилось написанное: *и будутъ вси научены Богомъ* (Ис. LIV,13). Показанное тогда служило образомъ, а теперь явилась истина.

Указывая на исполненіе пророчества Даніила, св. Аѳанасій говоритъ[2]): «Если, какъ видимъ,—у Іудеевъ нѣтъ уже ни царя, ни пророка, ни Іерусалима, ни жертвы, ни видѣнія (Дан. IX, 24, 25), то очевидно, что Христосъ пришелъ и озарилъ всѣхъ вообще свѣтомъ Своего божественнаго ученія,—безъ сомнѣнія, онъ видѣлъ въ дѣлѣ Христа исполненіе ветхозавѣтныхъ служеній—пророческаго, первосвященническаго и царскаго. Впрочемъ, взглядъ св. Аѳанасія на это троякое служеніе былъ еще несовершеннымъ: эти служенія не были еще отличены другъ отъ друга точною догматическою терминологіею, а также и существенныя ихъ отправленія не были строго разграничены. Но что св. Аѳанасій представлялъ себѣ эти служенія, и даже въ ихъ различіи, это ясно изъ того, что онъ, указывая на *седьмины* Даніиловы, обличаетъ невѣріе Іудеевъ и опровергаетъ ихъ тѣмъ, что послѣ Христа нѣтъ у нихъ ни царя, ни пророка, ни Іерусалима, ни жертвъ, ни видѣнія[3]).

Если мы посмотримъ съ точки зрѣнія строгаго раздѣ-

[1]) Пр. ар. I, 246. [2]) О воплощ. 137—138. [3]) Тамъ же, стр. 135—138.

ленія тройственнаго служенія Христа, то дѣло Искупителя представляется у св. Аѳанасія въ слѣдующемъ видѣ. Искупитель прежде всего далъ намъ Богопознаніе. «Люди не были сами по себѣ способны къ этому, они не могли собственными силами противостать бѣсовскому обольщенію и мечтанію. Недостаточно было для того твари, —тварь и была, но тѣмъ не менѣе люди погрязали въ томъ же заблужденіи о Богѣ. Посему-то Слово, желая оказать людямъ вѣрную помощь, приходитъ какъ человѣкъ, *пріемля на* Себя тѣло, подобное тѣламъ человѣческимъ, и помогаетъ людямъ тѣлесными Своими дѣлами, чтобы тѣ, которые не могли познать Его изъ Его промышленія о вселенной и управленія оною, хотя изъ тѣлесныхъ Его дѣлъ *познали* Божіе во плоти Слово, а черезъ Него и Отца[1]). Поелику люди, *уклонившись отъ умозрѣній* о Богѣ, взыскали Бога въ вещахъ чувственныхъ, *воображая себѣ богами* смертныхъ людей и демоновъ, то Божіе Слово пріемлетъ на Себя тѣло, какъ человѣкъ, живетъ среди людей и обращаетъ на Себя чувства всѣхъ людей, чтобы предполагающіе Бога въ тѣлесномъ—изъ того, что Господь производитъ тѣлесными Своими дѣлами, уразумѣли истину, и чрезъ Него дошли до мысли объ Отцѣ. Поелику мысль человѣческая однажды ниспала въ чувственное, то Слово благоволило содѣлать Себя видимымъ посредствомъ тѣла, чтобы, ставъ человѣкомъ, обратить на Себя вниманіе людей, привлечь къ Себѣ чувства ихъ и Своими дѣлами убѣдить ихъ, наконецъ, что Оно не только человѣкъ, но и Богъ, Слово и Премудрость истиннаго Бога. А потому Слово не тотчасъ по Своемъ пришествіи совершаетъ жертву за всѣхъ, предавая тѣло на смерть воскрешая оное и дѣлая Себя невидимымъ тѣлесно; напротивъ того, Оно и самымъ тѣломъ привлекаетъ на Себя взоры людей, пребывая въ тѣлѣ и творя такія дѣла, *являя такія знаменія*, которыя показывали въ Немъ уже не человѣка, но Бога-Слово[2]).

[1]) О вопл. 100 стр. [2]) Тамъ же, 99—102.

Пророческое служеніе Господь совершилъ чрезъ Свое непосредственное явленіе, и чрезъ дѣла и чудеса, совершенныя Имъ. Слово, по св. Аѳанасію[1]), сопребывая въ тѣлѣ и все благоустрояя,—тѣмъ, что Оно совершало въ тѣлѣ, показывало въ Себѣ не человѣка, но Сына Божія. Оно, будучи невидимымъ, подъ покровомъ тѣла, давало знать, что совершающіяся дѣла Его—не дѣла человѣка, а дѣла Слова Божія. Не человѣческое, но Божіе дѣло—повелѣвать бѣсамъ и изгонять ихъ. И видя, какъ Христосъ исцѣлялъ болѣзни, въ какія былъ ввергнутъ человѣческій родъ, кто почтетъ Его человѣкомъ, а не Богомъ? Онъ очищалъ прокаженныхъ, хромымъ давалъ силу ходить, глухимъ отверзалъ слухъ, слѣпыхъ дѣлалъ зрячими, вообще—отгонялъ отъ людей всякія болѣзни и всякія немощи. А изъ сего всякій могъ усматривать Божество Его. Онъ измѣнилъ и претворилъ воду въ вино, ходилъ по морю, какъ по сушѣ, насытилъ множество народа немногими хлѣбами, и изъ недостатка произвелъ избытокъ, такъ что пятью хлѣбами насытились пять тысячъ человѣкъ. Всѣмъ этимъ не иное что давалъ Онъ разумѣть, а то самое, что Онъ Господь промышленія о вселенной. Все же это благоугодно было сотворить Спасителю, чтобы люди, не познавшіе Его изъ Его творенія и промышленія, по крайней мѣрѣ возбужденные Его тѣлесными дѣлами, возвели къ Нему взоръ, а чрезъ Него пріобрѣли себѣ познаніе объ Отцѣ. Онъ содѣлалъ, что и самая тварь не умолчала о Немъ, но что всего чудеснѣе,—во время смерти, лучше же сказать, во время торжества Его надъ смертію, т. е. на крестѣ, вся тварь исповѣдала, что страждущій въ тѣлѣ не просто есть человѣкъ, но Сынъ Божій и Спаситель всѣхъ. Ибо, когда солнце отвратило зракъ свой, земля потряслась, горы распались, и всѣ пришли въ ужасъ,—тогда это показывало, что Распятый на крестѣ Христосъ есть Богъ, а вся тварь—раба Его, стра-

[1]) О воплощ. 104—107.

хомъ своимъ свидѣтельствующая о присутствіи Владыки. Такъ Богъ-Слово явилъ Себя людямъ въ дѣлахъ». Отсюда св. Аѳанасій признаетъ чудеса Іисуса Христа, какъ непосредственное представленіе или откровеніе Его Божества[1]).

Царское служеніе Іисуса Христа св. Аѳанасій также основываетъ на достоинствѣ Его Божественнаго Лица, какъ Оно обнаруживается въ господствѣ надъ природою (Regnum naturae) и міромъ духовнымъ. «Ибо Спаситель Своимъ воплощеніемъ явилъ сугубое человѣколюбіе: и тѣмъ, что уничтожилъ въ насъ смерть и обновилъ насъ, и—тѣмъ, что, будучи непознанъ и невидимъ, явилъ Себя въ дѣлахъ и показалъ, что Онъ—Отчее Слово, Вождь и Царь Вселенной»[2]). Это глубокое пониманіе жизни и дѣятельности Христа проходитъ черезъ всѣ сочиненія св. Аѳанасія и простирается даже на нравственную область, гдѣ Іисусъ Христосъ является, какъ нравственный примѣръ и образецъ, идеалъ добродѣтели, и при томъ не столько Своимъ словомъ, сколько идеей Своей личности и Своего всецѣлаго явленія[3]).

Но дѣло Искупителя пророческимъ и царскимъ служеніемъ еще не доведено до конца, а потому св. Аѳанасій говоритъ и о первосвященническомъ Его служеніи. «Такъ какъ всѣ мы были повинны тлѣнію смерти, то Слово, принявъ подобное нашему тѣло и предавъ оное за всѣхъ людей смерти, приноситъ его Отцу. Это совершаетъ Оно по человѣколюбію, чтобы съ одной стороны, поелику всѣ люди умирали, положить конецъ закону объ истлѣніи тѣмъ, что власть его исполнилась на Господнемъ тѣлѣ и не имѣетъ уже болѣе силы, а съ другой стороны людей, обратившихся въ тлѣніе, снова возвратить въ нетлѣніе, и оживотворить ихъ отъ смерти. Слово знало, что тлѣніе не иначе могло быть уничтожено въ людяхъ, какъ только непремѣнною смертью, умереть же Слову, какъ безсмертному и Отчему Сыну, было невозможно. Для сего то самаго пріи-

[1]) Мелеръ I, 164. [2]) Прот. ар. I, 233—234. [3]) О вопл. 102.

емлетъ Оно на Себя тѣло, которое могло бы умереть, чтобы оно, какъ причастное надъ всѣми Сущаго Слова, довлѣло къ смерти за всѣхъ (ἀντὶ πάντων), чтобы ради обитающаго въ немъ Слова пребыло нетлѣннымъ, и чтобы, наконецъ, во всѣхъ прекращено было тлѣніе благодатію воскресенія. Поэтому Оно, воспринятое Имъ на Себя тѣло принося на смерть, какъ непорочную жертву на закланіе, симъ приношеніемъ искупительной жертвы уничтожило немедленно смерть во всѣхъ тѣлахъ, подобныхъ Его тѣлу. Ибо Слово Божіе, будучи превыше всѣхъ, и Свой храмъ, Свое тѣлесное орудіе принося въ искупительную за всѣхъ цѣну, смертію Своею совершенно выполнило должное, и такимъ образомъ, посредствомъ подобнаго тѣла со всѣми сопребывая, нетлѣнный Божій Сынъ всѣхъ, какъ и слѣдовало, облекъ въ нетлѣніе обѣтованіемъ воскресенія»[1].

По этому воззрѣнію, жертвенная смерть Іисуса Христа имѣла *всеобщій искупительный* характеръ. Онъ могъ потому совершить искупленіе, что принялъ на Себя смерть, какъ Лице Слова, слѣдовательно, какъ самъ Богъ. Такъ какъ Слово Своей человѣческой природой соединилось *съ нами*, то поэтому Оно могло совершить наше искупленіе и освобожденіе отъ грѣха, когда Его смерть заступила мѣсто нашей смерти. Въ тѣлѣ Господнемъ совершилась смерть всѣхъ. Основаніе для всеобщей дѣйственности жертвенной смерти Христа заключается въ достоинствѣ Пострадавшаго, Который былъ Самъ Богъ; основаніе для искупительнаго значенія этой дѣйственности для насъ заключается въ единствѣ человѣческой *природы*, которая обща съ природою Слова. Жертва Искупителя, съ одной стороны, принесена Богу Отцу для того, чтобы съ Нимъ примирить всѣхъ, повинныхъ предъ судомъ Его закона, такъ какъ Богъ обязалъ насъ послушаніемъ Его волѣ, открытой въ законѣ. Посему эта жертва, съ другой стороны, имѣетъ значеніе и для закона;

[1] О вопл. 91—92.

она освобождаетъ насъ отъ его осужденія. Пострадавъ за всѣхъ плотію, Господь снялъ съ насъ осужденіе закона и всѣмъ намъ даровалъ спасеніе[1]). Со стороны людей смерть была долгомъ, который они должны были платить, а потому жертва Господа есть жертва отпущенія[2]). Въ этомъ отношеніи смерть Господа была выкупомъ, который Онъ отдалъ за насъ[3]). Господь принесъ эту жертву, какъ первосвященникъ по чину Ааронову, принесъ Себя самого—для того, чтобы Своею кровію всѣхъ насъ очистить отъ грѣховъ[4]). Онъ принесъ Себя въ жертву Отцу, какъ истинный пасхальный агнецъ. Эту жертву искупленія могло принести только одно Слово Божіе, потому что ее нужно было принести за всѣхъ людей, и Оно, дѣйствительно, принесло ее за всѣхъ, такъ какъ тѣло, воспринятое Имъ и вознесенное, какъ Его собственное тѣло, было «тѣло Господа» (σῶμα κυριακόν)[5]).

Значеніе искупительной смерти Христа, какъ жертвы, удовлетворяющей Бога за грѣхи человѣческаго рода, св. Аѳанасій основываетъ, такимъ образомъ, на универсальномъ отношеніи Слова Божія къ человѣческому роду. Точнѣе, это универсальное отношеніе заключается въ твореніи и управленіи міромъ и родомъ человѣческимъ черезъ Слово. Сообразно съ этимъ всеобщее значеніе искупительной смерти Спасителя и вообще дѣла искупленія. у св. Аѳанасія основывается съ одной стороны на томъ, что Слово есть Творецъ, Которому, какъ таковому, и подобало обновить Свое твореніе, а съ другой стороны—на Его царскомъ отношеніи къ міру и промышленію о мірѣ. «Поелику Слово, будучи Творцомъ, Само содѣлалось Зиждителемъ тварей, то при скончаніи вѣковъ облеклось Оно въ тварную природу, чтобы можно было Ему, какъ Творцу, возобновить и возсоздать это»[6]).

[1]) Пр. ар. I, 248. [2]) Пр. ар. II, 357, 359. [3])Прот. Апол. II, 400, гл. 12: ὁ δοὺς ἑαυτὸν αντίλυτρον ὑπὲρ ἡμῶν. [4]) Прот. ар. II, 266. [5]) О вопл. 91. [6]) Посл. къ Аделф. 351; срав. пр ар. II, 335, 372—373.

Хотя св. Аѳанасій не только не приписываетъ страданія Божественной природѣ Христа, или Слову, но даже прямо отрицаетъ это, все таки онъ представляетъ человѣческую природу въ такой тѣсной связи съ Словомъ, что ея страданія не могли не имѣть такого же универсальнаго значенія, какое принадлежитъ Слову. Такимъ образомъ, мы видимъ здѣсь у св. Аѳанасія метафизическое основаніе всеобщаго значенія дѣла искупленія и въ частности искупительной смерти Іисуса Христа. Нравственное же основаніе всеобщаго значенія умилостивительной жертвы св. Аѳанасій видитъ въ томъ, что человѣческая природа, принесенная въ жертву Словомъ, была совершенно безгрѣшною, слѣдовательно, смерть не имѣла на нее никакого права[1]).

