

Глава II. СВ. АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ

Святой архиепископ Александрийский Афанасий, известный под именем « Великого » и « Отца Православия », есть бесспорно одно из самых больших явлений в ту эпоху. Первый в хронологическом порядке среди писателей « золотого » IV столетия и один из самых значительных по своему богословскому весу, он занимает свое бесспорное место среди крупнейших личностей периода тринитарных споров.

В курсах Патристики главное внимание исследователя привлекает догматическое содержание произведений того или иного писателя. На жизнеописании обычно приходится останавливаться сравнительно мало. Причин тому две. Первая та, что о самых отдаленных эпохах христианской истории исследователь осведомлен довольно плохо, свидетельства современников не во всем согласны, иногда и не внушают достаточно доверия, хронологические данные или сбивчивы, или просто неизвестны, что заставляет историка идти ощупью. Вторая причина, не задерживающая внимание патролога на биографии данного Отца или Учителя, в том, что весьма часто жизненные условия не содержали в себе чего-либо яркого и достойного внимания. Не мало таких примеров, где литературная деятельность — богатая и значительная — проходила в рамках незаметной биографии.

Исключением можно считать жизненный путь Оригена, св. Максима Исповедника, св. Феодора Студита, св. патр. Фотия, представляющий собою сплошную борьбу за истину и ревность о Церкви; почти единственною можно считать биографическую нить св. Григория Богослова, который сам и оставил нам столько ценного в смысле автобиографии, не только интересного по внешним событиям, но и привлекающего по своему лиризму и искренности, что из чтения его произведений вырастает не тот общепринятый тип святости, которым проникнуты все жития, но нечто в высшей степени « человеческое ».

Литературная деятельность упомянутых борцов за истину может быть понятною только на фоне их очень бурной жизни. Внешними событиями освещаются условия создания того или иного произведения. К числу таких же писателей надо отнести и св. Афанасия. Творения его неразрывно связаны с нитью его жизни; без знания этой последней, многое в них осталось бы неясным. Но с другой стороны, историк не может пожаловаться на недостаток биографических данных. Он осведомлен достаточно полно и у него есть возможность проверки внешних данных достоверными внутренними доводами. Историки того бурного времени — Евсевий, Сократ, Созомен, Филосторгий — оставили нам ценные сведения; переписка самого св. Афанасия с выдающимися деятелями того века, равно как и его собственные исторические произведения о событиях, дополняют то, чего не хватает у других его современников.

§ 1. Жизнь

Принято думать, что св. Афанасий родился между 293 и 298 гт., и вероятно, в самой Александрии. До выступления Ария, александрийского пресвитера, в жизни будущего борца за единосущие Слова нельзя ничего отметить интересного. Это были годы учения и первых шагов церковного служения. К 319 году он стал уже диаконом, близким к александрийскому епископу Александру и известным по своему апологетическому произведению « Против язычников », непосредственным продолжением коего было « Слово о воплощении Слова ». Он сопутствует своему епископу на I вселенский собор, где быстро обращает внимание всех своим обличением арианской ереси, по поводу которой собор и был созван. С этого момента вся его деятельность связана с противоарианской борьбою. В 326 г. умирает еп. Александр и Афанасий избирается на его место. Для мирной работы ему мало удавалось уделять времени, т. к. почти вся жизнь прошла в борьбе и очень много — в изгнании. Если первые десять лет он и оставался в Александрии, то начиная с 335 года одно изгнание следует за другим.

Арианский собор 335 г. в Тире осуждает Афанасия, и, по повелению имп. Константина, святитель вынужден удалиться

в Галлию, в Трир. Это изгнание длится почти два года, когда, после смерти Константина, св. Афанасию является возможность вернуться на свой престол 23 ноября 337 г., но опять-таки не надолго, так как 19 марта 339 г. он вновь вынужден покинуть Александрию. Арианской партии удается добиться не только его изгнания; они выбирают и ставят на его место нового епископа, Григория из Каппадокии. Св. Афанасий уезжает на этот раз в Рим, где он находит поддержку у папы Юлия. Два собора, Римский в 341 г. и Сардикийский в 343 г. высказываются в пользу Православия и Афанасия. После длительных переговоров между Константом и Константием, ему удается вернуться в Александрию 21 октября 346 г. Около десяти лет ему суждено провести в относительном мире, но после смерти имп-ра Константа, его брат Константин возобновляет свою политику против православных, и собор в Милане высказывается против них. В ночь с 8 на 9 февраля 356 г. св. Афанасий вынужден тайком покинуть город и удалиться в свое третье изгнание, которое он проводит в пустыне среди монахов. За шесть лет этого изгнания он много пишет в защиту Православия. В это время им составлены его крупнейшие произведения («Послание к епископам Египта и Ливии», «Апология бегства», «Послание о соборах в Аримине и Селевкии», «Три слова против Ариан» и «Послания к Серапиону Тмуитскому о Св. Духе»).

Когда в Александрии распространилась весть о смерти императора Констанция, в декабре 361 г., а незаконный епископ александрийский Георгий, заменивший Григория, был убит толпою, св. Афанасий получил при воцарении Иулиана Апостата возможность вернуться на свой престол 21 февраля 362 г. Но и это возвращение не было длительным, так как в том же году Иулиан, обеспокоенный успехом александрийского святителя, снова изгоняет его. И на этот раз прибежищем оказалась пустыня. Через несколько месяцев (26 июня 363 г.) император-отступник погибает, и это позволяет св. Афанасию вернуться на свое законное место. Но и это возвращение было не надолго. Он вновь удаляется в изгнание и только в феврале 366 г. он окончательно водворяется в Александрию, где и остается до самой своей кончины 2 мая 373 г.

Таким образом, за 45 лет святительства, Афанасий провёл в пяти изгнаниях больше пятнадцати лет.

Историк плохо осведомлен об обстановке и условиях духовного возрастания и образования св. Афанасия. Если в отношении многих отцов и учителей церкви, и более раннего, равно как и позднейшего времени, мы знаем под чьим влиянием они выросли и кто были их непосредственными учителями, то в случае св. Афанасия приходится довольствоваться догадками. Если Ориген обязан своим богословским образованием Клименту, а философским — Аммонию Сакку; если Климент был учеником Пантэна; если св. Григорий Неокессарийский образовался у ног Оригена; если великие Каппадокийцы свв. Василий и Григорий были учениками афинских риториков и т.д., то имен духовных наставников св. Афанасия мы не знаем. Предполагают, обычно, что он мог знать фиваидских пустынножителей и, в частности, преп. Антония Великого. Но этот последний был знаменитым учителем монашеского делания, но богословом и философом он не был. Признать, по-видимому, надо, что среди старших современников св. Афанасия не было ярких богословских умов. В самом деле, Ориген умер за сорок-пятьдесят лет до рождения Афанасия; св. Григория Чудотворца тоже не было в живых; св. Мефодий Патарский умер, когда Афанасию могло быть лет пятнадцать, да Мефодий и не был выдающимся светилом богословия.

Тем более значительна личность великого борца за единую Слову. Он, конечно, прошел тот же путь общего светского образования, что и все молодые люди его времени и его общественного класса. Произведения его свидетельствуют о большой начитанности, язык его вполне литературный, ум острый, а диалектика его не оставляет желать лучшего. По-видимому, значительную часть его дарований надо приписать личным его качествам. Слава его, признанная современниками, не померкла и до наших дней. Св. Василий Великий назвал его «врачем недугов церковных»⁽¹⁾; св. Григорий Назианзин — «столпом церкви»; «его жизнь и нравы — правило для епископов, его догматы — закон для Православия»⁽²⁾; в наше

(1) Ер. 82.

(2) Слово XXI, 26, 37.

время его по справедливости называют « одним из величайших явлений всей истории церкви » (3). « Характерная особенность св. Афанасия это быть великим во всем » (4).

В наше время, Ф. Каваллера (5) сказал, что с точки зрения « спекулятивного богословия, ценность св. Афанасия ничтожна, тогда как с точки зрения догматического богословия его учение несравнимо ». Это слишком общее суждение в науке теперь далеко не встречает сочувствия : ни Л. Буайе (6), ни Ж. Сцимусьяк (7) не разделяют такой оценки.

§ 2. Творения

Литературное наследие св. Афанасия достаточно велико и разнообразно. Его труды касались разных областей богословия и должны быть, поэтому, распределены по следующим разделам.

А. Экзегетические

1. Беседа на Матф. 11, 27 : « Вся Мне предана суть... »

2. К Маркеллину о толковании псалмов.

Ряд других истолковательных трудов, как : « Толкования псалмов », « О надписании псалмов » и отрывки толкований на кн. Иова, на Песнь Песней, на Матфея, на Луку и на I послание к Коринфянам подвергаются в наше время значительному сомнению, и осторожность требует не настаивать на их подлинности (8).

При всей начитанности св. Афанасия в Священном Писании, что очевидно из всех его творений, истолкование текста не было его специальностью. Систематических комментариев с его именем предание нам не сохранило ; отрывочные же толкования, печатаемые в его изданиях, настолько незначительны,

(3) Bardenhewer : « Patrologie », S. 220.

(4) Bossuet : « Défense de la Tradition et des saints pères ».

(5) F. Cavallera : « St Athanase », Paris, 1908.

(6) L. Bouyer : L'Incarnation et l'Eglise - Corps du Christ dans la théologie d'Athanase ». Paris, 1934.

(7) J.M. Szymusiak : « Apologie à l'Empereur Constance et Apologie pour sa fuite », S. CH. 56, Paris, 1958, pp. 42-57.

(8) X. Le Bachelet : « St Athanase » in DTC. t. I. (Paris, 1923), col. 2165.

что, наряду с их сомнительностью, они не представляют самостоятельного интереса для патролога.

Б. Апологетико - полемические

3. « Слово против язычников »

4. « Слово о воплощении Слова »

5. « Изложение веры » (?)

6. « Большое слово о вере » (?)

7. « Окружное к епископам послание »

8. « Апология против ариан »

9. « Послание к Аммуну »

10. « О мнениях Дионисия »

11. « Послание к Драконтю »

12. « Послание к епископам Египта и Ливии »

13. « Апология к Константину »

14. « Апология бегства »

15. « Послание о смерти Ария »

16. « Послание к монахам »

17. « Послания к Люциферу »

18. « Три книги против ариан »

19. « Четыре письма к Серапиону о Св. Духе »

20. « Томос к Антиохийцам »

21. « Послание к Руфиниану »

22. « Послание к Ювиану »

23. « Послание к Орисию »

24. « О воплощении Слова Божия и к арианам » (?)

25. « Книга о Троице и о Св. Духе » (?)

26. « Послание к Африкану »

27. « Послание к Епиктету »

28. « Послание к Адельфию »

29. « Послание к Максиму »

30. « Две книги против Аполлинария » (?)

31. « Послание к Иоанну и Антиоху » и

32. « Послание к Палладию ».

Из поименованных произведений некоторые подвергаются сомнению и принадлежность их св. Афанасию не считает-

ся безусловно достоверною. Так, например, Stülcken⁽⁹⁾ и Hoss⁽¹⁰⁾ выражали сомнение в подлинности «Изложения веры» и «Большого слова о вере», находя некоторые выражения в них несоответствующими с лексикой св. Афанасия, а принадлежащими, скорее, писателю конца IV века. Те же ученые, основываясь на тех же соображениях лексической критики, готовы отрицать и подлинность произведения «О воплощении Слова к арианам» и «Книги о Троице и Св. Духе». Остается, наконец, отметить сомнения Дрезекэ⁽¹¹⁾ в подлинности двух самых ранних трактатов св. Афанасия («Слово против язычников» и «Слово о воплощении Слова»), якобы отличных по стилю от других его произведений и якобы принадлежащих лицу более философского направления, чем Афанасий. Таковым должен бы быть Евсевий Емесский. Сказать надо, что предположение Дрезекэ не встретило сочувствия в науке, и эти два произведения можно считать безусловно принадлежащими александрийскому святителю. Тот же Дрезекэ усомнился в подлинности книг «Против Аполлинария», находя в них не свойственные стилю Афанасия выражения, и приписывает их Дидиму Слепцу^(11a). Мнение это остается спорным.

В. Исторические труды

33. «О постановлениях Никейского собора»,
34. «История ариан» (письмо к монахам),
35. «О соборах в Аримине и Селевкии» и
36. «Житие св. Антония».

Г. Праздничные послания

Этот род писаний св. Афанасия должен быть выделен в особую от прочих писем группу. О характере их и содержании сказано будет ниже подробнее. Если считать, что первое Афа-

(9) Stülcken: «Athanasiana», (Texte und Untersuchungen, 19, 4), Leipzig, 1899.

(10) Hoss: «Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius», Freiburg. i. Br., 1899.

(11) F. Dräseke: in «Theol. Studien und Kritiken», 1893, LXVI, 251-315.

(11a) F. Dräseke: in «Gesammelte patristische Untersuchungen», Altona, 1889, 169-207.

насиево «праздничное» послание было им написано в 45 году Диоклетиановой эры, или 328 г. нашей эры, а последнее в год его смерти, т. е. в 373 г., то в распоряжении историка было бы собрание в сорок четыре послания. На самом деле не так. Долго эти послания считались вообще потерянными и приходилось довольствоваться краткими отрывками, и только в 1842 и 1847 гг. в одном из нитрийских монастырей удалось найти сирийский текст полных пятнадцати писем с 329 по 348 г.

Таким образом, если к 36-ти поименованным разным трудам св. Афанасия прибавить эти полные пятнадцать писем, то литературное наследие его выразится собранием в 51 заглавие.

Следуя хронологической таблице Bachelet⁽¹²⁾, все произведения св. Афанасия должны быть распределены таким образом:

около 318 г.	«Слово против язычников» и «Слово о воплощении Слова»
328	«На текст Матфея «Вся Мне предана суть»»
328	«Изложение веры» и «Большое слово о вере»
339	«Окружное послание к епископам»
350	«Апология против ариан»
350-351	«О постановлениях Никейского собора» и «О мнениях Дионисия»
350-353	«Послание к Аммуно»
354-355	«Послание к Драконтию»
356	«Послание к епископам Египта и Ливии»
357	«Апология к Константину» и «Апология бегства»
358	«История ариан», «О смерти Ария» и «Послание к монахам»
359	«Послания к Серапиону» и «О соборах в Аримине и Селевкии»
359-360	«Послание к Люциферу»
356-361	«Книги против ариан»

(12) Le Bachelet, op. cit. col. 2154.

- 362 «Томос к Антиохийцам» и «К Руфиниану»
 363 «Послания к Ювиану и к Орисию»
 365 «Житие св. Антония», «О воплощении Слова Божия, к арианам» и «О Троице»
 369-370 «Послание к африканским епископам»
 371 «Послания к Епиктету, Адельфию и Максиму»
 372 «Книги против Аполлинария», «Послание к Иоанну и Антиоху», «Послание к Палладию».

Дата «О толковании псалмов к Маркеллину» вообще не поддается точному установлению. Что же касается до «Праздничных посланий», то они должны быть распределены на протяжении всей биографии св. Афанасия.