Въ твореніяхъ св. Аѳанасія мы находимъ очень много мѣстъ, выражающихъ его воззрѣніе на жертвенную смерть Христа, какъ имѣющую искупительное и примиряющее значеніе. Напримѣръ, онъ говоритъ[2]): «Господь воспринялъ тѣло отъ Дѣвы Маріи, чтобы принести его за всѣхъ въ жертву Отцу». «Слово, пострадавъ за всѣхъ плотію, всѣмъ даровало спасеніе». «Сынъ Божій пришелъ, *не да судитъ мірови*, но да искупитъ всѣхъ, *и да спасется Имъ міръ* (Іоан. Ш,17)[3])». Такъ какъ нужно было заплатить долгъ, лежащій на всѣхъ, ибо всѣ повинны были смерти, то Слово, доказавъ сперва Свое Божество дѣлами, приноситъ потомъ и жертву за всѣхъ, вмѣсто всѣхъ предавая на смерть храмъ Свой, чтобы всѣхъ освободить отъ отвѣтственности за древнее преступленіе, а о Себѣ доказать, что Оно выше смерти, явивъ въ нетлѣнномъ Своемъ тѣлѣ начатокъ общаго воскресенія. Смерть была необходима и нужно было умереть за всѣхъ въ исполненіе

[1]) О вопл. 21—25; гл 9: ὡς ἱερεῖον καὶ θῦμα παντὸς ἐλεύθερον σπίλον, ὁ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔλαβε, σῶμα προσάγον εἰς θάνατον ἀπὸ πάντων ἐφάνιζε τὸν θάνατον. [2]) Объ опредѣл. ч. I, стр. 331. [3]) Прот. ар. сл. I стр 248.

долга, лежащаго на всѣхъ. Потому-то Слово, пріявши на Себя тѣло, принесло его за всѣхъ, какъ Свое собственное, и пострадавъ за всѣхъ, содѣлало черезъ это безсильнымъ діавола, имущаго державу смерти[1]).

Въ одномъ изъ раннихъ своихъ сочиненій[2]) св. Аѳанасій подвергаетъ подробному изслѣдованію вопросъ, почему Господь умеръ именно на крестѣ. По его мнѣнію, это должно было случиться по различнымъ причинамъ. Стремясь оправдать родъ смерти Христа, онъ имѣетъ въ виду представленіе язычниковъ. «Господь не избѣгалъ злоумышляющихъ Іудеевъ, но ожидалъ смерти, чтобы истребить ее, и наносимой смерти спѣшилъ положить конецъ для спасенія всѣхъ. Онъ долженъ былъ умереть открыто, явно, а не гдѣ-нибудь втайнѣ, наединѣ,—чтобы имѣть свидѣтелей Своей смерти. Онъ не долженъ былъ Самъ избирать Себѣ смерть славную, чтобы не подать подозрѣнія, что Онъ имѣетъ силу не надъ всякою смертію, а только надъ той, которую придумалъ для Себя. Онъ не претерпѣлъ смерти черезъ усѣкновеніе главы, или претреніе, какъ пр. Исаія, пилой, но умеръ на крестѣ, чтобы и въ смерти сохранить тѣло не раздробленнымъ и всецѣлымъ, дабы и предлога не было намѣревающимся раздѣлять Церковь. Для чего Господь претерпѣлъ не иное что, а крестъ? Для насъ Господь претерпѣлъ сіе. Онъ пришелъ понести клятву, на насъ бывшую; какъ бы иначе принялъ онъ эту клятву, если бы не принялъ смерть, бывшую подъ клятвой. О крестѣ же такъ написано: *проклятъ всякъ, висяй на древѣ*[3]). Потомъ, если Господня смерть есть искупленіе всѣхъ, и Господнею смертію *разоряется средостѣніе ограды*[4]) и совершается призваніе язычниковъ, то какъ бы призвалъ Онъ насъ, не бывъ распятъ? На одномъ крестѣ умираютъ съ распростертыми руками. Посему Господу прилично было и крестъ претерпѣть и руки распростерть, чтобы

[1]) О вопл. ч. I 107—108. [2]) О вопл. 21—25. [3]) Втор XXI, 23. [4]) Ефес. II, 14.

одной рукой привлечь къ Себѣ ветхій народъ, а другой—званныхъ изъ язычниковъ, тою же и другою соединить въ Себѣ и тѣхъ и другихъ. Сіе Онъ Самъ изрекъ, давая разумѣть, какою смертью искупитъ всѣхъ; ибо говоритъ: *когда вознесенъ буду, вся привлеку къ себѣ*[1]). Господь претерпѣлъ крестъ, наконецъ, и потому, чтобы показать что Его смерть есть побѣда надъ царствомъ діавола и надъ демонами, господствующими въ воздухѣ. Итакъ, смерть на крестѣ была прилична Христу и сообразна съ дѣломъ Его»[2]).

Смерть Іисуса Христа имѣетъ цѣлію доказать *Его и наше воскресеніе*. «У Господа,—говоритъ св. Аѳанасій, было особое попеченіе о воскресеніи тѣла, которое Онъ имѣлъ совершить, ибо знаменемъ побѣды надъ смертію служитъ то, чтобы всѣмъ показать оное, всѣхъ убѣдить, что Имъ совершено уничтоженіе тлѣнія, и даровано тѣламъ уже нетлѣніе»[3]). Съ этой точки зрѣнія смерть есть нѣчто необходимое въ исторіи Господа Іисуса Христа, потому что она была единственнымъ условіемъ Его воскресенія[4]).

Послѣ того какъ въ крестной смерти завершились страданія Христовы, загладившія нашу вину и примирившія насъ съ Богомъ, обнаружилась и искупительная *дѣятельность* Слова. Дѣятельность эта была двоякаго рода, такъ какъ смерть господствовала различнымъ образомъ надъ обѣими сторонами человѣческаго существа, надъ душею и тѣломъ. Душу Господь Іисусъ Христосъ освободилъ изъ ада, а тѣло—изъ гроба и отъ тлѣнія, причемъ Слово съ Своею человѣческою душею сходило во адъ, а съ тѣломъ оставалось во гробѣ, не разлучаясь ни съ тою, ни съ другою частью Своей человѣческой природы[5]). Св. Аѳанасій придаетъ большую важность этому взгляду, который ясно и опредѣленно выраженъ въ слѣдующихъ словахъ[6]): «Гдѣ подвергалось тлѣнію человѣческое тѣло,

[1]) Іоан. XII, 32. [2]) О вопл. ч. I, стр. 111—116. [3])О вопл. стр. 111. [4]) Мёлеръ I, 168. [5]) Μὴ χωρισθεὶς αὐτοῦ. Посл. къ Эпикт. ч. III, 335. [6]) Прот. Аполл. ч. III, кн. I, стр. 381; кн. II, 404.

тамъ Іисусъ попускаетъ положить и собственное Свое тѣло; гдѣ душа человѣческая удерживаема была смертію, тамъ Христосъ показываетъ, что и Его душа есть человѣческая, чтобы Ему, и какъ человѣку не быть держиму смертію, и какъ Богу разрушить державу смерти,—чтобы тамъ, гдѣ посѣяно было тлѣніе, произрасло нетлѣніе, гдѣ царствовала смерть, тамъ Ему — Безсмертному, представъ въ образѣ души человѣческой, явить безсмертіе и такимъ образомъ сдѣлать насъ причастниками Своего нетлѣнія и безсмертія въ надеждѣ воскресенія изъ мертвыхъ, да, по написанному, *тлѣнное сіе облечется въ нетлѣніе, и мертвенное сіе облечется въ безсмертіе*[1]). Онъ предалъ тѣло за тѣло, и душу за душу, т. е. все человѣческое существо за всего человѣка. «Душею Бога разрушена держава смерти, совершено и благовѣствовано душамъ воскресеніе изъ ада, а тѣломъ Христовымъ въ бездѣйствіе приведено тлѣніе, и изъ гроба возсіяло нетлѣніе[2]).

Пребываніе въ аду, по мнѣнію св. Аѳанасія, можетъ падать только на время между смертію и воскресеніемъ Господа. Въ посланіи къ Эпиктету[3]) онъ и прямо говоритъ, что Господь сходилъ во адъ въ то время, когда тѣло Его лежало въ гробѣ. Существенную цѣль сошествія Господня во адъ составляетъ, по мнѣнію св. Аѳанасія, искупленіе души; оно имѣетъ, слѣдовательно, значеніе для всего человѣческаго рода, для живыхъ и мертвыхъ, такъ какъ оно есть завершеніе искупленія человѣческой души отъ власти діавола и смерти. Въ связи съ этою цѣлью стоитъ другая, болѣе частная, именно—пророческая,—это проповѣданіе, какъ говоритъ Апостолъ Петръ, Евангелія душамъ, находящимся въ темницѣ[4]). Христосъ долженъ былъ сообщить душамъ, находящимся въ аду, вѣсть о воскресеніи». Кромѣ этихъ краткихъ замѣчаній, болѣе подробныхъ объясненій этой цѣли у св. Аѳанасія нѣтъ.

[1]] I Кор XV, 54. [2]] Прот. апол. II, 404. [3]) Посл. къ Эпикт. 335—336 [4]] Тамъ же.

Съ вознесеніемъ Іисуса Христа на небо Аѳанасій соединяетъ то значеніе, что Христосъ взошелъ на небеса Своею плотію ради насъ, какъ нашъ Предтеча[1]), чтобы этимъ восшествіемъ приготовить намъ путь на небо[2]).

Привлекательными чертами св. Аѳанасій изображаетъ затѣмъ дѣятельность Іисуса Христа въ Церкви послѣ вознесенія Его на небо. Дѣятельность эта представляетъ у него самое сильное доказательство въ пользу Божественнаго достоинства Іисуса Христа. «Смерть теперь, говоритъ онъ, пренебрегается всѣми учениками Христовыми, между тѣмъ, какъ древле, до пришествія Спасителя, страшна была и самымъ святымъ. Теперь, поелику Спаситель воскресилъ тѣло, смерть уже не страшна, но всѣ вѣрующіе во Христа попираютъ ее, какъ ничтожную, и скорѣе рѣшаются умереть, нежели отречься отъ Христа. Даже младенцы возрастомъ спѣшатъ умереть, и не только мужи, но и жены, и даже дѣвы—ни во что ставятъ здѣшнюю жизнь и помышляютъ о томъ, чтобы умереть. Человѣкъ по природѣ боится смерти и тѣлеснаго разрушенія, но облекшійся вѣрою крестною пренебрегаетъ тѣмъ, что́ естественно и не боится смерти за Христа». «Если же крестнымъ знаменемъ и вѣрою во Христа попирается смерть, то предъ судомъ истины ясно видно, что одержалъ побѣду и восторжествовалъ надъ смертію не иной кто, а самъ Христосъ». «Люди съ клятвою отрекаются отъ законовъ отеческихъ и поклоняются Христову ученію,—и прелюбодѣй уже не прелюбодѣйствуетъ, человѣкоубійца уже не убиваетъ болѣе, обидчикъ не домогается уже корысти, нечестивецъ не нечествуетъ болѣе, всякое идолослуженіе истребляется и обличается всякая бѣсовская прелесть[3])». «Пусть, кому угодно, прійдетъ и разсмотритъ ясныя черты добродѣтели въ Христовыхъ дѣвахъ и юношахъ, въ чисто-

[1]] Излож. вѣр. ч. I стр. 162—163. [2]] О вопл. стр. 115; сравн. пр. ар. I, 219 и д. [3]] О вопл. 117—122.

тѣ соблюдающихъ цѣломудріе, а также—вѣру въ безсмертіе въ такомъ сонмѣ Христовыхъ мучениковъ. Христосъ цѣлую вселенную наполнилъ Своимъ ученіемъ, что не удалось ни одному языческому философу. Онъ научилъ дѣвству и произвелъ то, что даже дѣти, не достигшія полнаго возраста, даютъ обѣты дѣвства[1])».

Особеннымъ образомъ Христосъ присутствуетъ и дѣйствуетъ въ таинствѣ Евхаристіи. Взглядъ на это таинство св. Аѳанасія можно видѣть въ его объясненіи словъ Евангелія отъ Іоанна, которыя Господь сказалъ во время Своей бесѣды о вкушеніи тѣла Его, которою многіе соблазнились. «*Сіе ли вы блазнитъ? Аще убо узрите Сына человѣческаго восходяща, идѣже бѣ прежде? Духъ есть, иже оживляетъ, плоть не пользуетъ ничтоже: глаголы, яже Азъ глаголахъ вамъ, духъ суть и животъ суть* (VI, 62 и 63]. Христосъ здѣсь относитъ къ Себѣ и то и другое—и плоть и духъ, и слово «*духъ*» Онъ употребилъ въ отличіе отъ плоти, чтобы ученики Его, увѣровавъ не только въ видимое, но и въ невидимое Его, уразумѣли, что глаголы Его суть не плотскіе, но духовные. Для того Онъ упомянулъ и о *восшествіи* Сына человѣческаго на небеса, чтобы отвлечь ихъ отъ тѣлеснаго понятія и дать имъ уразумѣть, что плоть, о которой говорилъ Онъ, есть небесная снѣдь и духовная пища, свыше подаваемая имъ. Ибо говорилъ Онъ: *яже глаголахъ вамъ, духъ суть и животъ*, а это значило: то, что̀ показуется и дается за спасеніе міра, есть плоть, которую ношу Я, но сія плоть и кровь ея дана будетъ мною вамъ духовно въ снѣдь, такъ что она каждому удѣляема будетъ духовно. Такъ и самарянкѣ, отвлекая ее отъ чувственнаго, Господь наименовалъ Бога не тѣлесно, но духовно. Такъ и Пророкъ, созерцая Слово, содѣлавшееся плотію, говорилъ: *Духъ лица нашего помазанный Господь* (Пл. Іер. IV,20), чтобы не заключилъ кто о

[1]) О воплощ. 149—153.

Господѣ изъ видимаго, что Онъ простой человѣкъ, но слыша слово «*Духъ*», значитъ, что Онъ есть сущій въ тѣлѣ Богъ»[1]).