§ 3. Учение о воплощении Слова

Несколько причин побуждает начать изложение богословских мыслей св. Афанасия с его раннего произведения «О воплощении Слова». Во-первых, это самое юное творение автора; во-вторых, как по преимуществу апологетическое, а не догматико-богословское, но вне непосредственной связи с главной темой всего богословия его, т. е. вне темы противо-арианской; в-третьих, наконец, оно представляет собою непреходящей важности произведение для всей антропологии Востока, для православного учения о спасении, для правильного понимания сущности христианства. Противо-арианские произведения св. Афанасия в каком-то смысле пережили себя; арианства, как самостоятельной ереси и как диссидентской от Церкви православной вероисповедной группы в данное время нет (хотя в западном протестантизме много арианских мотивов), почему и все творения, направленные когда-то против Ария и его последователей, имеют для нас теперь скорее исторический интерес. Что же касается «Слова о воплощении Слова», то оно не утратило и теперь, да и не утратит никогда значения для понимания, в чем же состоит сущность христианства, в чем значение пришествия Логоса во плоти, как понимать цель христианской жизни.

Очень распространенное мнение о христианстве как о

религии любви, самопожертвования, чистоты, аскетического подвига и т. п. должно быть сильно проверено. Христианство нельзя понимать, как только высокое нравственное учение. В философских учениях вне христианства можно без особых затруднений найти те же мотивы высокой нравственности, ту же проповедь любви, самоотречения, чистоты и т. д. Если видеть разницу между учением Господа Иисуса Христа и учением орфиков, буддизма или иных философских течений, как разницу только количественную, то тогда в христианстве нет ничего нового; учение христианское в таком случае только одно из учений. Христианство же принесло нечто совершенно новое, небывалое и никогда больше не повторимое, а это — пришествие самого Сына Божия во плоти. Бездна, отделяющая тварь от Творца, ограниченное от вечного заполняется воплощением Слова Божия. Не та или иная заповедь нравственного усовершенствования, а исповедание веры в воплощенного Бога и делает христианство религией и учением е д и н с т в е н н ы м.

Из учения о боговоплощении вытекает и учение о приобщении человека к этому воплощенному Богу, учение о возможности причастия к божественной жизни, учение, скажем словами св. Афанасия, об обожении. Таким образом, произведение св. Афанасия о воплощении обосновывает христианское церковное учение о спасении и о цели христианской жизни. Мысли св. Афанасия потому-то и стали так дороги на Востоке и были так всецело и всеми отцами Востока восприняты, как существеннейшее в антропологии (12а). Призыв не к пуританизму и не к юридическому оправданию, как это слышится в западных исповеданиях, протестантском и католическом, а призыв к обожению и составляет в глазах учителей Востока истинную сущность христианства, *Wesen des Christentums*.

В собраниях произведений св. Афанасия печатаются одно за другим, как два самостоятельных труда, «Слово против язычников» и «Слово о воплощении Слова». На самом же деле это второе является только естественным продолжением

(12а) См. Архим. Киприан (Керн): «Антропология Св. Григория Паламы». УМСА - PRESS, Париж, 1950, стр. 139-144.

первого. Это два органически между собою связанных трактата. Начиная свое второе сочинение, автор ссылается на первое. Выше было уже сказано, что Дрезекэ в свое время высказывал сомнения в подлинности этих двух произведений, основываясь на разности языка и на более заметном философском влиянии на них, чем на позднейшие противо-арианские произведения. Это и понятно, так как сама тема, апологетическая и направленная к пониманию «внешних», требовала естественно и более «внешнего» обоснования. Следует кстати заметить, что в наше время опасения Дрезекэ не имеют больше оснований.

Первую часть, или первый из этих трактатов, т. е. «Против язычников» можно и не рассматривать, так как значение его не представляет особого интереса для патролога. Автор не возвышается в нем над уже нам известным уровнем апологетических сочинений II-III вв. Речь идет о суетности языческих верований, о необоснованности идолопоклонения и пр. Совсем иную ценность имеет «Слово о воплощении».

В основе его лежит библейское учение о создании человека по образу и подобию Божию. Человек по своей природе смертен, но по своему подобию божественному прообразу он может замедлять тление. Боговоплощение тесно связано с учением об образе. Для автора прежде всего видны с очевидностью две причины боговоплощения. Первая: Бог воплощается, чтобы освободить нас от тления, так как тление и смерть могли быть побеждены только смертью же; к этой мысли автор вернется снова несколько ниже. Вторая: Бог воплощается, чтобы через воплощение Слова могли лучше увидеть Отца. Характерный для Александрии оригеновский мотив о разумности Слова и о возможности нашему разуму приобщиться к уразумению Разума божественного. Бог даровал людям закон, посылал Своих ангелов, посылал и пророков, но ничто из этого не могло дать того, что даст воплощение Сына Божия, ибо ни люди, ни ангелы не суть образ Отца. Образом Отца является только Его Сын, Его Слово.

Св. Афанасий, начиная с главы 13-й, развивает свою мысль об иконе, образ коей потускнел на доске (гл. 14). Можно было бы, конечно, оставить эту старую доску и создать иконописный образ на новой, но Бог восхотел иное: он не пишет новой

иконы, а восстанавливает потускневший Свой образ на старой доске. Для этого однако нужен сам первообраз. Для этого Сын Божий и приходит на землю, чтобы обновить человека, созданного по Его образу. Своим вочеловечением Сын Божий отвращает в то же время людей от идолослужения (гл. 15), а следовательно, приводит их к познанию Слова (гл. 16). Автор в следующих главах касается попутно и другой темы, так сказать христологической, предвосхищая богословскую проблему, в его время еще не созревшую, но имеющую раскрыться в следующем, пятом веке: воплощение Слова не есть ограничение Божества. Быв в теле, Сын Божий остается повсюду; испытывая все человеческое, Он в то же время обнаруживает в чудесах, в смерти и в воскресении всю полноту Своего Божества.

Здесь св. Афанасий останавливается на теме об искуплении. Его внимание сосредоточивается на смерти Христа в теле. Сыну Божию не подобало в конце Своего земного существования освободиться от тела, чтобы таким образом избежать смерти телесной; не подобало Ему и уклониться от злоумышлений иудейских. Почему? Потому что Его главная цель есть воскресение тела, а воскресению должна была предшествовать смерть (гл. 23). Но почему же Он избирает такой именно вид смерти, смерти крестной? Он мог бы, без сомнения, умереть где-либо в пустыне, или дома, а потом появиться, по Своем воскресении иудеям, ученикам и всему миру. Он умирает, следовательно, тою смертью, которая наиболее подходит к цели искупления, хотя и считалась смертью позорною. Христос не проходит через врата смерти, как Иоанн Предтеча через усекновение главы, Он не избирает смерть прор. Исаии (расчлениением тела), по той именно причине, чтобы сохранить целостность тела, чтобы воскресло все тело. Христос, следовательно, распространяет блага воскресения на всю природу человеческую целиком, без всякого ее ущерба. Кроме того, Он не задерживается в Своей смерти, а воскресает немедленно, чтобы показать, что смерть Его не по немощи естества вселившегося Слова, а только ради уничтожения смертию самой смерти (гл. 26). После этих главных утверждений св. Афанасий развивает мысль о бессилии смерти после победы Христа над

нею, о безопасности ее для нас, о миссионерском, так сказать, значении Его смерти.

Св. Афанасию остается подтвердить свои мысли об искупительном значении Христовой смерти доводами от ветхозаветных пророчеств для уверения колеблющихся иудеев (главы 33-40). Наряду с этим он лишней раз обращает свою речь и против эллинов (главы 41-52), чтобы обличить суетность язычества и показать истинность христианского вероучения. Пришествие Христово, автор повторяет это вновь, было нужно для научения людей. Спаситель пришел на землю не для того, чтобы Себя показать, но чтобы врачевать недуги и научить людей вере. Ни одно творение не отвернулось от Бога: силы природы продолжали Ему служить и после падения Адама; они исполняли то, что по закону творения им надлежало исполнять. Только люди отвратились от Бога, сотворили себе идолов, исказили истину. Нужно было пришествие Бога во плоти, чтобы восстановить истину, чтобы человека приблизить к Богу, чтобы поднять его на небесную высоту, чтобы сделать его причастником божеского естества. Заключительная мысль св. Афанасия: « Бог вочеловечился, чтобы человек обожился » (гл. 54).

Эта идея не была новой. Мы знаем, что уже св. Иринеи говорил несколько раз то же самое. Св. Афанасий только формулировал ее более выпукло и привел к ней рядом убедительных доказательств. Да и во время св. Афанасия мысль эта была более понятной для богословского сознания, а арианские споры подтвердили ее и осмыслили ее. Слово, если Оно не единосущно Отцу, не в состоянии обожить человека. Арианство не может сообщить нам того, что дает православное понимание Второй Ипостаси. Идея обожения, по правильному выражению проф. Попова, становится « религиозным идеалом Православия ». За св. Афанасием эта мысль не перестанет повторяться всеми значительными учителями Востока. Она встречается у всех богословов, она оправдывает мистико-аскетическое делание пустынножителей, она повторяется устами верующих в наших богослужебных песнопениях и молитвах, она лежит в основе нашего евхаристического причащения.

На основании всего сказанного, поэтому, о « Слове о вопло-

щении Слова », ему принадлежит основоположное место и в богословии вообще, и в системе учения св. Афанасия, в частности. Его писания против ариан, чрезвычайно важные для IV в., теперь значительно менее волнуют нашу мысль, так как отошли в область истории, тогда как учение об обожении было, есть и навсегда останется любимой и вечно живою истиною православного учения о человеке. В этом заслуга великого александрийского предстоятеля.

§ 4. Борьба за единосущие Слова

Большинство творений св. Афанасия посвящено самому острому вопросу той эпохи, тринитарному, или, точнее, утверждению веры в единосущие Сына и Отца, а по логической последовательности и единосущие Св. Духа. Указать, в каких именно произведениях св. Афанасий останавливается на этой теме, значит, в сущности, повторить почти весь список его трудов. Но все же особую ценность для нас, в данном случае, должны иметь « Книги против ариан », « История ариан », « О Никейском соборе », « О соборах в Аримине и Селевкии » и некоторые праздничные послания. Вопросу о Св. Духе посвящена переписка с Серапионом Тмуитским, что составит предмет следующего за этим параграфа. Арианство, опровергая единосущие, уничтожает все дело спасения, совершенное Господом Христом. А так как главное для св. Афанасия в его богословствовании это сотериологический подход, т.е. утверждение учения о нашем спасении, то понятно, что борьба за единосущие Слова и было делом всей его жизни.

Век третий, сделавший так много для уточнения тринитарного учения, не удержал равновесия, и видные умы того времени впали в субординационизм. Веку четвертому, в частности св. Афанасию, надлежало преодолеть соблазн субординации. Разбор книг против ариан и сродных с ними произведений позволит уловить главные начала православного учения о Св. Троице в его постепенном становлении.

Написанные в годы 356-361, т.е. в свое третье изгнание, проведенное им в пустыне, « Три книги против ариан » представляют собою главный материал для полемики и для бого-

словского утверждения. (Четвертая книга безусловно не полнина и написана, вероятно, Аполлинарием Лаодикийским.) Общее содержание этих книг может быть сведено к следующему : I книга, содержащая 64 главы, занимается опровержением экзегетических и рационалистических доводов ариан ; II книга (82 главы) сосредоточена, в сущности, на разборе пререкаемого текста Притч 8, 22 (« Господь созда Мя в начало путей Своих ») ; в III книге (67 глав) разбираются уничижительные речения о Христе.

Замечательно самое начало первой книги. Автор говорит о кажущейся невинности и безопасности арианства. Но на самом деле, арианство не есть даже и христианство. Есть или христианство, или же секты и ереси, потерявшие даже и наименование христианства, как, например : маркионитство, василидианство, манихейство, мелетрианство и под. « Но никто не скажет « афанасианство », а христианство ; но не христианство, а арианство ». В ту эпоху, когда догматическими идеями жили все и споры о богословии проникали на базары и в бани (по свидетельству св. Григория Нисского), слова св. Афанасия имели, конечно, совершенно иной вес и значение, чем в наши дни. Не уостью и не нетерпимостью, не спорами о словах и ненужными отвлеченностями в то время казались рассуждения о правильности « единосущия » и недопустимости для христианского сознания « подобосущия » ; в приятии того или иного термина заключалось : быть учеником Христа и спастись, или же — последователем того или иного лжеучителя, и погибнуть. Понимали, что сущность христианства не в одной только заповеди любви к ближним и в стремлении к нравственному совершенствованию, а в правой вере, в стоянии в истине, в исповедании догмата и следовании ему в своей жизни. Догмат не был « отвлеченной теорией », как это кажется многим далеким от церковности людям, а живой и жизненной реальностью. Понятными, поэтому, должны быть вступительные слова св. Афанасия, что искаженная Арием вера, отрицание им единосущия Отца и Сына (и Св. Духа) не может привести ко спасению и не достойна даже называться христианством.

Как сказано было выше, первая книга занята опровер-

жением арианских доводов как от Писания, так и от разума. В этом произведении обнаруживается все глубокое знание св. Афанасием Св. Писания и в то же время ясность и логичность его мысли. Разбору пререкаемых и любимых арианами текстов будет посвящена II книга. В первой же для св. Афанасия главными доводами являются следующие места Писания, подтверждающие вечность Сына, Его неизменяемость, а следовательно, и его единосущие.

1. « ... присносушна сила Его и Божество » (Римл. 1,20).
2. « ... Им же и веки сотвори » (Евр. 1, 2).
3. « ... Бог вечный, Бог устроивый концы земли, не взалчет, ниже утрудится, ниже есть изобретение премудрости Его » (Исаии, 40, 28).
4. « ... Боже вечный, и сокровенных ведателю, сведый вся прежде бытия их » (Даниила, 13, 42).

В доводах от разума св. Афанасий отправляется, в сущности, от Оригенова понимания вечного рождения Сына от Отца. Самые понятия « Отец » и « Сын » обязывают к раскрытию их смысла. Мысль об Отце без Сына сама по себе уже абсурдна, равно как и мысль о свете без луча, источника сухого, без воды и т.д. (13). Нельзя допустить мысли о том, что Сын стал Сыном только во времени, что Он им не был от вечности ; т.е. иными словами, нельзя допустить адопцианизма, так как в противном случае Св. Троица в Себе имела некое изменение ; или, что то же, Она не была Троицею, а стала Ею, дополнилась только с течением времени. Нечестиво думать о неполной Троице (14). С другой стороны, так как Сын есть Истина (Ин. 14, 6), то в случае рождения Сына во времени приходится допустить, что до того в Боге не было Истины, что нечестиво (15).

Ариане пускали в ход часто и такой аргумент : если Сын родился от Отца, и в то же время во всем Ему подобен, то и Сам должен рождать Своего Сына, и так до бесконечности. Св. Афанасию приходилось отражать, таким образом, чисто антропоморфические представления о Боге и, при учении о

(13) « Против Ариан », I, 14.

(14) Ibid. I, 17.

(15) Ibid. I, 20.

рождении, не допускать никакой мысли об « истечении », « втечении », « сечении » и т. д. В данном случае приведенный довод мог быть повернут и против самих вопрошающих, а именно : на вопрос, почему Сын не может родить Сына, надо поставить тоже вопрос, почему Отец не имел Отца ? (16). Отпадают, таким образом, человеческие представления о Боге : Сын рождается без посредника ; Богу не нужны, подобно плотнику или кораблестроителю, какие-либо орудия ; люди рождаются страдательно, Бог же рождает бесстрастно.

Слабое место арианской логики нетрудно было обнаружить и в другом пункте полемики. Ересь учила, следовательно, об изменяемости Сына, но в тоже время в виде компромисса известная часть ариан допускала « подобосущие » вместо никейского « единосущия ». Если Бог не изменяем, а Сын подобен Ему, то как же подобный может изменяться ? Аргументами от Писания св. Афанасию служили слова :

1. « Иисус Христос вчера и днесь, и тойже и во веки » (Евр. 13, 8).
2. « В началех Ты, Господи, землю основал еси, и дела руку Твоею суть небеса. Та погибнут, Ты же пребываеши : и вся яко риза обетшают, и яко одежду сменяшя, и изменятся » (Пс. 101, 26-27).
3. « Аз Господь Бог ваш и не изменяюся » (Малахии 3, 6).