Въ этихъ словахъ богословы инославныхъ вѣроисповѣданій стараются находить подтвержденіе своихъ воззрѣній на таинство Евхаристіи[2]) Но какъ бы инославные писатели не перетолковывали смысла этой цитаты, она всегда соотвѣтствовала лишь взгляду Православной Восточной Церкви, славнымъ представителемъ которой былъ нѣкогда св. Аѳанасій. Разсматривая данное мѣсто въ связи съ предшествующимъ, мы видимъ, что св. Аѳанасій прежде всего хочетъ здѣсь показать, что слово «*Духъ*» въ св. Писаніи часто обозначаетъ *Божественную сторону* во Христѣ[3]) и, сопоставляя слова Евангелиста Марка о хулѣ противъ Духа Святаго съ указаннымъ выше мѣстомъ у Іоанна, объясняетъ грѣхъ противъ Св. Духа, какъ грѣхъ противъ Божества Христа. Для сего же приводятся и примѣръ Самарянки и слова Іереміи. Но св. Аѳанасій здѣсь заинтересованъ не прямо и не собственно только таинствомъ Евхаристіи. Что касается разсужденія его о томъ, что слова установленія Евхаристіи должно понимать не плотскимъ образомъ, но духовно, и что плоть Іисуса Христа есть пища небесная, свыше подаваемая, которую мы должны вкушать духовно, — то этимъ онъ хочетъ сказать не другое что, а то, что плоть Іисуса Христа не дѣлится для раздаянія людямъ на подобіе пищи вещественной. «Какимъ образомъ,—говоритъ онъ, одно тѣло могло бы быть достаточнымъ для напитанія цѣлаго міра»[4])? Если св. Аѳанасій и прибавляетъ, что плоть и кровь Іисуса Христа есть пища духовная, то въ отношеніи къ дѣйствію, какое она производитъ въ тѣхъ, которые принимаютъ ее: она «для всѣхъ содѣлается охраненіемъ въ воскре-

[1]) Къ Серап. посл. IV-е стр. 98—99. [2]) Фойгтъ стр. 179; Мёлеръ, II, 286 и д.; Шване, 992; Ашбергеръ. 221—222. [3]) Къ Сер. IV, 97—98 [4]) Тамъ же, 98 стр.

сеніе вѣчной жизни»[1]). Разсуждая объ Евхаристіи въ другихъ мѣстахъ, св. Аѳанасій говоритъ, что «Господь научилъ насъ въ молитвѣ просить въ нынѣшнемъ вѣкѣ хлѣба насущнаго, т. е. будущаго, начатокъ котораго имѣемъ въ настоящей жизни, причащаясь плоти Господней»[2]). Тѣло, которое было распято и потомъ возсѣло одесную Бога, есть то же самое, въ которомъ Господь былъ предъ первосвященниками и съ Апостолами, и чрезъ которое Онъ установилъ для насъ таинство, говоря: *сіе есть Тѣло Мое, еже за вы даемо,— сія есть Кровь Моя новаго завѣта, яже за вы и за многи изливаема во оставленіе грѣховъ*[3]).

Далѣе—Христосъ таинственно *живетъ и дѣйствуетъ* въ каждомъ вѣрующемъ. Своею смертію и воскресеніемъ Онъ, конечно, даровалъ намъ побѣду надъ смертію, жизнь вѣчную и блаженство, но этимъ еще не исторгнуты отъ смерти всѣ *въ частности* люди, словомъ—искупленіе хотя и совершено для человѣческаго *рода*, но оно должно быть усвоено каждымъ человѣкомъ въ частности. Поэтому является вопросъ, какъ же Христосъ совершаетъ искупленіе *отдѣльныхъ* лицъ?

Св. Аѳанасій часто выражается такъ, какъ будто Христосъ непосредственно искупилъ *весь* человѣческій *родъ*. Такъ, напримѣръ, онъ говоритъ: «Сынъ Божій во всемъ обновилъ человѣка, созданнаго по образу Божію, принявъ на Себя плоть. Во Христѣ оживотворился человѣкъ. Для того Слово и соединилось съ человѣкомъ, чтобы клятва не имѣла болѣе силы надъ человѣкомъ, чтобы смертное наше осужденіе было передано Сыну, и Онъ уже въ Себѣ уничтожилъ это осужденіе, умерши за насъ[4])». Но это не зна-

[1]) Къ Сер. IV, 99. [2]) О вопл. Бога-Слова и пр ар. ч. III, 303—304; толков. на пс. ч IV, стр. 298. [3]) Мѳ. XXVI, 26—27; Лук XXII, 19—20. Марк XIV, 22—44 [4]) Ἐν αὐτῷ ὢν ὁ ἄνθρωπος ἐζωοποιεῖτο. Толкованіе на слова: «*Вся Мнѣ предана*» и пр. гл. II, 168—169; нужно сравнить еще мѣсто изъ «слова простран. о вѣрѣ», стр. 508—510, гл. 3,6: Πάντος τοὺς ανθρώπους ἐν τῷ ἰδίῳ σώματι ἐνεδύσατο.

читъ, что во Христѣ дѣйствительно уже реально совершилось искупленіе *всѣхъ въ частности* людей; это значитъ только то, что Своею смертію и страданіями Господь искупилъ людей отъ законнаго осужденія на смерть и отъ физическаго господства смерти, и насколько виновникомъ этого физическаго тлѣнія является діаволъ, столько же Господня смерть считается побѣдою надъ діаволомъ и его царствомъ. «Смерть, говоритъ св. Аѳанасій, не имѣетъ уже прежняго значенія. Мы вѣрные о Христѣ, не умираемъ теперь смертію, какъ древле по угрозѣ закона, потому что таковое осужденіе отмѣнено; но съ прекращеніемъ и уничтоженіемъ тлѣнія благодатію воскресенія, по причинѣ смертности тѣла, разрѣшаемся уже только на время, какое каждому опредѣлилъ Богъ, да возможемъ улучить лучшее воскресеніе[1])».

Въ отношеніи къ отдѣльнымъ людямъ св. Аѳанасій представлялъ Спасителя Главою Церкви[2]). Всѣ люди суть Его члены, и сіи многіе члены суть Его тѣло, т. е. Церковь[3])». «О Церкви, созидаемой въ Немъ, Христосъ говоритъ: *Господь созда Мя начало путей Своихъ*[4])». «Отъ лица Церкви, которая первоначально создана, а потомъ раждается отъ Бога, Господь говоритъ: *прежде всѣхъ холмовъ Онъ раждаетъ Мя*[5]), послѣ того какъ Онъ сказалъ раньше: *Господь созда Мя начало путей Своихъ*»[6]). «Тѣло Господа есть первый начатокъ Господней Церкви»[7]); «Его человѣчество есть вся Церковь, въ Немъ господствующая и царствующая послѣ распятія, и помазуемая на царство небесное» [8]). Вездѣ Церковь является здѣсь совокупностью вѣрующихъ, въ которыхъ Христосъ таинственнымъ образомъ живетъ, какъ Глава. Вслѣдствіе этой жизни Христа въ насъ, мы становимся однимъ тѣломъ со Христомъ. «Небесныя

[1]) О воплощ. стр. 109. [2]) Прот. Апол. кн. II, 399, 405. [3]) О воплощ. прот. ар. ч. III, 290. [4]) Тамъ-же. [5]) Притч. VIII, 25. [6]) Притч. VIII, 22; о воплощ. прот. ар. 299. [7]) I Кор. IV, 23; о воплощ. и пр. ар. 298. [8]) Тамъ-же, стр. 310.

силы не удивятся, видя, какъ мы всѣ, сотѣлесники Его[1]), вводимся въ ихъ область[2]). Св. Аѳанасій говоритъ, что тѣрующіе основаны на Христѣ, какъ зданіе на основаніи. «Христосъ есть основаніе, а мы—назидаемые на Немъ камни; Онъ есть виноградная лоза, а мы—какъ бы розги, соединенныя съ Нимъ по человѣчеству»[3]). Онъ говоритъ, «что по сродству съ тѣломъ Его и мы стали храмомъ Божіимъ, содѣланы уже сынами Божіими[4]). По этому же сродству Христосъ называется первороженнымъ[5]).

Въ связи съ этимъ пріобщеніемъ вѣрующихъ къ тѣлу Христову стоитъ мысль о посредничествѣ Христа Спасителя[6]). Именно, какъ Богочеловѣкъ, Христосъ занимаетъ посредствующее мѣсто между Богомъ и людьми. Это св. Аѳанасій высказываетъ въ слѣдующихъ словахъ: «Господь нашъ, будучи Словомъ и Сыномъ Божіимъ, понесъ на Себѣ тѣло, и содѣлался Сыномъ человѣческимъ, чтобы, ставъ Ходатаемъ Бога и человѣковъ, тѣмъ, что Божіе, послужить намъ, и тѣмъ, что наше,—Богу»[7]). «Сынъ—истинный Богъ и прежде нежели содѣлался человѣкомъ, и послѣ того какъ сталъ Ходатаемъ Бога и человѣкомъ. Онъ соединенъ съ Богомъ Отцемъ по духу, а съ нами по плоти, и такимъ образомъ сталъ Ходатаемъ Бога и человѣковъ»[8]). Въ виду этой мысли для насъ становятся понятными такого рода антитезы у св. Аѳанасія[9]). «Страданіе Христа есть наше избавленіе отъ страданій; Его смерть есть наше безсмертіе, Его слезы—наша радость; Его погребеніе—наше воскресеніе, Его крещеніе—наше освященіе» и т. д.

Но теперь является вопросъ, какъ нужно представлять это *таинственное и живое общеніе со Христомъ* и Его посредничество? Мы встрѣчаемъ у св. Аѳанасія прежде

[1]) Ефес. III, 6. [2]) Пр. ар. I, 221. [3]) Прот. ар. II, 367. [4]) Пр. ар. I, 221. [5]) Пр. ар. II, 350—351. [6]) Петавій, l. XII. c. 4; l. II. c. 9. [7]) Прот. ар. IV, 485. [8]) О вопл. прот. ар. ч. III, 311. [9]) О вопл. пр. ар. 290.

всего такого рода мысль, что отъ Христа, какъ Главы, *переходитъ* на всѣ члены нѣкоторая сила. Такъ, напримѣръ, говорится[1]): „Христосъ освятилъ въ Себѣ человѣка, чтобы Имъ были освящены и мы всѣ. Ибо когда Господь, какъ человѣкъ, крестился во Іорданѣ,—мы въ Немъ и Имъ омываемся, и когда пріемлетъ Онъ Духа,—мы черезъ Него дѣлаемся духопріемными". «Какъ съ преступленіемъ Адамовымъ грѣхъ распространился на всѣхъ людей: такъ, поелику Господь сталъ человѣкомъ и низложилъ змія, таковая же крѣпость будетъ переходить во всѣхъ людей»[2]). «Слово для того и вочеловѣчилось, чтобы даруемое какъ бы Ему перешло на насъ». «Господь пріемлетъ отъ Бога дары, чтобы могъ причаститься онымъ вступившій съ Нимъ въ единеніе человѣкъ»[3]). Мы съ своей стороны усвояемъ искупленіе или, говоря словами св. Аѳанасія, участвуемъ въ этой истекающей отъ Него силѣ. «Чрезъ Слово мы дѣлаемся причастниками Божественнаго естества и имѣемъ власть надъ бѣсами»[4]). «Причастившись Духа Его, мы стали уже именоваться людьми Божіими и человѣками о Христѣ»[5]). «Чрезъ причастіе рожденнаго Сына твари дѣлаются сынами и могутъ называться рожденными»[6]). «Но имѣющему по причастію невозможно передавать сіе причастіе другимъ; потому что не ему принадлежитъ, что имѣетъ, но Давшему, и что пріялъ Онъ, то пріялъ, какъ едва для него самого достаточную благодать»[7]).

Теперь нужно показать, что долженъ дѣлать съ своей стороны человѣкъ, чтобы достигнуть участія въ Богѣ. Но въ этомъ отношеніи у св. Аѳанасія есть только намеки. Напр., онъ говоритъ, что Спаситель не употребляетъ никакого насилія, но кротко стучитъ въ каждыя двери и, если отворятъ, то Онъ входитъ, если же нѣтъ, то отступаетъ

[1]) Пр. ар. I, 227. [2]) Тамъ-же, 234. [3]] Прот. ар. IV, 485, 486. [4]) Прот. ар. III, 438. [5]] Объ опредѣл. ч. 1, стр. 331. [6]) Прот. ар. I, 242. [7]) О собор. ч. III, 180.

назадъ... Слѣдовательно, отъ Бога исходитъ первое возбужденіе къ добру, а отъ человѣка требуется только одно желаніе. Есть ли, и въ какой мѣрѣ, это самое желаніе актъ благодати, объ этомъ у св. Аѳанасія нѣтъ никакихъ точныхъ выраженій, потому что объ антропологическихъ вопросахъ онъ заботился вообще очень мало.

Въ усвоеніи искупленія очень большое значеніе имѣетъ и дѣятельность Св. Духа. «Въ Немъ Слово сподобляетъ славы тварь, обожая и всыновляя, приводитъ ее къ Отцу»[1]). «Онъ есть помазаніе, которымъ Слово помазуетъ все, печать, которою Оно все запечатлѣваетъ. Печать же имѣетъ образъ печатлѣющаго Христа, и запечатлѣнные дѣлаются причастниками сего образа[2]). «Духъ Св. напечатлѣваетъ въ насъ Сына, почему запечатлѣваемый имѣетъ Христа во образѣ»[3]). «Онъ освящаетъ насъ»[4]), «соединяетъ насъ съ Богомъ»[5]), «черезъ Него мы дѣлаемся причастниками Божественнаго естества»[6]). «Духъ Святый обитаетъ въ насъ также, какъ и Сынъ. Когда же въ насъ Сынъ, тогда въ насъ и Отецъ»[7]). Поэтому всѣ, рожденные отъ Духа Святаго, рождены отъ Бога, и всѣ, крестившіеся во Христа, крестились во Отца и Святаго Духа[8]).

Употребляемыя св. Аѳанасіемъ выраженія наводятъ на мысль, что Духъ Св. занимаетъ въ отдѣльныхъ лицахъ вѣрующихъ то же мѣсто, какъ Слово—въ *индивидуальной природѣ Христа*. Это заключеніе еще болѣе подтверждается однимъ мѣстомъ[9]), гдѣ св. Аѳанасій говоритъ, что «Слово—Отчій Сынъ, по соединеніи съ плотію, *плоть бысть* и совершенный человѣкъ, да человѣки, соединившись съ Духомъ, содѣлаются единый Духъ. Итакъ, Онъ есть плото-

[1]) Посл. къ Серап. I, 42. [2]) Посл. къ Серап. I, 39; сравн. I, 31—32; III, 69—70. [3]) Посл. къ Серап. III, 70. [4]) Пр. ар. I, 283. [5]] Посл. къ Сер. I, 47. [6]] Къ Серап. I, 40 [7]) Тамъ-же, стр. 50. [8]) О воплощ. и прот, ар. 300. [9]) Тамъ же, стр 293, гл. 8: Αὐτός ἐστι θεὸς σαρκοφόρος, καὶ ἡμεῖς ἄνθρωποι πνευματοφόροι.