В этом контексте возникает, собственно говоря, уже другая тема. Тринитарная тема о Сыне Божиим соприкасается с темой христологической. Ариане приводили тексты : « сего ради помаза Тя, Боже, Бог Твой, елеем радости паче причастник Твоих » (Пс. 44, 8) ; « тем же и Бог Его превознесе, и дарова Ему имя, еже паче всякого имене... » (Флп. 2, 9). Это уклонение в адопцианизм св. Афанасий отстраняет ссылкой на тот же отрывок из послания к Филиппийцам. Ариане действуют типично сектантским методом, т.е. вырывают из контекста выгодные для них слова, замалчивая другие, им противоречащие : « сіе бо да мудрствуется в вас, еже и во Христе Иисусе : иже во образе Божии сый, не восхищением непщева быти равен Богу, но Себе умалил, зрак раба прим... » (2,

(16) « Против Ариан », I, 22.

5-6). Исходя из полноты этого текста, св. Афанасий утверждает : « не человеком быв прежде, впоследствии стал Богом, но, Бог сый, впоследствии стал человеком, чтобы нас обожить » (17). Слова « превознесе Его » относятся не к Слову, а к Его человечеству. Таким образом, автор подходит к той стороне вопроса, которая в сущности переходит в область христологии. Ему приходится в таком случае заняться разбором уничижительных о Христе изречений Библии.

Ариане выискивали в библейском тексте все те изречения, где о Господе Спасителе сказано « сотворил », « создал », вместо « родил ». К примеру можно привести Деяния Апостольские 2, 36 : « ... яко Господа и Христа сотворил есть сего Иисуса, Егоже вы распясте ». Св. Афанасий указывает, что это « сотворение » относится не к Слову или к Сыну, а к Христу, точно так же, как это слово « сотвори » может значить : « сделал известным », напр. : « чудеса и знаменья, еже сотвори », т.е. сделал известным (Деян. 2, 22). Автор, кроме того, подробно разбирает и другие места Библии, приводимые еретиками, но главным образом его внимание привлекает излюбленный ими текст Притчи 8, 22.

Это пререкаемое место Библии может иметь два значения. Или священный автор говорит здесь о той приседящей Престолу Господню Премудрости, Которая участвовала в создании мира ; или же под Премудростью надлежит разуметь Вторую Ипостась Св. Троицы, т.е. понимать ее в свете мыслей ап. Павла в 1 гл. первого послания к Коринфянам, иначе говоря, под Премудростью понимать Сына. Изречение приточного текста должно понимать не буквально, а тоже приточно, т.е. найти то лицо, к которому это понятие относится. Если относить создание премудрости к бытию Сына, то св. Афанасий объясняет, что здесь сказано о нашем, т.е. Христа теле. « Это не сущность Божества, а наше человечество » (18). « Не Себя называет Он тварью, но Свое человечество » (19). « Господь созда Мя » значит то же, что Отец « тело совершил Ми

(17) « Против Ариан », I, 39.

(18) Ibid. II, 45.

(19) Ibid. II, 46.

есть» (Евр. 10, 5) или «Слово плоть бысть» (Ин. 1, 14) ⁽²⁰⁾.

Объясняя сотериологическое значение пререкаемого места послания Колос. 1, 15: «первороден твари», св. Афанасий указывает здесь не на сравнение с прочими тварями, а по снисхождению к твари. Иными словами, как Сын Божий, Сын Единороден; как Сын человеческий Он — Первородный, потому что Им получила тварь свое бытие.

В опровержение арианского довода от текста Евр. 1, 4: «только лучший был ангелов» (русский перевод: «превосходнее» ангелов), св. Афанасий строит свою экзегезу именно на этом *κρείττων*, как «различии по существу», а не на *μᾶλλον* («паче») или *πλέον* («больше»), как различии по степени однородного естества ⁽²¹⁾.

Правильному пониманию «уничижительных речений» о Христе и уточнению их посвящена и III книга «Против ариан». Кроме уже приведенных текстов (св. отцы любили повторения и часто возвращались к уже высказанным мыслям), св. Афанасий останавливается и на объяснении и некоторых других. Слова Евангелия от Иоанна 14, 10: «Аз во Отце и Отец во Мне» надо понимать не в том смысле, что Они взаимно пополняют пустоту Один Другого, как думали ариане, но в смысле полного единосущия. С другой стороны, «Аз и Отец едино есма» (Ин. 10, 30) не означает, что одно разделено на две части, а так, что два суть по числу, т.е. что здесь говорится о двух отдельных Ипостасях, соединенных единством естества. «Отец есть Отец, и не Он же есть Сын; и Сын есть Сын, а не Он же и Отец, но естество Их одно» ⁽²²⁾.

Выше было сказано, что св. Афанасий везде, где можно, подчеркивает свой сотериологический подход к моменту искупления. Сказано было и о часто проводимой им идее «обождения». В этом контексте можно указать и на слова его толкования Иоанна 17, 22: «да будут едино, якоже и мы». Единство здесь надо понимать не по естеству, т.е. люди не будут то же, что и Сын и Отец, но «якоже», т.е. сообразно с нашим естеством. (Ср.: «яко кроток и смирен сердцем», «совершени

⁽²⁰⁾ «Против Ариан», II, 47.

⁽²¹⁾ Ibid. II, 57.

⁽²²⁾ Ibid. III, 1-4.

якоже Отец Небесный», «милосерди, якоже Отец Небесный» и т.д. ⁽²³⁾.

Касаясь во всех этих случаях вопросов, связанных с Ин. 1, 14, т.е. боговочелочения, св. Афанасий предугадывает, конечно, и христологическую проблему. Предугадывает, но не решает, ибо время еще не пришло.

Но главное им прекрасно предчувствуется. Всякий адопцианизм и всякий докетизм решительно отстраняются. «Слово сделалось человеком, — говорит он, а не снизошло в человека. И это необходимо знать, чтобы благочестивые... не подумали, что, как в прежние времена в каждом из святых было слово, так и ныне снизошло оно в человека и осватило его, т.е. явилось в Нем, как в прочих людях» ⁽²⁴⁾. Нечего и ожидать от писателя IV века решения вопроса о так называемом «общении свойств», но он ощущает, в чем лежит центр тяжести всего христологического догмата. Св. Афанасий упоминает о свойствах обеих природ Христа, отклоняя тем всякий докетизм; он останавливается на упомянутых в Писаниях уничтожительных выражениях, касающихся природы слабейшей, человеческой, «дадеса», «предана», «возмутися духом», плач Господа, Его моление о Чаше и пр.

В задачу каждого догматического исповедания входит затруднение терминологическое, т.е. как найти в слабом и несовершенном человеческом языке выражения, достаточно удовлетворительные для понятий столь отвлеченных, как «сущность», «Ипостась», «единосущный» и пр. Перед писателями IV века эта задача была особенно остра, т.к. вопрос такой догматической важности ставился ведь впервые. Эта была, так сказать, «проба пера» богословской мысли. Писатели позднейших веков (в частности, хотя бы Леонтий Византийский) будут пускаться в тончайшие филологические и логические изыскания. Но у них уже был в руках словесный материал веков предыдущих. Св. Афанасий и Каппадокийцы были только пионерами.

В наше время даже начинающий ученик богословия усваивает из учебника догматики «учение о Боге, Едином по

⁽²³⁾ «Против Ариан», III, 30.

⁽²⁴⁾ Ibid. III, 20.

Существо и Троичном в Ипостасях». Это — азбучная истина, с которой начинают. Совершенно иначе обстояло дело в IV веке. Самые понятия «существа», «сущности» и «Ипостаси» далеко еще не были ясны писателям, положившим все свои силы на уточнение тринитарного догмата. Термины эти были и оставались долго еще пререкаемыми. Оставляя в стороне подробный анализ и отсылая, в случае желанного подробнейшего знакомства с историей споров, к специальным исследованиям (по-русски, хотя бы к упомянутым работам проф. В. Болотова и проф. А. А. Спасского), скажем только, что главнейшая задача терминологии была в том, чтобы выяснить значение: а) понятия «Ипостаси» наряду с «сущностью» и б) термина «единосущный», выдвинутого и принятого первым собором.

Понятие «Ипостась» было взято из текста Писания. В посл. к Евр. 11, 1: «уповаемых утверждение» есть перевод греческого слова «Ипостась». Но этого слова нет у Аристотеля, тогда как определение сущности, «усии» им дано. «Ипостась» — происхождения, скорее, платоновского, развитое впоследствии Плотинем. Не в одном послании к Евреям находим мы слово «Ипостась» (II Кор. 9, 4; Евр. 3, 14; Пс. 38, 6; 68, 3; 138, 15; Премудр. 16, 21; Иерем. 23, 18, и в др. местах ⁽²⁵⁾).

Посему с этим понятием было меньше затруднений у отцов IV в., чем с «сущностью» и производным от него «единосущный». «Сущность», «существо», «сущий» вытекает из понятия «существования». Библейское «Аз есмь сый» должно бы, конечно, лежать в основе этого понятия, но оно в Писании не существует. Еще труднее было с «единосущный», не только не встречающимся в тексте Библии, но и скомпрометированным антиохийскими соборами в связи с Павлом Самосатским.

Прежде всего, затруднение лежало в понимании слов «сущность» и «Ипостась» между самими деятелями арианской эпохи, главным образом между западными и восточными.

⁽²⁵⁾ Его можно найти и у писателей раннего христианства: Татиан, «Против язычников», 5; Ориген, «Против Целса», I, 3; VIII, 67; чтобы не говорить о позднейших.

В самом деле, как различить эти понятия при переводе с языков греческого и латинского:

- 1) $\text{ἐνὸ} + \sqrt{\text{στα}} =$ Ипостась, в смысле «утверждения», «обоснования», а позже, чего-то индивидуального, в отличие от общего.
- 2) $\text{sub} + \sqrt{\text{stat}} =$ substantia, или essentia, в смысле существующего вообще, безотносительно к способу существования, к его индивидуальным особенностям бытия.

Столь различные, прямо противоположные для позднейшей — начиная с каппадокийской — догматики выражения не были в начале столь остро различаемы и не казались непримиримыми. Писатели времени непосредственно после Никейского собора употребляли эти два выражения без различия. Блаж. Феодорит сохранил исповедание веры Сардикийского собора в «одну Ипостась Отца, Сына и Св. Духа» ⁽²⁶⁾. Гораздо позже этого собора, бывшего в 343 году, св. Афанасий, в 369 г., означает, что «Ипостась есть существо». Он, по словам Болотова, не был формалистом! Точное различие между этими выражениями было ему еще не доступно. Это будет уже делом отцов Каппадокийцев.

Второе терминологическое затруднение лежало в приятии слова «единосущный» — «*ὁμοούσιος*», как провозглашенного I всел. собором. Вполне понятно нежелание приять это слово, т.к. его нет в Библии, оно осуждено на антиохийском соборе, да, в сущности, оно и слишком сложно по своему содержанию. Известны из учебника истории Церкви все дальнейшие попытки избежать его. Знаменитые «сирмийские формулы», равно как и формулы Антиохийского собора 341 г. настолько запутаны, настолько иногда противоречивы и неясны, что они взамен одного трудного слова «единосущный» выдвинули такой «лабиринт вероизложений» ⁽²⁷⁾, что разобраться в них решительно не было никакой возможности. Прекрасная схема находится у проф. Болотова в IV томе Лекций по истории Церкви, стр. 56.

⁽²⁶⁾ Н.Е. II, 6.

⁽²⁷⁾ Выражение церковного историка Сократа. Н.Е. II, 41.

Выдвигались две формулы, казалось бы, весьма близкие к «единосущный». Это «подобосущный» «ὁμοούσιος» и «подобный во всем» (ὁμοιος κατὰ πάντα).

Если вторая могла бы еще быть со всеми возможными оговорками принята, хотя уступала по своей четкости никейскому «единосущный», то согласительное, униональное «подобосущный» таило в себе не только соблазн возможных перетолкований, двусмысленностей и пр., но оно было и невозможным по своему смыслу, т.к. оно противоречило духу греческого языка. Болотов прекрасно это раскрывает.

Греческое ὁμοιον не вполне отвечает нашему «подобный». Слово «единосущный» трудное слово, но оно незаменимо, и потому — по Болотову — «выдерживает пробу». Надо обратиться к Аристотелевым определениям «тождественного» и «подобного». Вот оно :

«ТОЖДЕСТВЕННЫ те предметы, у которых одно СУЩЕСТВО,

«ПОДОБНЫ те, у которых одно КАЧЕСТВО,

«РАВНЫ те, у которых одно КОЛИЧЕСТВО» (28).

Эти объяснения понятны греку и их нечего ему объяснять, почему св. Афанасий оперирует ими в полемике с омиусианами: ὁμοιον никогда не употребляется в отношении к существу, а только в отношении к форме и качеству. В вопросах о существе речь может быть не о подобии, а о тождестве. Слово «подобный» не только выражает — говорит Болотов — «сходство неполное», но оно относится не к тому классу отношений. Греческое ὁμοιον значит тоже «равенство», но его нельзя применять к равенству существа, а лишь к равенству качества (29).

Если, таким образом, во времена св. Афанасия не установилась еще прочно выработанная терминология, и вместо «сущность» легко можно было себе позволить говорить «Ипостась», которая, как мы видели, есть ни что иное, в сущности, как огреченное слово «субстанция», то где было искать соответствующее выражение для понятия нашего «лицо». В греческом языке его не было, а тем более не могли

(28) Metaphys. V, 15.

(29) Болотов, *op. cit.*, 39-40.

выразить понятия «личности». Пользовались (Платон, Плотин) местоимением «каждый» с членом : ὁ ἕκαστος. Латиняне выдвигали свое «persona», которое первоначально должно было, вероятно, иметь смысл юридический, т.е. носителя прав и обязанностей. С течением времени греческое богословие примирилось с πρόσωπον, но первоначально это означало не «лицо», а «личина», т.е. понятие, заимствованное из быта театрального. Как бы то ни было, эту «личину», «маску» восприняли для выражения понятия лица. Но св. Афанасий не умеет еще найти соответствующего слова. В «Послании о соборах в Аримине и Селевкии» он пишет, например : «Исповедуя по Писаниям трех (точнее, три предмета, три вещи, τρία πράγματα), мы не творим трех богов» (30). Там же, где он говорит : «Ипостась» об Отце или Сыне, приходится, по-видимому, дело иметь с позднейшей вставкой (31). Впоследствии же, не удовлетворяясь «лицом» или «личиною», греческое богословие, за ним славянское, равно как, конечно, и вся западная терминология, усвоили для «лица» понятие «Ипостаси», т.е. «субстанции». Таким образом, мы в богословии называем «Ипостасью» то, что современники св. Афанасия противопоставляли «Единой Ипостаси Св. Троицы», т.е. Ее единой субстанции.

§ 5. Учение о Св. Духе

(Переписка с Серапионом Тмуитским)

Св. Афанасий наряду с главным вопросом своего времени, противо-арианской полемикой, касался и других тем. Так, христологическому вопросу посвящены его послания : а) к Епиктету коринфскому, б) к исповеднику и епископу Адельфию и в) к философу Максиму. С другой стороны, у него завязалась переписка и с еп. Тмуитским Серапионом, посвященная, главным образом, теме почитания Св. Духа.