носный Богъ, а мы—духоносные человѣки». Здѣсь указано и различіе между человѣкомъ Іисусомъ и прочими людьми. Между тѣмъ какъ носителемъ и личнымъ Началомъ Перваго является Слово, человѣческая природа занимаетъ подчиненное мѣсто; въ прочихъ людяхъ первое мѣсто занимаетъ человѣческая природа, а Духъ является чѣмъ-то привходящимъ, случайнымъ. Поэтому отдѣльные люди искупляются тѣмъ, что въ нихъ присутствуетъ Духъ Сына, подобно тому какъ *индивидуальная человѣческая природа Христа* искуплена тѣмъ, что Слово содѣлало ее собственною. Эту жизнь Духа Христова въ насъ св. Аѳанасій старается выяснить понятіемъ причастія; ибо говоритъ, что всѣ существа по благодати Духа, даруемой Сыномъ, дѣлаются причастниками самого Сына[1])». При этомъ мы должны помнить, что Аѳанасій называетъ Св. Духа силою Сына и что, слѣдовательно, безъ Него немыслимо участіе въ Сынѣ. Поэтому искупленіе частныхъ лицъ совершается *черезъ участіе въ Силѣ Сына, а эта Сила есть Св. Духъ.* Слѣдовательно, Духъ Св., являясь какъ бы завершителемъ внутренней жизни Св. Троицы, является также завершителемъ дѣятельности Тріипостаснаго Бога для искупленія рода человѣческаго.

Послѣ этого усвоенія искупительныхъ заслугъ Христовыхъ отдѣльными лицами и при томъ всѣми, кто желаетъ, послѣдуетъ окончательное дѣло Христа и измѣненіе міроваго порядка. Св. Аѳанасій вѣруетъ «въ вѣчный судъ надъ душами и тѣлами, въ царство небесное и вѣчную жизнь[2])». «При Своемъ второмъ, славномъ и поистинѣ Божественномъ пришествіи, о которомъ мы можемъ узнать изъ Писаній, Христосъ явится уже не въ уничиженіи, но во всей своей славѣ и величіи, и явится уже не для того, чтобы страдать, а чтобы всѣмъ воздать плодъ креста Своего, т. е. воскресеніе и нетлѣніе. Тогда не Его уже бу-

[1]) Прот. ар. I, 181; [2]) Толкованіе на символъ.

дутъ судить, а Онъ будетъ судить всѣхъ, смотря по тому, кто что содѣлалъ въ тѣлѣ, *или блага, или зла* (2 Кор. V,10). Къ тому времени готовится добрымъ царствіе небесное, а дѣлавшимъ худое огонь вѣчный и тьма кромѣшняя[1])». Этимъ вторымъ пришествіемъ, о которомъ Господь уже заранѣе предсказалъ[2]), *заключится искупительная дѣятельность Слова.* Тогда покорится Ему весь міръ, всѣ мы покоримся Сыну, окажемся членами Его, и содѣлаемся въ Немъ сынами Божіими. Тогда и Самъ Онъ покорится за насъ Отцу, какъ Глава за членовъ Своихъ. А пока не всѣ еще члены Ему покорены, дотолѣ и Глава ихъ, ожидая членовъ Своихъ, не покорена еще Отцу. Это мы въ Немъ покоряемся Отцу, мы въ Немъ царствуемъ, пока не положены будутъ подъ ногами нашими враги наши. По причинѣ враговъ нашихъ Владыка небесъ явился въ нашемъ подобіи, и пріялъ человѣческій престолъ Давида, Отца Своего по плоти, чтобы возсоздать и управить оный; а когда будетъ управленъ и всѣ мы воцаримся въ Немъ: управленное человѣческое царство передастъ Онъ Отцу, *да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ*[3]), и будетъ царствовать чрезъ Него, какъ чрезъ Свое Божественное Слово, царствовавъ чрезъ Него прежде, какъ чрезъ человѣка Спасителя[4]). Въ концѣ временъ, поэтому, всѣ вѣрующіе, какъ члены Главы—Христа, вмѣстѣ съ Нимъ покорятся одной общей Главѣ—Богу. Здѣсь *искупительная Богочеловѣческая* дѣятельность Христа достигнетъ своей цѣли и закончится, и Богъ будетъ уже только, какъ Богъ сущій надъ всѣми, царствовать Своею силою и любовію.

Обращая теперь мысленный взоръ на все ученіе св. Аѳанасія о Лицѣ Господа нашего Іисуса Христа, мы не можемъ не изумляться глубинѣ его воззрѣній, ясности и убѣдительности представленій. *Христосъ* стоитъ предъ на-

[1]) О вопл. стр. 160. [2]] Прот. ар. III. 443. [3]] I Коринѳ. XV. 28. [4]) О вопл и пр. ар. ч. III. стр 308—310.

ми, какъ Лице, Которое въ Своемъ *непосредственномъ явленіи* и Своей *чудной дѣятельности* представляется Господомъ и Владыкою всего существующаго и идеаломъ всѣхъ нравственныхъ стремленій. Онъ Своею *смертью* упразднилъ грѣхъ въ самой человѣческой природѣ и примирилъ ее съ Богомъ; Своимъ *воскресеніемъ* далъ фактическое доказательство уничтоженія смерти, а Своимъ вознесеніемъ отверзъ намъ врата неба. Онъ и потомъ продолжаетъ *жить и дѣйствовать въ Церкви* и, наконецъ, въ концѣ временъ будетъ судить *всѣхъ*, и всѣхъ *покоритъ* Своему Отцу, причемъ тогда и вся тварь достигнетъ своей цѣли и назначенія.

Здѣсь мы только замѣтимъ, что св. Аѳанасій, доказывая возможность и необходимость воплощенія Слова, доказывалъ уже слишкомъ многое. Проводя аналогію между догматомъ воплощенія Слова и отношеніемъ Его ко вселенной, онъ какъ будто пытался этимъ путемъ постигнуть самую сущность воплощенія, что́, конечно, невозможно. И этотъ пріемъ едва ли можетъ считаться сильнымъ доказательствомъ, хотя Аѳанасій, повидимому, и придавалъ ему большое значеніе. Но само богословское ученіе этого великаго отца Церкви о познаніи позволяетъ намъ видѣть въ этомъ не болѣе лишь, какъ смѣлую попытку ввести въ сферу человѣческаго умозрѣнія даже сверхчувственное и непостижимое[1]). Этотъ его взглядъ, облегчая для него самого опро-

[1]) Разъясняя таинственныя истины только по усиленной просьбѣ другихъ, св. Аѳанасій знаменательно исповѣдуетъ при этомъ свое внутреннее душевное состояніе въ посланіи къ инокамъ: «Какъ скоро я принуждалъ себя помыслить о Божествѣ Слова, всякій разъ далеко отъ меня отступало вѣдѣніе, и сознавалъ я, что въ такой мѣрѣ остаюсь я позади, въ какой думалъ постигнуть. Ибо не могъ написать того, что̀, повидимому, представлялъ умомъ; а что̀ писалъ, то̀ дѣлалось слабѣе даже и той малой тѣни истины, какая была у меня въ мысли (Посл. къ инок. ч. II, стр. 75—76).

верженіе мыслей еретическихъ, въ то же время проливаетъ свѣтъ на догматъ православный и, что всего важнѣе, ведетъ читателей къ убѣжденію въ богооткровенной истинѣ. Затѣмъ, въ представленіи о самомъ дѣлѣ искупленія, говоря о первосвященническомъ служеніи Іисуса Христа онъ приписываетъ силу жертвы болѣе Его Божественной власти, какъ Царя, и мало обращаетъ вниманія на страданія Христовы.—Но, при всемъ томъ, несомнѣнно, за св. Аѳанасіемъ навсегда останется великая заслуга научнаго построенія ученія о Лицѣ Богочеловѣка, Спасителя міра.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Общая характеристика св. Аѳанасія, его дѣятельности и литературныхъ трудовъ.

Одной истинѣ свойственно одерживать побѣду, когда противъ нея вступаютъ въ борьбу. Если бы Церковь Христова со времени ея основанія и до нашихъ дней не терпѣла никакого преслѣдованія, мы вовсе не знали бы той непреборимой, безсмертной жизни, которая хранится въ ея нѣдрахъ. Если бы она не выдержала нападеній со стороны ересей, ея древность и происхожденіе отъ Іисуса Христа могли бы казаться подозрительными для послѣдующихъ поколѣній, ея ученіе оставалось бы безъ развитія и разъясненія, и ея авторитетъ не былъ бы столь вліятельнымъ и сильнымъ при требованіи всеобщей покорности. Преслѣдованія враговъ, лишавшихъ Церковь всѣхъ опоръ человѣческихъ и направлявшихъ свои удары на самыя ея основанія, успѣли только въ томъ, что выставили наружу всегда хранящую ее всемогущую Божію десницу, и послужили къ подтвержденію непреложности обѣтованія Господня: «*и врата адова не одолѣютъ ей*» (Мѳ XVI,18). Съ другой стороны — ереси, послѣдовательно одна за другой поднимая знамя возстанія противъ Церкви, содѣйствовали очевидному раскрытію ея древности, единства и непогрѣшимости, и вели къ развитію и уясненію ея ученія, результатомъ чего мы имѣемъ теперь драгоцѣнный ключъ къ уразумѣнію вѣроученія Христіанскаго, посвящающій насъ въ первоначальное познаніе всѣхъ догматовъ нашей вѣры, въ ихъ взаимной связи и зависимости, уясняющій и оживляющій нашу вѣру и послушаніе Церкви.

Поэтому можно по всей справедливости говорить, что нападенія враговъ и борьба противъ ересей были даже необходимы[1]) для произрастанія и развитія божественнаго сѣмени, лежащаго въ нѣдрахъ Церкви, и если она обязана своимъ торжествомъ Константинамъ и Аѳанасіямъ, то, съ другой стороны, содѣйствовали тому же, хотя противъ своей воли, и Діоклитіаны и Аріи. И какое величественное зрѣлище представляетъ это торжество истины въ христіанской Церкви! Возрожденная Христовой Кровію, пролитою на Крестѣ, воспитанная среди гоненій и борьбы, Церковь можетъ считать члены своего символа по числу возстаній противъ нея отступниковъ отъ ея истины, признаки своего божественнаго происхожденія и достоинства—по многочисленнымъ язвамъ, нанесеннымъ ей руками тирановъ, и говорить невѣрующимъ всѣхъ временъ то же, что говорилъ воскресшій Спаситель Своему Апостолу: *принеси перстъ твой сюда и виждь руцѣ моя: и принеси руку твою, и вложи въ ребра моя: и не буди не вѣренъ, но вѣренъ* (Іоан. XX,27). Исторія Церкви Христовой, можно сказать, есть исторія истины[2]). Однимъ изъ наиболѣе могучихъ поборниковъ этой истины и былъ св. Аѳанасій.

Въ нашемъ сочиненіи мы представили краткое изложеніе того, что св. Аѳанасій говорилъ и писалъ въ свое время въ защиту и прославленіе истинъ Православной вѣры. Всѣ его соображенія, всѣ доводы, всѣ, можно сказать, самыя частныя мысли и выраженія проникнуты одной великой идеей, съ которой онъ выступилъ на борьбу съ неправославными мнѣніями,—идеей о воплощеніи Бога въ Лицѣ Іисуса Христа и о совершонномъ Имъ искупленіи рода человѣческаго. Св Аѳанасій весь и всецѣло былъ погруженъ въ эту идею—въ тѣсномъ смыслѣ слова—христіанскую, и она повторяется въ его сочиненіяхъ въ самыхъ разно-

[1]] I Коринѳ. XI.19. [2]] Огюстъ Николя. О протестантствѣ, т. II. стр 762

образныхъ видахъ. Эта идея составляла исходный пунктъ и конечную цѣль всѣхъ его научныхъ стремленій. Извѣстное изреченіе Евангелиста Іоанна: «*Слово плоть бысть, и вселися въ ны*» (I,14), выражающее общее христіанское ученіе о Божественномъ Словѣ, опредѣляло такимъ образомъ всецѣло жизнь и дѣятельность этого великаго учителя Церкви, Отца богословія. Эта идея является въ ученіи св. Аѳанасія тою богооткровенною истиною, которая не страшится никакихъ притязаній лжи, старающейся заступить ея мѣсто въ душахъ вѣрующихъ, является небеснымъ свѣтомъ, который не только самъ горитъ не угасая, но и освѣщаетъ обличительно самую тьму, сплящуюся обьять его. Подъ мудрымъ перомъ великаго святителя эта возвышенная и непостижимая истина приближается, такъ сказать, къ слабымъ понятіямъ человѣческимъ, и то, во что прежде только вѣровали, теперь принимаютъ съ отчетливымъ и полнымъ убѣжденіемъ,—то, что́ прежде составляло предметъ одной вѣры и удовлетворяло одной благочестивой потребности внутренняго религіознаго чувства, теперь могло удовлетворять и другой благородной потребности современниковъ святителя—потребности благоразумнаго изслѣдованія истины. Св. Аѳанасій раскрылъ догматъ о Божествѣ Спасителя со всей ясностью и точностью, сколько это было возможно для одного изъ таинственныхъ догматовъ христіанскаго вѣроученія, пояснилъ предметъ вѣры всѣмъ, что́ только можетъ пояснить его, и, наконецъ, при пособіи близкихъ и доступныхъ людямъ образованнымъ средствъ, доказалъ богооткровенныя истины такъ несомнѣнно, какъ несомнѣнно для всѣхъ бытіе природы внѣшней, бытіе св. Писанія, бытіе всей христіанской религіи.

И дѣйствительно, обозрѣвъ ученіе св. Аѳанасія со всѣхъ сторонъ и представивъ мысленно время его дѣятельности, время общаго движенія умовъ, время столкновенія и примиренія элементовъ и воззрѣній языческихъ и философ-

скихъ съ христіанскими, откровенными,—представивъ все это, мы не можемъ не проникнуться живѣйшимъ чувствомъ уваженія къ глубокому уму этого святителя, который помогъ ему поставить въ согласіе между собою результаты человѣческаго разумнаго изслѣдованія съ откровенными истинами вѣры, и самыя откровенныя истины привести между собою въ единство. При этомъ вѣра у него стоитъ всегда выше всего и служитъ главнымъ руководительнымъ началомъ при его догматическихъ изслѣдованіяхъ. Разсудочныя понятія у него занимаютъ второе мѣсто и имѣютъ настолько значенія, насколько помогаютъ ему выразить высокія и часто таинственныя истины христіанства. Нельзя не удивляться той крѣпости мысли и тому вдохновенію рѣчи, съ какими св. Аѳанасій отстаивалъ въ своей полемикѣ все содержаніе вѣры. Нападая на своихъ противниковъ—именно съ той стороны, которой они придавали наибольшее значеніе, и которую они наиболѣе защищали,—выставляя противъ еретиковъ разсудочныя понятія, онъ былъ однако далекъ отъ всякаго раціонализма въ богословіи и всюду опровергаетъ его въ своихъ полемическихъ сочиненіяхъ. Онъ былъ убѣжденъ, что между всѣми истинами вѣры и результатами человѣческаго изслѣдованія существуетъ единство, что вѣра не противорѣчитъ знанію, но и знаніе не можетъ противорѣчить вѣрѣ, онъ указывалъ поэтому правильныя отношенія между вѣрою и знаніемъ. Вотъ главная причина, почему онъ настаиваетъ на тождествѣ философскаго понятія о Логосѣ съ откровеннымъ понятіемъ о Христѣ. Содержаніе перваго составляетъ результатъ человѣческаго умозрѣнія. Содержаніе послѣдняго дано въ Откровеніи, а въ соединеніи того и другого заключается связь умозрѣнія съ Откровеніемъ, философіи съ богословіемъ. А такъ какъ изреченія св. Писанія и содержаніе вѣры во Христа были всегда для св. Аѳанасія руководительнымъ началомъ для умозрительныхъ изысканій о Божественномъ Словѣ, то вѣра стоитъ

у него выше знанія, богословіе — выше философіи. Этимъ св. Аѳанасій проложилъ правильный путь къ научному изслѣдованію христіанскихъ догматовъ.

Въ жестокой борьбѣ съ опасными для христіанства ересями св. Аѳанасій одержалъ рѣшительную побѣду, разоблачивъ ихъ отъ обольстительной наружности, которая увлекала людей простыхъ и неопытныхъ, и противопоставивъ ихъ софистическимъ пріемамъ въ доказательствахъ рѣшительныя опроверженія, основанныя на истинныхъ началахъ діалектики. Поставляя еретическую мысль предъ лицо всей христіанской вѣры, св. Аѳанасій самымъ очевиднымъ образомъ доказывалъ, что эта мысль, выдавая себя за христіанскую, прямо стремится разрушить христіанство во всемъ его составѣ. Св. Аѳанасій проникалъ своимъ взоромъ въ истинное значеніе христіанской религіи и въ самую сущность христіанства. Вся христіанская вѣра была для него однимъ великимъ цѣлымъ, и ни одного догмата онъ не разсматривалъ внѣ связи его съ цѣлымъ составомъ христіанства, какъ можно убѣдиться въ этомъ изъ его сочиненій. Въ области діалектики онъ показалъ, что церковное ученіе не имѣетъ въ себѣ никакихъ противорѣчій, какія находили въ немъ, напр. аріане, и что эти упреки скорѣе относятся ко лжеученію его противниковъ, а непостижимыя по своей глубинѣ тайны церковнаго ученія нужно относить на счетъ общей ограниченности человѣческаго ума. Св. Аѳанасій умѣлъ ниспровергнуть діалектику аріанъ превосходной аргументаціей, замѣчательной по проницательности и силѣ.

Но не въ области діалектики находилъ онъ настоящую опору церковнаго ученія, а въ области божественнаго Писанія и Преданія, и сводя споръ всегда, когда только было можно, въ эту область, руководимый своимъ истинно христіанскимъ сознаніемъ, и зная хорошо св. Писаніе, онъ всегда вырывалъ у еретиковъ побѣду, лишалъ ихъ всякой опоры и окружалъ церковное ученіе со всѣхъ сторонъ твер-

дымъ оплотомъ авторитета Библіи. Здѣсь онъ былъ неистощимъ въ отысканіи источниковъ и доказательствъ, такъ что нѣтъ ни одного аріанскаго положенія, котораго онъ не разбилъ бы оружіемъ своихъ экзегетическихъ познаній. Но онъ не довольствовался только тѣмъ, что противопоставлялъ ученію аріанъ ученіе св. Писанія, онъ вооружался и противъ тѣхъ доказательствъ изъ св. Писанія, какія приводили еретики въ защиту своего ученія. По этому поводу св. Аѳанасій говоритъ вообще противъ аріанъ, что они «въ употребленіи св. Писанія подражаютъ діаволу. Ибо и онъ говорилъ словами изъ Писаній, но Спаситель заставилъ его умолкнуть»[1]). Онъ доказываетъ, „что аріане, выставляя въ защиту свою Божественныя словеса, усиливаются толковать ихъ по собственному своему разумѣнію[2])». «Относясь тупоумно къ изреченіямъ св. Писанія, они не понимаютъ истиннаго смысла ихъ, но какъ бы руководясь собственнымъ своимъ нечестіемъ, къ нему наклоняютъ всѣ Божіи словеса»[3]). Св. Писанія достаточно, говоритъ онъ, для разъясненія истины, но—въ лонѣ Церкви, которая изъясняетъ истинный смыслъ его. Для правильнаго пониманія мѣстъ, на которыя указываютъ аріане, какъ на доказательство тварности Слова Божія, св. Аѳанасій рекомендовалъ этимъ еретикамъ относить ихъ не прямо къ Слову Божію, но къ Слову, воплотившемуся нашего ради спасенія.

Такъ блестяще св. Аѳанасій опровергалъ еретиковъ въ области св. Писанія. Конечно, иныя объясненія его теперь не выдерживаютъ особенно строгой критики. Напримѣръ: онъ даетъ слишкомъ много значенія мѣстамъ изъ ветхозавѣтныхъ книгъ, когда со всею опредѣленностью старается вывести изъ нихъ и подтвердить ими истину Троичности, приписывая имъ болѣе, чѣмъ въ нихъ содержится. Причина этого, по всей вѣроятности, заключается въ томъ, что онъ все великое и

[1]) Послан. къ еписк. Египта и Ливіи, ч. I, 412 стр. [2]) Прот. ар. I, 212. [3]] Тамъ-же, стр. 236.

возвышенное въ Ветхомъ Завѣтѣ выводитъ отъ Христа и относитъ къ Нему, не изслѣдуя того, насколько христіанскія истины были открываемы въ Ветхомъ Завѣтѣ. Но должно сказать, что какъ экзегетъ, Аѳанасій исполненъ воодушевленія и отличается глубокимъ проникновеніемъ въ сущность христіанской вѣры. Основнымъ, всеоживляющимъ воззрѣніемъ его была живая вѣра во Христа, какъ завершителя всякаго естественнаго и сверхъестественнаго откровенія Божія.

Не могли держаться противъ Аѳанасія противники его и въ области преданія. Хотя, собственно говоря, онъ и не вполнѣ защитилъ Діонисія александрійскаго, по крайней мѣрѣ отъ подозрѣнія въ нѣкоторомъ колебаніи, но онъ показалъ, что вѣра во Христа, какъ Сына Божія, была постояннымъ преданіемъ Церкви.

Наконецъ, св. Аѳанасій съ большимъ успѣхомъ опровергалъ еретическія заблужденіяи съ точки зрѣнія христіанскаго сознанія, воспитаннаго въ Церкви. Онъ часто говоритъ: «это не вѣра христіанъ, это не чувство Церкви[1])». Общее религіозное сознаніе возмущается мыслію о почитаніи твари за Бога и въ этомъ отношеніи составляетъ для св. Аѳанасія первый источникъ доказательствъ Божественнаго достоинства Лица Іисуса Христа. А съ другой стороны глубокая вѣра въ искупленіе, совершонное Іисусомъ Христомъ, составляетъ у него также основу множества доказательствъ, обнаруживающихъ въ немъ богато одаренный умъ и острую проницательность и дальновидность. Св. Аѳанасій владѣлъ истинно созерцательнымъ геніемъ и обширнымъ знаніемъ, которое умѣлъ излагать съ удивительною ясностью и съ истиннымъ краснорѣчіемъ. Самый посредственный умъ способенъ слѣдить за простотою его разсужденій, хотя и не всегда можетъ чувствовать тѣсную внутреннюю связь всѣхъ его мыслей.

Конечно, св. Аѳанасій не могъ дать всѣмъ догматамъ воз-

[1]) Прот. ар. I, стр. 215.

можное для нихъ раскрытіе и формальное выраженіе, да это и не было его задачею. Не имѣлъ въ виду св. Аѳанасій и той мысли, чтобы всѣ христіанскія истины представить въ научной связи; напротивъ, цѣлью его стремленій была защита тѣхъ истинъ вѣры, которыя подвергались нападкамъ.

Поэтому, собственно говоря, описать подробно полемику св. Аѳанасія крайне затруднительно. Въ этомъ всякій можетъ убѣдиться, если внимательно всмотрится въ какое-либо полемическое его сочиненіе. Эта полемика постоянно переходитъ изъ одной области въ другую, изъ умозрительной—въ экзегетическую, изъ догматической—въ нравственную. Мы можемъ сравнить ее съ работою сильнаго кузнеца, желающаго сковать котелъ, который трескается то съ той, то съ другой стороны, при каждомъ ударѣ его молотомъ. Но при этомъ, однако, благодаря своей методѣ, св. Аѳанасій всякую частную истину христіанства разсматриваетъ въ связи съ цѣлымъ и подводитъ подъ общій составъ всего христіанскаго вѣроученія. Это-то качество и даетъ его разсужденіямъ несокрушимую силу, несмотря на отсутствіе системы въ его отдѣльныхъ сочиненіяхъ. Поэтому и борьба св. Аѳанасія противъ ересей со всѣми ея благотворными послѣдствіями останется для Церкви навсегда неприкосновеннымъ священнымъ сокровищемъ.

Какія бы воззрѣнія на Христа Спасителя ни составлялъ себѣ человѣкъ, желающій познать истину съ ненадежнымъ свѣтильникомъ своего разума, какія бы сужденія о Христѣ въ аріанскомъ духѣ ни высказывались, Церковь Христова можетъ спокойно смотрѣть на ихъ возникновеніе, такъ какъ теченіе исторіи отъ временъ аріанства даетъ ей право на увѣренность, что эти воззрѣнія опять скоро исчезнутъ. Между тѣмъ, какъ никейская вѣра, основанная на твердомъ камнѣ Слова Божія и опирающаяся на церковномъ преданіи и на непосредственномъ религіозномъ сознаніи души, получившей благодать Божію въ искупленіи,

противостоитъ всѣмъ нападеніямъ, повторяющимся изъ вѣка въ вѣкъ,—ученіе не согласное съ этою вѣрою, уподобляется волнамъ, которыя въ перемѣнчивой игрѣ всякаго вѣтра такъ же скоро исчезаютъ, какъ скоро и появляются.

Какія бы измышленія, съ другой стороны, ни дѣлали всѣ новые еретики относительно существа Тріипостаснаго Бога, вплоть до отрицанія Его,—ученіе о Немъ Аѳанасія останется по прежнему несокрушимымъ. Это ученіе составляетъ одну изъ величайшихъ заслугъ святителя предъ Церковію. Богъ, по ученію св. Аѳанасія составляющій предметъ почитанія христіянской религіи, ясно даетъ Себя знать чрезъ тѣ самыя явленія и части вселенной[1]), которыхъ Онъ есть Творецъ и Создатель. Таковы—удивительный порядокъ[2]), царствующій въ расположеніи и теченіи звѣздъ, гармонія[3]), существующая между элементами даже противоположной природы, преемство временъ года, ежегодныя произведенія плодовъ земныхъ, поднятіе водъ въ воздухѣ[4]), дождь, орошающій въ извѣстное время землю для произведенія плодовъ земныхъ, неизсякаемые источники и рѣки, стройный порядокъ и расположеніе частей міра съ различными въ немъ видами животныхъ[5]). Обращая вниманіе на всѣ эти предметы, нельзя не убѣждаться, что виновникомъ своего бытія они имѣютъ Бога и что этотъ Богъ—единъ, такъ какъ согласіе столь различныхъ частей не могло произойти отъ многихъ боговъ. Хотя этотъ Богъ и не можетъ быть видимымъ тѣлесными очами, однако для ума легко познать Его по Его дѣламъ, такъ что нельзя имѣть законнаго извиненія въ незнаніи Его. Этотъ Богъ есть Духъ невещественный и безтѣлесный, неспособный къ тлѣнію и смерти, не имѣющій ни въ чемъ нужды, Онъ неизмѣняемъ, самобытенъ и простъ по Своей природѣ. Онъ Единъ по существу, и одинъ наполняетъ всю вмѣстимость

[1]) Прот. язычн. ч. I. стр. 44. [2]) Тамъ же, стр. 57. [3]) Тамъ же. [4]) Тамъ же, стр. 58. [5]) Тамъ-же, стр. 59 и дал.

неба и земли. Нѣтъ другого Бога—Творца вселенной, который совершилъ бы то же самое, что содѣлалъ Богъ Отецъ и Господь нашъ Іисусъ Христосъ и Св. Духъ. Было бы нечестіемъ допускать двухъ боговъ, одного—добраго, а другого—злаго. Природа Божія не терпитъ равенства кого-либо другого ни въ добродѣтели, ни въ могуществѣ.

Но этотъ Единый Богъ—въ трехъ Лицахъ, равно вѣчныхъ и несозданныхъ, единыхъ по Божеству и славѣ, но отличныхъ Одно отъ Другого, такъ что Отецъ не есть Сынъ, и Сынъ не есть Отецъ, ибо Отецъ есть Отецъ Сына, а Сынъ есть Сынъ Отца. Достопоклоняемая Троица, Которую воспѣваютъ на небѣ Ангелы, есть едина безъ смѣшенія и различна безъ раздѣленія, едина по Божеству и различна по тремъ Лицамъ. Какъ Сынъ единосущенъ Отцу, такъ и Духъ Святый единосущенъ Отцу, ибо вся Троица единосущна, такъ какъ Она имѣетъ одно и то же имя, одно и то же дѣйствіе, одну и ту же Божескую природу; Она такъ недѣлима, что три Лица суть Одно въ Другомъ: Отецъ въ Сынѣ, Сынъ въ Отцѣ, Духъ Святый въ Обоихъ. Сынъ находится въ Отцѣ, какъ сіяніе въ свѣтѣ, и тамъ, гдѣ находится Отецъ, находится и Сынъ, какъ и сіяніе тамъ, гдѣ свѣтъ. Что творитъ Отецъ, то и Сынъ также творитъ; кого крещаетъ Отецъ, того крещаетъ и Сынъ, а также и Святый Духъ[1]). И тѣ, кто учитъ, что Сынъ—природы различной отъ Отца, тѣ не будутъ имѣть общенія съ Нимъ, такъ какъ не смотрятъ какъ на Сына—на Того, Который таковъ по природѣ.

Но исповѣдуя по Писанію три Лица въ Богѣ, мы не говоримъ, что существуетъ три Бога; мы признаемъ только одного, совершеннаго въ Самомъ Себѣ, нерожденнаго, безначальнаго и невидимаго Бога, Отца Господа нашего, имѣющаго бытіе отъ Самого Себя и дающаго его другимъ. Такъ какъ всѣ Лица Св. Троицы единосущны, то кто осмѣлится сказать, что Сынъ—другой природы, чѣмъ Отецъ, и отрицать, что Духъ Св. вѣ-

[1]) Прот ар. сл. II, стр. 318.