Сам Серапион был ему человеком близким. В 339 году, а может быть и раньше, он уже епископствует в Тмуисе (в

(30) «О Соборах», 26.

(31) Ibid., 25.

Нильской дельте). В 353 г. он входит в число делегации, посланной св. Афанасием к папе Ливерию. Возможно, что он претерпел изгнание в 359 г., хотя показание бл. Иеронима не отличается ясностью. Конец жизни его нам не известен.

Как бы то ни было, в его лице предстоит нам ученый епископ IV в., твердый в вере, разносторонне образованный и близкий к кругам никейской веры. Его перу принадлежат несколько произведений: 1) «Против Манихеев»; 2) «Толкование на псалмы»; 3) «Послание об Отце и Сыне» и 4) «Евхологий», интересный своими молитвами и чинопоследованиями, найденный проф. А.А. Дмитриевским на Афоне в 1894 г., а потом уже только «найденный» вновь Wobbermin'ом, которому долго в науке приписывалась честь «editio princeps».

Интересующая нас переписка между двумя епископами заключается в четырех письмах св. Афанасия к Серапиону, известных иногда, как «Четыре книги о Св. Духе». Никаких сомнений в подлинности этой переписки не возникало никогда и ни у кого. Время написания этих писем тоже совершенно ясно, т.к. в самом начале первого послания св. Афанасий пишет, что он получил письмо Серапиона в пустыне и что «жестокое воздвигнуто против нас гонение»⁽³²⁾. Иными словами, переписка относится к годам третьего изгнания (356-362), проведенного александрийским епископом в египетской пустыне, т.е. в то же время, что и «Книги против ариан». Весьма вероятно, что обмен этими письмами не разделялся долгими промежутками, почему J. Lebon предполагает, что их можно отнести к 359 г.

Но, несмотря на кажущуюся ясность вопроса о их происхождении, возникает все же и некоторое сомнение чисто формального характера, а именно о правильности раздела этих писем. Во всех изданиях издавна печатается четыре письма, объем коих во всех рукописях был, по-видимому, один и тот же, а именно: I-е письмо содержало 33 главы (или раздела), II-е 9 разделов, III-е 7 разделов и IV-е 23 раздела. Законченность первого письма не возбуждает никаких сомнений. Что же касается второго и третьего, то уже у первого издателя,

(32) Ep. I, 1.

ученого бенедиктинца-мавриста Монфокона, возникали некоторые возражения. Дело в том, что первое письмо посвящено вопросу о том, что Св. Дух не есть тварь. Письмо третье разбирает тот же вопрос, а письмо второе почему-то занимается темой Сына, доказывая Его нетварное происхождение.

Третье письмо начинается вопросом св. Афанасия Серапиону, не удивится ли он, что автор, вместо того, чтобы резюмировать свое первое письмо, как будто бы оставил в стороне свою тему и уклонился к вопросу о нетварности Сына (§ 1). В начале же второго письма (§ 1), св. Афанасий вновь намекает на это резюме и просит его восполнить, если в нем чего-либо не достает. Вопрос формальный, и по-видимому, ничего не меняющий в сути этой переписки. Он сводится к тому, было ли второе письмо разделено промежутком времени от посылки третьего, или же это одно и то же произведение, по содержанию в одной части несколько отличное от второй, но само-то по себе представляющее одно письмо. Иными словами, начиная с Монфокона и до-днесь критика приходит к заключению, что св. Афанасием было написано Серапиону не четыре, а только три письма. Ничего, таким образом, от литературного наследия св. Афанасия не умаляется, никакого вопроса о неподлинности не возникает, а ставится просто вопрос о форме этих писем. Весьма возможно, что в самых древних рукописях настоящее деление проникло, образовалась известная традиция, которую позднейшие издатели не решались нарушать⁽³³⁾.

С другой стороны, такой же формальный вопрос возник и касательно IV письма. В нем можно без труда различить две части или два слоя: первые семь разделов, посвященные все той же теме, и последующие 8-23, занятые вопросом чисто экзегетическим. Stülcken⁽³⁴⁾ готов был бы разделить само четвертое письмо на два самостоятельных произведения. J. Lebon с этим не соглашается.

Содержание этой переписки сводится, стало быть, к вопросу о почитании Св. Духа или, точнее, к опровержению доводов так называемых «Тропиков». Это предшественники Македо-

(33) J. Lebon, Introduction. Lettres à Sérapion. S.CH. 15, Paris, 1947, pp. 31-39.

(34) Stülcken, op. cit.

ния, и получили они свое наименование от греческого слова *τροτός*, что значит « поворот », « оборот », « обратный ход ». Св. Афанасий их не называет еще « пневматомахами », « духоборами », а пользуется этим выражением « Тропики ». Появились они, возможно, первоначально где-то в дельте Нила и попали в поле зрения Серапиона, который и обратился за разъяснениями к александрийскому предстоятелю, как с ними бороться и где найти соответствующие доводы для полемики против них.

Из первых же разделов первого письма выясняется точка зрения св. Афанасия : духоборчество есть скрытое арианство. Иными словами, из арианства путем логических умозаключений должно появиться непочитание Св. Духа, сведение и Его в разряд тварей. Для подтверждения своих « обратных умозаключений » они искали в библейском тексте те слова, которые говорили бы о тварности Духа. В разделе 3 письма I-го разбирается текст прор. Амоса 4, 13 : « се Аз, утверждаяй гром и созидаюй дух ». Автор дает сразу же руководящее указание : где слово « дух » стоит без члена, это может означать и нечто тварное, как напр. : « ветер », « дух человеческий » и под. Там же, где слово « дух » предваряется членом среднего рода *τό*, оно означает Дух Божий (§ 4). В разделах 5-8 даны и перечисления соответствующих текстов, подтверждающих только что сказанное им.

Автор перечисляет ветхозаветные тексты о Св. Духе :

- « Дух Божий » (Быт. 1, 2),
- « Дух Мой » (Ibid., 6, 3),
- « Дух Свой » (Числ. 11, 29),
- « Дух Господень » (Судей 3, 10 ; 11, 29 ; 13, 25 ; 15, 14),
- « Дух Святыи » (Пс. 50, 13 ; 142, 10),
- « Дух Господень » (Исаии 61, 1 ; Мих. 2, 7),
- « Дух Святыи » (Дан. 13, 46) (перевод Феодотииона),
- « Дух Мой » (Иоиля 2, 28 ; Захар. 1, 6).

Затем и новозаветные :

- « Дух Святыи » (Лк. 3, 22 ; Ин. 20, 22 ; 14, 26 ; Деян. 2, 4 ; 21, 11 ; 20, 28),
- « Дух Истины » (Иоанна 15, 26),
- « Дух Отца » (Матф. 10, 20),
- « Дух Божий » (Матф. 12, 28 ; I Кор. 2, 11),

« Отца, Сына и Святого Духа » (Матф. 28, 19),
« Дух Христа » (I Петра 1, 11) и т.д.

В противоположность этому, приводятся места Писания, где слово « дух » без члена означает или дух человеческий, или ветер :

- | | |
|-----------------|-----------------------|
| Пс. 76, 7, | Быт. 8, 1, |
| Варуха, 3, 1, | Ионы, 1, 4, |
| Дан. 3, 86, | Пс. 106, 25 ; 148, 7, |
| Рим. 8, 16, | Иез. 27, 26, |
| I Кор. 2, 11, | Исаии 7, 2 |
| I Солун. 5, 23, | |

или же в смысле духа писаний, а не буквы : (II Кор. 3, 6 ; Рим. 7, 14 ; Числ. 14, 24 ; Иез. 18, 31).

На основании текста I Тим. 5, 21 об « избранных ангелах », « Тропики » учили о Духе Святом, как об одном из ангелов. Что Святыи Дух — не ангел, автор приводит доказательство от Захарии 4, 6 ; что Он не тварь, — на основании Исхода 33, 1-2, 15⁽³⁵⁾.