ченъ? Если спросятъ, какъ это можетъ быть, то предлагающимъ подобный вопросъ нужно также предложить,—пусть они отдѣлятъ сіяніе отъ свѣта, Премудрость отъ Премудраго. Если же они этого не могутъ сдѣлать, то пусть убѣдятся, что безразсудно ихъ желаніе—изслѣдовать, какимъ образомъ Сынъ есть единъ по существу съ Отцемъ. То, что касается Божества, познается только черезъ вѣру и разумъ при благочестіи.

Св. Аѳанасій первый изъ церковныхъ писателей удовлетворительно раскрылъ ученіе о Троичности въ Богѣ[1]). Все его ученіе проникнуто одною мыслію:—Богъ Единъ и вмѣстѣ Троиченъ. Эти понятія не исключаютъ одно другое, а оба мыслятся совмѣстно другъ съ другомъ. Началомъ Божества служитъ Богъ—Отецъ, Который называется ὁ Θεὸς, αὐτὸς Θεός, и только Онъ одинъ Ἀγέννητος Θεός. Какъ Самъ Отецъ вѣченъ, такъ Онъ имѣетъ и Сына и Св. Духа, совѣчныхъ Ему. На ученіе о Сынѣ и Его отношеніе къ Отцу Аѳанасій обращалъ особенное вниманіе. При объясненіи и опредѣленіи этихъ отношеній Аѳанасій вездѣ признаетъ Сына существомъ равнымъ Богу Отцу, но такъ, что при этомъ не уничтожается единство и равенство Бога Самого въ Себѣ. Сынъ единосущенъ Богу Отцу (Υἱὸς ὁμοούσιος). Онъ есть полнота Божества, полнота и совокупность Отческой сущности, Ея образъ и выраженіе, а что можно сказать объ Отцѣ, то должно сказать и о Сынѣ.

Но объясняя единосущіе Сына съ Отцемъ, св. Аѳанасій старается вмѣстѣ съ этимъ раскрыть, что это не противно понятію о Троичности въ Богѣ. Сынъ единосущенъ, равенъ Отцу, какъ одинъ другому, Они—какъ два различныя Лица. Единство и ипостасное различіе въ Богѣ св. Аѳанасій указываетъ и въ самомъ значеніи слова ὁμοούσιος (единосущный), откуда видно, что Сынъ подобенъ, равенъ Отцу ὅμοιος), а сравниваются и уподобляются только два раз-

[1]) Насколько точно и ясно это ученіе,—объ этомъ говоритъ его символъ, помѣщаемый нами въ концѣ нашего сочиненія.

личныя лица, а не два различныя качества въ одномъ лицѣ. Далѣе—Сынъ происходитъ отъ сущности (οὐσία) Отца, а не является существомъ низшимъ. Сынъ равенъ Отцу во всемъ, только Сыну нельзя приложить отчества и нерожденности. Поэтому Сынъ имѣетъ Свое начало и происходитъ отъ Отца,—и это составляетъ Его существенное ипостасное свойство, называемое «*Сыновство*», такъ же какъ и «*Отчество*» есть отличительное свойство Бога—Отца. Актъ рожденія указываетъ не на множественность, а на единство,—этотъ актъ непостижимъ, какъ—и самое Существо Божіе. Объ этомъ можно говорить только гадательно. Сынъ рождается, обособляется, получаетъ отличное бытіе отъ Отца,—рождается не во времени, а отъ вѣчности, но это—не отдѣленіе, не отчужденіе. Сынъ получаетъ не другую, особую природу, потому что въ Богѣ, существѣ простомъ, не можетъ быть мыслимо дѣленіе. Этотъ актъ совершается духовнымъ, внутреннимъ образомъ. Для болѣе нагляднаго представленія—это рожденіе сравнивается съ происхожденіемъ свѣта отъ огня,—луча отъ солнца,—рѣки отъ источника. Сынъ есть Λόγος τοῦ Πατρὸς, находящійся въ ближайшемъ существенномъ отношеніи къ Отцу, такъ что безъ Него Отецъ былъ бы ἄλογος. Но Λόγος не—безличное существо, λόγος не νοῦς. Чтобы нагляднѣе представить въ Божествѣ внутреннее единство и различіе, берется въ аналогію умъ и слово человѣка въ ихъ отношеніи. Какъ въ человѣкѣ умъ безъ слова и слово безъ ума не существуютъ, такъ и Λόγος и Отецъ постоянно соединены. Но слово человѣческое состоитъ изъ частей и мысль не получаетъ въ немъ реальнаго осуществленія. Λόγος же не состоитъ изъ частей, и въ Немъ выражается существо Бога совершенно и вполнѣ реализуется. Такимъ образомъ, Λόγος—субстанція, самосущная Личность: Онъ и единосущенъ и отдѣляется отъ Бога Отца, равенъ Богу Отцу и отличенъ отъ Него....

Св. Аѳанасій въ борьбѣ съ разными ересями ввелъ въ кругъ своихъ изслѣдованій всѣ важнѣйшія истины Цер-

кви. И если мы бросимъ общій взглядъ на его полемическую дѣятельность и на ея результаты, то ясно увидимъ, что онъ въ борьбѣ съ Аріемъ и другими еретиками—въ борьбѣ, вращавшейся около самыхъ дорогихъ для христіанина предметовъ вѣры, употребилъ всѣ доступныя ему духовныя средства того времени, оградилъ церковное ученіе отъ искаженій и извращеній и проложилъ своимъ преемникамъ правильный путь, на которомъ они могли трудиться съ большею пользою. Вотъ почему сочиненія св. Аѳанасія, въ которыхъ онъ обнаружилъ все свое остроуміе и глубокое богословское образованіе, служили прочнымъ основаніемъ для позднѣйшихъ учителей Церкви.

Припоминая еще разъ все сказанное, мы считаемъ себя въ правѣ назвать св. Аѳанасія однимъ изъ величайшихъ учителей Церкви и отцемъ научнаго богословія[1]);—вся христіанская древность полна похвалами ему. Опытные цѣнители отеческихъ писаній не находятъ достаточно словъ, чтобы вполнѣ выразить его заслуги. Мы приводили въ началѣ нѣкоторые изъ этихъ отзывовъ. «Полемическія сочиненія св. Аѳанасія, говоритъ блажен. Фотій о словахъ его противъ аріанъ, исполнены остроумія и глубины, силы въ доказательствахъ и обилія, подлинно удивительнаго. Все въ нихъ дышетъ истинною философіею и величіемъ, во всемъ видно единство въ разнообразіи и разнообразіе въ единствѣ. Съ доказательствами, заимствованными изъ св. Писанія, ничто не можетъ сравниться, и вообще всѣ эти книги суть полный трофей побѣды надъ аріанскою ересью. Если даже кто-нибудь скажетъ, что Григорій Богословъ и божественный Василій отсюда, какъ изъ обильнаго источника, почерпали свои стремительные и чистые потоки словъ противъ той же ереси, то, по моему мнѣнію, скажетъ не несправедливо»[2]).

[1]) Montfaucon. Предисловіе къ твореніямъ св. Аѳанасія, ч. XVII [2]) Phot. Bibliotec. cod. 140. Въ справедливости послѣднихъ словъ Фотія легко убѣдиться, если сравнить съ извѣст-

Святый Кириллъ Александрійскій еще прежде Фотія сказалъ: приснопамятный Отецъ нашъ св Аѳанасій, сорокъ шесть лѣтъ украшавшій александрійскую каѳедру, съ непобѣдимой и истинно-апостольской мудростью противостоялъ хитрымъ и нечестивымъ вымысламъ еретиковъ и своими писаніями, какъ бы цѣлительнымъ бальзамомъ, оживлялъ всю поднебесную»[1]). Какъ велико было значеніе сочиненій св. Аѳанасія и какъ высоко ихъ цѣнили, — объ этомъ свидѣтельствуетъ преподобный Косьма. «Когда встрѣтишь книгу Аѳанасія, говоритъ онъ, то, если у тебя нѣтъ бумаги, чтобы записать ее, запиши хоть на одеждѣ»[2]). Такой же отзывъ о сочиненіяхъ св. Аѳанасія дѣлаетъ и св. Василій Великій: «если бы ты зналъ, пишетъ Василій Великій къ Аѳанасію, какъ драгоцѣнна для насъ каждая строка твоя, такъ никогда не переставалъ бы писать къ намъ»[3]).

Св. Аѳанасій еще при жизни своей почтенъ рѣдкими именами — великаго учителя Церкви, непобѣдимаго защитника вѣры, отца православія[4]). Посему то св. Церковь, прославляя по достоинству заслуги святыхъ своихъ, воспѣваетъ въ честь его: «Губительныя ереси вся, Отче, изобличилъ еси словесы и писаньми, различную лесть изгоняя мудрыми показаньми изъ вселенныя, *уясняя невопротивословнѣ православную вѣру*» и «православія насадивъ ученія, злославія терніе изсѣклъ еси, *умноживъ сѣмя вѣры одожденіемъ духа*, преподобне»[5]).

ными словами Аѳанасія противъ аріанъ первые четыре слова о Богословіи св. Григорія Назіанзина и первыя двѣ книги св. Василія Великаго противъ Евномія. Есть въ нихъ много и различія, но потому, что св. Григорій и св. Василій писали уже не противъ прежнихъ аріанъ, а болѣе противъ аеціанъ и евноміанъ, системы которыхъ имѣли свои особенности. Почти то же можно сказать и относительно христологическаго ученія св. Аѳанасія. [1]) Epist. ad Presb. Diac. et patr. Monach. Vid. in Act. Synod. Ephes. l. c. 1. [2]) Pravum. Spirituale XL. [3]) Письма св. Василія Велик. къ св. Аѳанасію. Слав. пер. 1757 г. кн. III. [4]) Montfaucon — ч. XVII. Предисл. къ творен. св. Аѳанасія. [5]) Мѣсячная минея Мѣсяцъ Январь, 18-й день, 2-й ст. 5-ой пѣсни канона и кондакъ св. Аѳанасію.

Но, конечно, всему этому уваженію не мало способствовала самая жизнь св. Аѳанасія. Его теоретическія воззрѣнія придавали ему необычайную стойкость въ жизни, которую онъ посвятилъ всю защитѣ этихъ воззрѣній, а эта стойкость придавала ему самому особую важность, основательность и привлекательность. Въ продолженіе всей своей жизни св. Аѳанасій былъ славнымъ защитникомъ воодушевлявшаго его ученія: вся внѣшняя дѣятельность этого великаго святителя была совершеннымъ выраженіемъ его внутреннихъ воззрѣній. Исторія воспитанія св. Аѳанасія, какъ мы могли видѣть, далеко неясна и иногда теряется во мракѣ, который ничто не можетъ разсѣять. Въ то время, когда, по разсказамъ самыхъ достовѣрныхъ людей, онъ въ первый разъ выступаетъ на защиту Церкви, онъ уже такъ же великъ, какъ и въ позднѣйшее время. Божественный Промыслъ таинственнымъ способомъ приготовляетъ своихъ избранниковъ, такъ что нельзя объяснить явленія ихъ какимъ-нибудь внѣшнимъ обстоятельствомъ. Богатство, сокрытое въ ихъ великой и святой душѣ, скорѣе является чудомъ исторіи. Можно полагать, что эти чрезвычайные люди вызываются чрезвычайностью обстоятельствъ. Испытывая на себѣ то или другое вліяніе отъ окружающихъ лицъ, они болѣе всего находятся подъ воздѣйствіемъ всемогущей, промыслительной силы Божіей. Отцы, матери, друзья могутъ орошать и воздѣлывать Божественный отпрыскъ, но одинъ Господь возращаетъ Своею промыслительною силою и приготовляетъ его къ великому служенію въ извѣстное время и въ извѣстномъ мѣстѣ, по Своему усмотрѣнію.

Господь возложилъ на св. Аѳанасія тяжелую задачу: въ эпоху смятенія и ужасныхъ опасностей онъ долженъ былъ служить опорой избранныхъ Божіихъ. Бури, возмущавшія стадо Спасителя въ эпоху гоненій со стороны язычниковъ, только что было прекратившіяся, должны были еще долгое время вновь свирѣпствовать надъ головою св. Аѳанасія и часто со-

крушаться о его твердость. Спас[итель] излилъ на св. Аѳанасія всѣ дары, которые должны были способствовать ему выйти побѣдителемъ изъ борьбы съ врагами Православія. Обладая несокрушимой вѣрой, онъ соединялъ съ ней великое практическое искусство, даръ—проникать въ дѣла, самыя запутанныя и располагать ихъ въ порядкѣ. Замѣчательное хладнокровіе въ немъ уживалось рядомъ съ неодолимой энергіей; онъ имѣлъ такое благоразуміе и присутствіе духа, при которыхъ не могли смутить его самое тяжелое и печальное положеніе и самая грозная опасность. Если враги Церкви были искусны, онъ казался искуснѣе ихъ; онъ соединялъ, какъ сказалъ Спаситель, невинность голубя съ мудростью змія (Мѳ. X, 16). Церковь Божія нуждалась не въ пассивной только добродѣтели, состоящей въ терпѣніи и исповѣданіи вѣры, а ей нужны были и сильные духомъ, энергичные, беззавѣтно преданные ея дѣлу—дѣятели. Св Аѳанасій по достоинству цѣнилъ заслуги другихъ и съ удовольствіемъ знакомился съ ними. Онъ всегда былъ снисходителенъ къ обыкновенной человѣческой слабости, даже когда она, казалось, вліяла и на вѣру, онъ извинялъ ее, стараясь возстановить значеніе истины, которая могла быть перемѣшана съ заблужденіемъ, и заботливо отличалъ внутреннее расположеніе къ вѣрѣ отъ внѣшней, часто обманчивой формы. Онъ не смѣшивалъ сухія формы съ правилами жизни Онъ узнавалъ характеръ человѣка, и когда находилъ его внутренно здоровымъ и способнымъ къ добру, защищалъ его отъ всѣхъ козней, не смотря на временныя, второстепенныя заблужденія. Когда же онъ былъ вынуждаемъ писать противъ любимыхъ людей, онъ критиковалъ ихъ ложные принципы, не называя ихъ лично по имени. Онъ былъ снисходителенъ къ грѣшнику, видя въ немъ скорѣе настоящее, чѣмъ прошедшее. Эта пріятность характера, соединенная съ святостію жизни и съ великими услугами Церкви, пріобрѣла ему дружбу и расположеніе всѣхъ благородныхъ и православныхъ людей, которые,

подражая ему, предпочитали преслѣдованія и изгнанія отреченію отъ своего дѣла, внутренно связаннаго съ дѣломъ Церкви. Особенно ему преданы были его ученики.

Но онъ не переставалъ съ святою ревностью раскрывать позоръ тѣхъ, которые, будучи развращены въ глубинѣ сердца, пользовались Церковью, какъ средствомъ къ достиженію дурной цѣли. Его любовь къ Искупителю и къ св. Церкви, его непреклонное стремленіе ко спасенію вѣрныхъ, котораго онъ искалъ столько же, а можетъ быть и больше, чѣмъ своего собственнаго, воспламенялись святымъ гнѣвомъ при видѣ развратителей душъ, которыя Господь Іисусъ Христосъ искупилъ столь высокою цѣною Своей Крови. И тогда его слово становилось мечемъ обоюдоострымъ, который проникалъ до мозга костей. Во всю свою тревожную и бурную жизнь онъ держался всегда одинаковаго образа мыслей и направленія. Святой пылъ, глубокое уваженіе къ тому, что́ отъ Бога, одушевляли его съ самой юности. Въ одномъ еще изъ юношескихъ своихъ сочиненій, указавъ нѣкоему христолюбцу на величіе и необъятность заслугъ воплотившагося Бога-Слова, онъ предлагаетъ уже средства для пониманія высокихъ священныхъ истинъ: «пусть это, говоритъ онъ, послужитъ для тебя поводомъ—самому читать Писанія и вникнуть въ настоящій ихъ смыслъ,—ты изъ сказаннаго въ Писаніяхъ узнаешь болѣе полныя и ясныя подробности того, что̀ сказано мною, потому что Писанія изглаголаны и написаны Богомъ чрезъ мужей богомудрыхъ; я же сообщилъ твоему любовѣдѣнію лишь то, чему научился у богодухновенныхъ учителей, читавшихъ сіи Писанія и содѣлавшихся свидѣтелями Божества Христова. Для изслѣдованія и истиннаго уразумѣнія сказаннаго въ Писаніи потребны хорошая жизнь, чистая душа, и христоподражательная добродѣтель, чтобы умъ, преуспѣвъ въ этомъ, былъ въ состояніи достигать желаемаго и пріобрѣтать оное, въ какой только мѣрѣ естеству че-

ловѣческому возможно познаніе о Божіемъ Словѣ. Ибо безъ чистоты сердца и безъ подражанія жизни святыхъ никто не пойметъ словеса святыхъ. Кто пожелаетъ видѣть солнечный свѣтъ, тотъ, безъ сомнѣнія, протретъ и яснымъ сдѣлаетъ глазъ свой, доведя его почти до одинаковой чистоты съ тѣмъ, что́ желаетъ видѣть, чтобы, такимъ образомъ, глазъ самъ сталъ свѣтомъ и увидѣлъ солнечный свѣтъ. Такъ и желающему постигнуть мысль богослововъ должно предочистить и убѣлить душу свою жизнію, и уподобленіемъ въ дѣлахъ святымъ приблизиться къ нимъ, чтобы, ведя одинаковый съ ними образъ жизни, уразумѣвать и откровенное имъ Богомъ, и наконецъ, какъ бы соединившись съ ними, избѣжать грѣховныхъ опасностей»[1]).

Святый Аѳанасій стоялъ въ Церкви, какъ могучій дубъ подъ солнцемъ, который далеко и глубоко простираетъ свои корни; онъ смотрѣлъ на себя, какъ на члена Церкви, принадлежавшаго къ ней во всю свою жизнь. Ибо онъ училъ, что Іисусъ Христосъ внутренно былъ соединенъ съ Церковью точно такъ же, какъ и съ человѣческою природою, образуя съ нею одно Лице, такъ что эта Церковь въ нѣкоторомъ родѣ есть самъ Іисусъ Христосъ. По поводу словъ Соломона: «*премудрость созда Себѣ домъ*» (Притч. IX, 1.) онъ замѣчаетъ, что Апостолъ, объясняя это, говоритъ: «*Еюже домъ мы есмы*» (Евр. III, 6.). Такимъ образомъ, Церковь прочна, ибо она *основана на камени, и врата адова не одолѣютъ ей*[2]). Относительно словъ псалма LXXXVIII, 5, 37: *престолъ Его яко солнце предо Мною*, онъ замѣчаетъ: «престолъ Христа есть Церковь, ибо Онъ покоится въ ней. Псалмистъ предсказываетъ, что Церковь распространитъ свои лучи для освѣщенія всей вселенной и будетъ пребывать всегда, какъ солнце и луна»[3]). Единство Отца и Сына есть, такимъ образомъ, для св. Аѳанасія, какъ и для Апостола Іоанна, образъ единенія и единства въ Церкви.

[1]) О воплощ. ч. I, 159—161. [2]) Мѳ. XVI, 18. [3]) Сл. пр. ар. IV, 519—520.

«Подобно, какъ Отецъ въ Сынѣ, и мы должны, взявши отъ Нихъ примѣръ, жить между собою въ согласіи и единеніи духа, чтобы не раздѣляться, подобно коринѳянамъ, а имѣть одни и тѣ же чувства, подобно 5000-мъ вѣрующихъ въ исторіи апостольской, имѣвшихъ какъ бы одну душу.

Достаточно вспомнить испытанныя святымъ Аѳанасіемъ многочисленныя преслѣдованія, гоненія и мученія, чтобы признать въ немъ геніальный и мощный умъ, чтобы видѣть ту рѣшительность и твердость, тотъ героизмъ, съ какимъ онъ боролся за свою идею, обладая всегда полнымъ присутствіемъ духа въ перенесеніи самыхъ крайнихъ непріятностей при этой борьбѣ. Съ истиннымъ самоотверженіемъ Христова исповѣдника, почти въ продолженіе 50-ти лѣтъ (325—373), онъ непреклонно подвизался противъ современныхъ ему ересей и словомъ, и дѣломъ и всѣми средствами, какія могла изобрѣсть его пламенная ревность по вѣрѣ православной и крѣпкая любовь къ Христовой Церкви. Поставленный Богомъ на высокомъ свѣщникѣ, онъ долгое время и далеко разливалъ свой свѣтъ; призванный нести знамя православія, онъ всегда высоко держалъ его. Дорожа божественною истиной, какъ сокровищемъ небеснымъ, онъ готовъ былъ отдать за нее все, только бы сохранить ее въ неприкосновенности.

Примѣръ св. Аѳанасія ясно и живо говоритъ всѣмъ, что съ успѣхомъ защищать извѣстную идею силою слова можетъ только тотъ, кто имѣетъ мужество безбоязненно высказывать свои убѣжденія, кто самъ живетъ этою идеей, умѣя за нее пострадать, и кто совершаетъ каждый свой поступокъ, каждый свой шагъ, обсудивъ его съ точки зрѣнія своего принципа, а не одной формы. Для Аѳанасія идея, сущность извѣстнаго принципа, была всегда важнѣе той формы, въ которой она выражалась. Самое слово— ὁμοούσιος, изъ-за котораго онъ вынесъ столько преслѣдованій[1]), было дорого для него лишь потому, что было яко-

[1]) Григор. Назіанз. сл. XXI.

ремъ его идеи, и онь такъ настаивалъ на немъ только въ силу того, что иначе пришлось бы пожертвовать великой истиной Божества Іисуса Христа.

Поэтому ученіе св. Аѳанасія, сдѣлавшаго доступными и убѣдительными для всякаго ума христіанскія вѣрованія и упованія, заслуживаетъ особеннаго вниманія, а тѣмъ болѣе въ наше время, въ которое такъ распространено невѣріе и которое во многомъ подобно первымъ вѣкамъ христіанства. Тамъ шла ожесточенная борьба древнихъ нехристіанскихъ воззрѣній съ началами вновь явившагося христіанства. Тамъ было свѣтское образованіе, не имѣющее ничего общаго съ христіанствомъ. Въ наше время также можно видѣть упорную борьбу христіанскихъ началъ съ началами антихристіанскими, не желающими знать ни Христа, ни христіанства. Раціонализмъ, матеріализмъ, атеизмъ пытаются подорвать основы православія и христіанство вообще —извнѣ. Новыя секты одна за другой стремятся къ разрушенію Церкви и ея устоевъ извнутри. Даже тѣ изъ образованнаго общества, кто не отвергаетъ христіанскаго ученія, остаются большею частью равнодушными къ нему. Въ глубинѣ самыхъ народныхъ массъ, обыкновенно столь преданныхъ Церкви, и то идутъ разлагающіе вѣру процессы. Конечно, это состояніе временное, и свѣтъ Христовъ опять засіяетъ съ удвоенной силой: постоянное распространеніе его въ мірѣ доказываетъ всю незыблемость его. Но для современнаго общества все же нужны примѣры иного отношенія къ христіанству. Поэтому намъ и драгоцѣнно ученіе Аѳанасія.

Поэтому и самъ св. Аѳанасій за свое ученіе, въ которомъ христіанскія вѣрованія и упованія являются доступными нашему сознанію и убѣдительными для нашего ума,—за одно такое ученіе заслуживаетъ уже полнаго вниманія. При этомъ и жизнь его является поучительнымъ образцемъ и идеаломъ и для тѣхъ христіанъ, которые теперь холодно

и безразлично, только формально относятся къ своему высокому званію, и для фанатиковъ, которые строго и слѣпо держатся одной только мертвой буквы, для исполненія которой забываютъ и вовсе не обращаютъ вниманія на самые священные завѣты Спасителя: «*Да любите другъ друга, якоже возлюбихъ вы. Больше сея любве никтоже имать, да кто душу свою положитъ за други своя*» (Іоан. XV, 12—13). Св. Аѳанасій, какъ вѣрный слуга Христовъ, какъ истинный пастырь, именно полагалъ свою душу за вѣру и за спасеніе душъ своей паствы.

Приложеніе.

Символъ святаго Отца нашего Аѳанасія, Архіепископа Александрійскаго.)

Вселенская вѣра состоитъ въ томъ, чтобы намъ чествовать единаго Бога въ Троицѣ, и Троицу въ единицѣ, не сливая упостасей (лицъ) и не раздѣляя сущности. Ибо иная упостась Отца, иная упостась Сына, и иная—Духа Святаго.

Но и Отца и Сына и Святаго Духа Божество едино, слава равна, и величіе совѣчно. Каковъ Отецъ, таковъ и Сынъ, таковъ и Духъ Святый.

Отецъ несозданъ, и Сынъ несозданъ, несозданъ и Духъ Святый. Отецъ непостижимъ, и Сынъ непостижимъ, непостижимъ и Духъ Святый. Отецъ вѣченъ, и Сынъ вѣченъ, вѣченъ и Духъ Святый.

Впрочемъ, не три вѣчные, но единъ вѣчный; равно какъ не три несозданные, и не три непостижимые, но единъ несозданный, единъ непостижимый.

Подобно сему Отецъ—вседержитель. Сынъ—вседержитель, Духъ Святый—вседержитель; впрочемъ, не три вседержителя, но единъ вседержитель

Такъ, Отецъ—Богъ, Сынъ—Богъ, Духъ Святый—Богъ; впрочемъ, не три Бога, но Богъ единъ. А также Отецъ—Господь, Сынъ—Господь, Духъ Святый—Господь; впрочемъ, не три Господа, но Господь единъ. Ибо какъ христіанская истина побуждаетъ насъ каждую упостась отдѣльно исповѣдывать Богомъ и Господомъ: такъ вселенское благочестіе воспрещаетъ намъ говорить, что три Бога, или три Господа.

Отецъ ни отъ кого не сотворенъ, не созданъ, не рожденъ. Сынъ отъ единаго Отца не сотворенъ, не созданъ, но рожденъ. Духъ Святый отъ Отца не сотворенъ, не созданъ, не рожденъ, но исходящъ.

И въ сей Троицѣ нѣтъ перваго или послѣдняго, нѣтъ бо́льшаго или меньшаго, но три Упостаси одна другой всецѣло совѣчны и равны, такъ что, по сказанному уже прежде, по всему должно воздавать поклоненіе Троицѣ въ Единицѣ и Единицѣ въ Троицѣ.

*) Творен. св. Аѳанасія въ русск. перев. ч. IV, стр. 528—530. Москва. 1854 г.

Посему, кто хочетъ спастись, такъ да разумѣетъ о Святой Троицѣ.

Но для вѣчнаго спасенія необходимо твердо вѣровать и вочеловѣченію Господа нашего Іисуса Христа.

Посему, правая вѣра состоитъ въ томъ, чтобы вѣровать и исповѣдывать, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ, Сынъ Божій, есть Богъ и человѣкъ. Богъ, отъ сущности Отчей рожденный прежде вѣковъ, и человѣкъ, отъ сущности матерней рожденный во времени; совершенный Богъ и совершенный человѣкъ, состоящій изъ разумной души и человѣческой плоти.

Равенъ Отцу по Божеству, менѣе Отца по человѣчеству.

Но хотя Онъ Богъ и человѣкъ, впрочемъ не два Христа, но Христосъ единъ

Единъ же не премѣненіемъ Божества въ человѣчество, но воспріятіемъ человѣчества въ Божество.

Единъ всесовершенно не сліяніемъ естествъ, но единеніемъ упостасей.

Ибо какъ разумная душа и плоть—единъ человѣкъ, такъ Богъ и человѣкъ—единъ Христосъ, пострадавшій ради нашего спасенія, снишедшій во адъ, въ третій день воскресшій изъ мертвыхъ, восшедшій на небеса, и возсѣдшій одесную Бога и Отца Вседержителя, откуда пріидетъ судить живыхъ и мертвыхъ.

Въ пришествіе Его всѣ люди воскреснутъ съ тѣлами своими, чтобы дать отчетъ въ дѣлахъ своихъ. И дѣлавшіе доброе пойдутъ въ жизнь вѣчную, а поступавшіе худо—въ огонь вѣчный.

Вотъ вѣра вселенская. Кто не будетъ вѣрно и твердо содержать сея вѣры, тотъ не возможетъ спастись.

СОДЕРЖАНІЕ.