Недомыслие « Тропиков » доходило до того, что они готовы были Сына и Св. Духа считать двумя родными братьями, или же Духа — внуком Отца... (§ 15). Автору приходится настаивать на ограниченности нашего ведения в области богословия, равно как о недопустимости человекообразных представлений в нем (§ 18).

После полемической части этого первого письма, автор переходит и к утверждениям о Св. Духе, а именно : Дух есть Дух Животворящий, Освящающий, Единосущный Отцу и Сыну, Непреложный и Неизменный (§§ 23-33).

Второе письмо к Серапиону, как уже было сказано, является возвращением к чисто противоарианской полемике. Св. Афанасий снова перечисляет тексты Писания, говорящие о божественности Сына (Ин. 10, 30 ; 14, 9 ; 16, 15 и I Ин. 5, 20). Аргументы от разума сводятся к тому, что отцы не творцы,

(35) Евр. I, 10-12.

а родители, и мы — не творение отцов, а сыны по естеству, следовательно, единосущны им. Авраам не сотворил, но родил Исаака; Веселиил же не родил, но сотворил предметы в Скинии. Кораблестроитель и плотник не рожают, а творят. Дом и ладья не единосущны плотникам и кораблестроителям.

Третье письмо (или может быть, судя по замечаниям критики, вторая часть второго письма) не вносит, в сущности, ничего нового в сказанное прежде. В нем говорится о божественности, а не тварности Духа, Его вездесущии, о том, что Он не тварь, но Сам участвует в творении, почему автор и настаивает на нераздельности Св. Троицы.

В четвертом письме автор снова возвращается к утверждению «Тропиков», что Сын и Дух родные братья, или же, что Дух есть внук Отца. (По-видимому, довод этот был силен у еретиков и им они пользовались охотно!) Между другими ранее уже приведенными доводами св. Афанасий добавляет и литургический: крестят ведь «во имя Отца, Сына и Св. Духа», а не «во имя Деда...» (§ 5). И Дух вопиет: «Авва, Отче», а не «Дед» (§ 4). Интересно отметить и то, что автор поименно упоминает некоторые столпы арианства: Евномия, возглавившего партию крайних ариан, аномиев, Евдоксия и Евсевия Никомидийского (§ 5). Из писателей церковных он ссылается на Оригена и на Феогноста, бывшего во главе александрийского училища (§§ 9-11).

Кроме этих четырех (или трех?) писем к Серапиону на тему о Св. Дуже, тому же тмуитскому епископу св. Афанасий написал еще и письмо о смерти Ария, вероятно в 358 г. ⁽³⁶⁾.

§ 6. Праздничные послания

Среди многочисленных посланий св. Афанасия, обращенных по тому или иному поводу к частным лицам, монахам или епископам, выделяется особая группа посланий, так называемых «праздничных», которые выходят из границ собственно эпистолярных произведений.

Александрийский архиепископ имел обязанность каждый

⁽³⁶⁾ P. G. 25, 685-90.

год, после праздника Богоявления, обращаться к своей пастве с особыми посланиями, в которых определялось время Пасхи и, соответственно с этим, время начала поста, прекращения поста и конец Пятидесятницы. Определялись тем самым и другие пасхальные образцы, которые легли в основание нашей пасхалии, как-то: возраст луны, епакта, индиктион, объявлялось о консульствах и префектурах в Александрии. Такие послания сохранились еще от более ранних александрийских епископов. Так, например, праздничное послание Дионисия Александрийского от 251 г., написанное Домитию и Дидиму, вырабатывает восьмилетний пасхальный канон и точно устанавливает день празднования Пасхи. Кроме этого своего прямого, пасхального назначения, эти послания содержали и обращение к пастве по тем или иным насущным вопросам, пастырские увещания, приветствия и пр. В долгое, сорокапятилетнее управление св. Афанасием александрийским диоцезом должно было, конечно, сохраниться и соответствующее количество таких праздничных посланий. Но долгое время наука не имела их в руках и должна была довольствоваться ничтожными отрывками нескольких посланий, о чем сильно скорбел ученый бенедиктинский издатель Монфокоп.

Эпистолярная литература древности имела совершенно иное значение в то время, чем письма наших дней, считающиеся строго интимными достояниями данного лица. Тогда письма имели более широкое распространение, переписывались любителями, собирались в сборники, хранились, почему нам известно так много частных писем лиц того времени. Что же касается такого рода посланий, как энциклики епископов, или хотя бы интересующие нас «праздничные» послания, то они предназначались нарочито к широкому распространению. Синезий Птолемаидский (V века) говорит, что праздничные послания рассылались из Александрии с особым посланцем (*διακομιστῆς τῶν πανηγυρικῶν γραμμάτων*) ⁽³⁷⁾ и их читали в церкви в Вербное воскресенье.

После многовекового безвестного отсутствия такого рода посланий, счастливая находка подарила науке эти потерянные

⁽³⁷⁾ Ер. 8 и 13.

произведения. В 1848 г. в одном из монастырей (Пресв. Богородицы) в нитрийской пустыне W. Cureton счастливым образом нашел один из таких именно сборников Афанасиевых «праздничных посланий». Это, однако, не подлинный греческий текст их, а сирийский перевод. Сборник этот содержит 15 посланий, относящихся к первым двадцати годам епископства св. Афанасия. Иными словами, в нем содержатся послания за годы 329-335, 338, 339, 341, 342, 345-348. Вполне возможно, что были годы (изгнаний, бегства и под.), в которые св. Афанасий не смог исполнить своей архипастырской обязанности и не написал пасхального послания. Кроме того, одно из упомянутых посланий 345 г. очень кратко; в нем только содержатся «пасхальные образцы», но нет текста посланий. Греческий текст этих посланий не сохранился, во всяком случае до нас не дошел, а м. б. где-либо ждет своего случайного и счастливого нового Cureton'a. Коптские отрывки посланий были найдены. Помнить надо, что и до открытия Cureton'a были известны отрывки из XXII, XXIV, XXVII, XXVIII, XXIX, XXXIX, XL, XLII, XLIII, XLIV и XLV посланий. Из них особенно ценным является отрывок из знаменитого XXXIX послания (367 г.), т. к. содержит в себе полный список ветхо- и новозаветных книг, которые признавались в церкви александрийской во времена св. Афанасия и которые так и вошли в церковный канон священных книг.

Самый сборник, найденный Cureton'ом, хранится ныне в Британском музее (Addit. 14569). Это рукопись VIII в. Она издана самим Cureton'ом⁽³⁸⁾. А. Mai издал латинский перевод in «Nova Patrum Bibliotheca»⁽³⁹⁾. Этот же перевод использован был и в издании Migne⁽⁴⁰⁾.

Не лишним будет привести начало хотя бы одного из таких посланий: «Тринадцатое праздничное послание св. Афанасия Александрийского, в консульство Маркелина и Пробина, во дни Лонгина епарха, в четырнадцатый год индиктиона; воскресенье Пасхи было тогда в XIII день май-

ских календ (т.е. 19 апреля) или 24 Фармуфа, от Диоклетиана же в LVII году». После всех пастырских увещаний, составляющих основную часть послания, читаем: «Четырнадцатую мы начинаем 13 Фаменофа, св. пасхальную седмицу 18 Фармуфа (т.е. 13 апреля). Прекращаем пост в субботу 23-го, так что великий день воскресения восходит для нас 24-го того же месяца Фармуфа, откуда начинаем исчислять дни Пятидесятницы и, призывая всегда с славословием Христа, мы получим свободу от врагов наших о Христе Иисусе Господе нашем...»

(38) «The festal letters of Athanasius, discovered in an ancient syriac version». London, 1848.

(39) T. VII/1. - Roma, 1853.

(40) P.G. 26, 1351-1432; 1431-44.