Стр

Предисловіе. Церковь Христова въ IV вѣкѣ. Св. Аѳанасій, еп. Александрійскій. Планъ сочиненія и указатель источниковъ и пособій 1—8

Введеніе. *Состояніе христіанской Церкви въ IV вѣкѣ, въ эпоху св. Аѳанасія, и важнѣйшія ереси этого времени.*

Причины появленія ересей. Философскія школы. Связь съ ними богословія. Борьба Православія съ болѣе ранними ересями. Монархіанизмъ. Савелліанство. Богословскія школы. Борьба съ савелліанствомъ. Субординатизмъ. Аріанство. Внутреннія причины аріанства. Предыдущія уклоненія богослововъ. Діонисій Александрійскій. Діонисій Римскій. Поводы къ отпаденію Арія Смуты въ церкви и расколъ Мелетія. Распространеніе аріанства. Появленье св. Аѳанасія..... 9—62

Часть первая. *Жизнь св. Аѳанасія и обзоръ его литературной дѣятельности.*

ГЛАВА I. *Жизнь и дѣятельность св. Аѳанасія въ царствованіе императора Константина Великаго.*

Опредѣленіе года рожденія св. Аѳанасія. Воспитаніе Аѳанасія. Первые годы служенія его церкви. Первыя сочиненія его: «Противъ язычниковъ» и «О воплощеніи Бога-Слова». Возникновеніе аріанства и 1-й вселенскій соборъ. Пер-

Стр.

вая борьба съ аріанствомъ Аѳанасія. Избраніе Аѳанасія епископомъ Александрійскимъ. Дѣятельность Аѳанасія въ первые годы епископства. Клеветы враговъ на него и ихъ разоблаченіе. Тирскій соборъ. Новыя клеветы. Первая ссылка Аѳанасія въ Триръ ..... 63—81

ГЛАВА II. *Жизнь и дѣятельность св. Аѳанасія въ царствованіе Констанція.*

Возвращеніе Аѳанасія въ Александрію. Его послѣдующая дѣятельность. Трактатъ на слова: «Вся мнѣ предана суть Отцемъ Моимъ». Новыя преслѣдованія Аѳанасія его врагами. Антіохійскій соборъ. Вторичное изгнаніе Аѳанасія. Римскій соборъ. Пребываніе Аѳанасія въ Римѣ. Соборъ въ Сардикѣ. Возвращенье Аѳанасія. Его труды въ изгнаніи. Изложеніе вѣры. Сочиненія, написанныя въ Александріи. О Никейскомъ символѣ вѣры. О мнѣніи Діонисія, еп. Александрійскаго. Апологія противъ аріанъ. Арелатскій и Миланскій соборы. Преслѣдованія сторонниковъ Аѳанасія. Аріанская злоба. Третье изгнаніе Аѳанасія. Посланія его къ вѣрующимъ. Его труды въ пустынѣ. Апологія предъ Констанціемъ. Апологія бѣгства. Посланіе къ монахамъ объ аріанахъ. Окружное посланіе къ епископамъ Египта и Ливіи. Слова Аѳанасія противъ аріанъ. Посланіе о еретикахъ—духоборцахъ. Ариминскій и Селевкійскій соборы. Посланіе Аѳанасія объ этихъ соборахъ. Посланіе къ пустынникамъ .... 81—123

ГЛАВА III. *Жизнь и дѣятельность св. Аѳанасія при Юліанѣ и Валентѣ*

Возвращенье Аѳанасія въ Александрію. Александрійскій окружный соборъ Преслѣдованіе Аѳа-

Стр.

насія Юліаномъ. Четвертое изгнаніе Аѳанасія. Возвращеніе при Іовіанѣ. Описаніе жизни св. Антонія. Пятое изгнаніе Аѳанасія при Валентѣ и послѣднее возвращеніе его. Его праздничныя посланія. Книга «О воплощеніи Бога-Слова и противъ аріанъ». Посланіе къ африканскимъ епископамъ. Посланія къ Аделфію и Эпиктету. Аполлинаріанство и борьба Аѳанасія съ нимъ. Книги Аѳанасія противъ аполлинаріанъ. Книга о Троицѣ и Св. Духѣ. Толкованіе на псалмы. Кончина св. Аѳанасія.. ... . 124—147

Часть вторая. *Полемика св. Аѳанасія съ современными ему ересями.*

ГЛАВА I. *Опроверженіе св. Аѳанасіемъ савелліанства.*

Исходный пунктъ и конечная цѣль всей полемики Аѳанасія. Установленіе догматовъ о Второмъ Лицѣ Св. Троицы. Необходимость прежде этого установить самое существо Второго Лица и Его отношеніе къ Первому Лицу. Опроверженіе савелліанскаго тождества Отца, Сына и Духа Святаго. Полемика съ понятіемъ савелліанъ о Богѣ и мірѣ. Критика савелліанскаго воззрѣнія на Слово и Сына. Общій характеръ полемики Аѳанасія съ савелліанствомъ. Христологическія ереси вообще.. 148—165

ГЛАВА II. *Опроверженіе св. Аѳанасіемъ аріанства.*

Характерныя черты аріанства. Нерожденность единаго безначальнаго Высочайшаго Существа и тварность Сына. Возраженія Аѳанасія. Многобожіе аріанства. Познаніе Отца чрезъ Сына и единосущіе Ихъ. Искупленіе человѣческаго рода и непреложность благодати, изливаемой на насъ

Стр.

Спасителемъ и Богомъ Отцемъ. Воплощеніе. Противорѣчіе аріанства общему религіозному сознанію. Необходимость Божественнаго Искупителя. Сущность искупленія. Разность происхожденія Сына отъ Отца и происхожденія твари отъ Бога. Понятіе рожденія Сына отъ Отца. Единосущность Сына Отцу. Необходимость защиты самаго догмата о Божественномъ достоинствѣ Сына. Критика аріанскаго ученія о посредствующемъ существѣ. Непослѣдовательность и противорѣчіе этого ученія. Отношеніе твари и Творца, относительнаго и Абсолютнаго. Аріанское различіе воплотившагося Слова отъ Слова, Премудрости въ Богѣ. Полемика Аѳанасія съ этимъ воззрѣніемъ. Личное тождество присущаго Богу Слова Божія и Слова, проявляющаго Себя въ откровеніи. Опредѣленіе Логоса, Христа, какъ принципа и основы возможности всякаго откровенія Бога во внѣшнемъ мірѣ. Отождествленіе Божественнаго Слова съ историческимъ Христомъ и опроверженіе основныхъ аріанскихъ воззрѣній на отношеніе Безконечнаго къ конечному. Защита единосущія. Значеніе слова—ὁμοούσιος. Различные символы вѣры. Опредѣленіе сущности—οὐσία. Сравненіе савелліанскаго и аріанскаго ученія о Троицѣ и Божіемъ Словѣ и ученія о Нихъ Аѳанасія..... 165—229

ГЛАВА Ш. *Опроверженіе св. Аѳанасіемъ аполлинаріанства.*

Главная ошибка аполлинаріанства. Его воззрѣніе на Лице Искупителя. Неправильное понятіе о личности и о свободѣ воли у аполлинаріанъ. Полемика Аѳанасія. Опроверженіе ученія аполлинаріанъ со стороны вѣры въ искупленіе. Критика антропологическихъ доказательствъ ихъ.

Стр.

Критика аполлинаріанскаго ученія о Богѣ и о дѣлѣ искупленія, о смерти и воскресеніи. Полемика противъ аполлинаріанскихъ представленій о тѣлесной природѣ Іисуса Христа. Тождество Господа Іисуса Христа и родившагося отъ Святыя Дѣвы Маріи человѣка. Сближеніе аполлинаріанъ съ эвіонитами. Отсутствіе у аполлинаріанъ точнаго различенія между Словомъ, Сыномъ и Христомъ и неправильное раздѣленіе ихъ. Сопоставленіе аполлинаризма и полемики Аѳанасія съ нимъ..... 229—255

ГЛАВА IV. *Опроверженіе св. Аѳанасіемъ неправильнаго ученія о Св. Духѣ.*

Аріанская и полуаріанская ересь о Св. Духѣ. Объясненіе текстовъ, на которые опирались еретики. Критика духоборческихъ положеній. Доказательство Божества Св. Духа у Аѳанасія. Значеніе полемики Аѳанасія съ духоборцами..... 255—269

Часть третья. *Догматическое ученіе св. Аѳанасія.*

ГЛАВА I. *Ученіе св. Аѳанасія объ отношеніи Бога-Слова къ Богу-Отцу и къ Св. Духу.*

Основной пунктъ ученія. Ученіе о Лицѣ Господа нашего Іисуса Христа и связь этого ученія съ догматами о Богѣ-Отцѣ и Св. Духѣ. Понятіе о Словѣ. Понятіе о Троицѣ. Догматъ о единствѣ Божества и Троичности Лицъ. Термины—οὐσία, φύσις, ὑπόστασις и πρόσωπον. Внутреннія отношенія Божества. Понятіе природнаго тождества, по св. Аѳанасію, Сына съ Отцемъ. Ограниченіе этого тождества. Соотношеніе Отца и Сына (ἰδιότης). Понятіе рожденія и отдѣленія. Единство Сына съ Отцемъ. Аналогіи изъ чувственнаго міра. Понятіе «Сына»,

Стр.

«Слова» и «образа Отца». Объединеніе ихъ. Второе Лице, какъ внутреннее выраженіе полноты Божественнаго вѣдѣнія и проводникъ идей въ міръ явленій. Необходимость этого a priori и a posteriori и полная защита Божественнаго достоинства Лица Господа Іисуса Христа. Отношеніе Его къ Св. Духу. Опроверженіе Аѳанасіемъ тварности Духа. Единосущіе Духа и Слова. Дѣйствительное личное бытіе Св. Духа. Соотношеніе трехъ Лицъ Св. Троицы — circuminsessio Personarum. Исхожденіе Св. Духа отъ Бога Отца. Отличіе этого акта отъ рожденія. Дѣятельность Св. Духа во внѣшнемъ мірѣ. Отношеніе Аѳанасія къ ученію объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына (Filioque). 270—308

ГЛАВА II. *Ученіе св. Аѳанасія объ отношеніи Сына Божія, Бога-Слова къ міру вообще и къ человѣку въ частности.*

Три пути опредѣленія этого отношенія. Пантеизмъ, дуализмъ и теизмъ. Ученіе о происхожденіи міра въ христіанской философіи. Необходимость различенія между твореніемъ міра и рожденіемъ Сына. Свобода творенія. Ученіе Аѳанасія о происхожденіи міра и отношеніи къ нему Бога-Слова. Идеальное бытіе міра. Причины свободнаго творенія міра. Благость и человѣколюбіе Божіе. Твореніе изъ ничего и разница Божественнаго и человѣческаго творенія. Абсолютная причина матеріи и ея формы. Откровенное ученіе и языческая философія въ вопросѣ объ этомъ. Образъ Бога-Слова въ видимомъ твореніи. Присутствіе и снисхожденіе Его. Проникновеніе міра Словомъ. Провидѣніе. Ученіе Аѳанасія о происхожденіи міра въ цѣломъ. Отношеніе Бога-Слова къ человѣку. Твореніе чело-

Стр.

вѣка Богомъ. Богъ, какъ абсолютная причина бытія человѣка Образъ Бога въ твореніи человѣка. Душа и тѣло человѣка. Первобытное состояніе людей. Рай. Грѣхъ. Естественные и сверхъестестсенные дары человѣку. Отношеніе человѣка къ Богу. Характеристика антропологическихъ воззрѣній Аѳанасія..... 308—337

ГЛАВА Ш. *Положительное ученіе св. Аѳанасія объ отношеніи Божеской природы къ человѣческой въ Лицѣ Господа нашего Іисуса Христа и о дѣлѣ искупленія.*

Отношеніе Божества и человѣчества въ Лицѣ нашего Искупителя. Соединеніе въ Лицѣ Іисуса Христа двухъ природъ—Божеской и человѣческой. Божеская природа. Воплощеніе. Опредѣленіе человѣческой природы въ Іисусѣ Христѣ. Полнота ея. Преимущества ея. Аналогія соединенія двухъ природъ—въ соединеніи тѣла и души. Отношеніе этихъ природъ въ Іисусѣ Христѣ. Свойственность ихъ. Естественность рожденія и единенія. Нераздѣльность и несліянность. Отношеніе христологіи св. Аѳанасія къ несторіанамъ и монофизитамъ.—*Дѣло искупленія людей Господомъ Іисусомъ Христомъ.* Происхожденіе грѣха и наслѣдіе его. Наказаніе: естественное тлѣніе и утрата Божія образа. Божественная благость—мотивъ къ искупленію. Необходимость воплощенія Слова для искупленія міра. Значеніе этого воплощенія. Обновленіе и дальнѣйшее совершенствованіе міра. Свобода человѣческой воли—возможность измѣняемости человѣка. Необходимость неизмѣняемаго Искупителя. Совершеніе домостроительства нашего спасенія. Тройственное служеніе Христа Спасителя: про-

Стр.

роческое, царское и первосвященническое. Жертвенная смерть Іисуса Христа. Всеобъемлющее значеніе Спасителева искупленія. Значеніе крестной смерти Іисуса Христа. Освобожденіе души и тѣла человѣка отъ власти ада, смерти и тлѣнія. Дальнѣйшая дѣятельность Іисуса Христа въ Церкви послѣ вознесенія на небо. Таинство Евхаристіи. Смыслъ искупленія всего человѣческаго рода и отдѣльныхъ лицъ. Отношеніе Іисуса Христа къ Церкви и Его посредничество между Богомъ и людьми. Сущность общенія людей со Христомъ и Его посредничества. Обязанности человѣка. Участіе Св. Духа въ дѣлѣ искупленія людей. Второе пришествіе и окончательное достиженіе цѣли искупительной дѣятельности Христа Спасителя. Общая характеристика ученія Аѳанасія о Лицѣ Іисуса Христа ..... 338—391

Заключеніе. *Общая характеристика св. Аѳанасія, его дѣятельности и литературныхъ трудовъ.*

Вѣчное торжество истины и ея защитниковъ. Уясненіе истины св. Аѳанасіемъ. Характеристика его полемическихъ пріемовъ. Вѣра и разумъ. Постоянная связь между собой всѣхъ христіанскихъ догматовъ. Діалектика, св. Писаніе и Преданіе. Толкованіе Аѳанасіемъ текстовъ, отыскиваніе смысла и ихъ независимость отъ буквы. Роль, отводимая христіанскому сознанію. Значеніе борьбы Аѳанасія противъ ересей и важность догматовъ, установленныхъ имъ. Общая характеристика сочиненій Аѳанасія у отцовъ Церкви и церковныхъ писателей Жизнь Аѳанасія, какъ по-

Стр.

слѣдовательное проявленіе его нравственныхъ принциповъ. Заслуги его въ смутныя времена IV вѣка. Личная характеристика его. Непреклонность, мужество и преданность идеѣ. Значеніе ученія Аѳанасія въ настоящее время. Примѣръ его жизни для современныхъ людей..... 392—412

Приложеніе. Символъ св. Аѳанасія..... 413—414

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

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

Посетите наш сайт в интернете по адресу:
www.axion.org.ru

На сайте:

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

Ваши вопросы и пожелания направляйте, пожалуйста, по электронной почте: info@axion.org.ru