



## Онтология материи и тела у святителя Афанасия Великого

Кирилл (Зинковский)

### Обзор литературы и некоторые замечания

Среди множества исследований, посвященных наследию одного из самых авторитетных отцов древней Церкви, мы обратим внимание только на те, где есть упоминания о раскрытии в творениях святителя рассматриваемой нами тематики. В качестве общей оценки богословия святителя Афанасия стоит привести мнение Н. И. Сагарды о том, что оно претерпело значительное влияние Малоазийского богословия, что привело к ослаблению оригеновского метафизического идеализма «религиозно-практическими началами»<sup>1</sup>. Результаты нашего исследования показывают, что по сравнению с Оригеном святителем был сделан важнейший поворот в представлениях об онтологическом статусе как материи, так и человеческой плоти.

По слову протоиерея Иоанна Мейендорфа, святитель Афанасий «был не понят многими современными ему восточными богословами, воспитанными на учениях неоплатоников и Оригена. Афанасий же совершенно освободился от приверженности неоплатонической мысли, особенно в своем учении о сотворении мира»<sup>2</sup>. Протоиерей Г. Флоровский замечал верность святителя Афанасия церковному преданию, из которого он «воспринял католическую веру в Божественность Слова» и которая «стала главным стержнем его богословия»<sup>3</sup>. Архимандрит Киприан (Керн) подчеркивал сохранение в богословии святителя характерного для Александрии оригеновского мотива «о разумности Слова и о возможности нашему разуму

<sup>1</sup> Сагарда Н. И. Лекции по патрологии // Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Патрология. СПб.: Воскресение, 2004. С. 759.

<sup>2</sup> Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие / Пер. Л. Волконской. Нью-Йорк, 1985. С. 128–129.

<sup>3</sup> Флоровский Г., прот. Понятие творения у святителя Афанасия Великого // Его же. Догмат и история. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. С. 80–109, здесь: С. 102.

приобщиться к уразумению Разума божественного»<sup>4</sup>. Мы же от себя добавим, что святителю Афанасию принадлежит почти никем не упоминаемая заслуга восстановления и богословского обоснования подточенного Оригеном церковного учения о воскресении плоти. Если Флоровский подчеркивает, что «в своем богословском исповедании святой Афанасий исходил из созерцания исторического лика Христа, Богочеловека и Спасителя»<sup>5</sup>, то мы отметим, что святитель вернул Александрийское богословие на почву библейской позитивной оценки предназначения материи и плоти человеческого тела.

Святой Афанасий, безусловно, должен быть признан богословом «обновления» и «воссозидания» всего материального мира, и особенно человека в целостности его природы. Рассуждая о «новом творении», святитель учил о том, что «Слово должно было обновить и воссоздать созданного по Его Образу человека... вознести, освятить и восстановить нас»<sup>6</sup>. Исследователи подчеркивали, что развитие учения об обожении стало одной из важнейших заслуг великого александрийского предстоятеля<sup>7</sup>.

Многими авторами отмечалось, что, согласно святителю Афанасию, «в Боговоплощении — сущность христианской веры»<sup>8</sup>. Вера в наше воскресение основывается прежде всего на единстве нашей плоти с плотью Воскресшего Христа<sup>9</sup>, а весь искупительный подвиг Спасителя получил у святителя Афанасия название «домостроительство по плоти» (κατὰ σάρκα οἰκοδομία)<sup>10</sup>. Однако никто из предыдущих исследователей не акцентировал внимание на качественно ином воззрении на природу воскресших тел у святителя Афанасия по сравнению с Оригеном. Нет практически ни одного упоминания об Оригене и в монографии Ролдануса (Roldanus Johannes), целиком посвященной антропологии святителя Афанасия<sup>11</sup>.

Только Х. Анатолиос (Khaled Anatolios) в совсем недавно появившейся монографии, посвященной святителю Афанасию, обращает внимание на то, что, продолжая линию Оригена в учении о человеке как «образе Образа»<sup>12</sup>, святитель отходит от Оригена (так же, как и от святителей Иринея и Климента) в том, что не делает различия между понятиями «образа» и «подобия»<sup>13</sup>. Если упомянутые более ранние авторы делали акцент на различии Божественного «образа», данного в сотворении, и эсхатологическом достижении «подобия», то святитель Афанасий всячески старался подчеркнуть, скорее, непрерывность связи, чем разрыв между порядками творения и искупления. Более того, Анатолиос отмечает яркий отход святителя от платонической и оригенистской идентификации человеческой природы с душой, обращая внимание на то, что «у Афанасия самобытность человеческого существа особенно связана с его телом»<sup>14</sup>. Однако и здесь ученым не отмечено практическое отождеств-

<sup>4</sup> Киприан (Керн), архим. Золотой век святоотеческой письменности. М.: Паломник, 1995. С. 34.

<sup>5</sup> Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Париж, 1931. С. 30.

<sup>6</sup> Владимир (Благодарунов), иером. Святитель Афанасий Александрийский, его жизнь, учено-литературная и полемико-догматическая деятельность. Кишинев, 1895. С. 368.

<sup>7</sup> Киприан (Керн), архим. Золотой век... С. 37.

<sup>8</sup> Скурат К. Е. Учение св. Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения // Богословские труды. М.: Изд. Московской Патриархии, 1973. № 11. С. 120–128, здесь: С. 121.

<sup>9</sup> Там же. С. 125.

<sup>10</sup> S. Athanasius Alexandrinus. Oratio II contra Arianos 75. 1. 3 // TLG. Формула эта, безусловно, отражает сущность богословия святителя Афанасия.

<sup>11</sup> Roldanus Jh. Le Christ Et L'Homme Dans La Theologie D'Athanase: Etude de La Conjonction de Sa Conception de l'homme Avec Sa Christologie. Leiden, 1968.

<sup>12</sup> Здесь имеется в виду, что человек есть образ Логоса, который есть образ Бога Отца.

<sup>13</sup> Anatolios Kh. Athanasius (The Early Church Fathers). University of Durham, 2004. P. 57–58.

<sup>14</sup> Ibidem. P. 65.

ление человеческого тела и плоти, которому, в яркой антитезе Оригену, следует в своем богословии святитель Афанасий.

Этот же автор, вторя наблюдениям Н. И. Сагарды о влиянии на александрийского богослова Малоазийского богословия, указывает на развитие святителем Афанасием богословского тезиса святителя Иринея о сочетании трансцендентности Бога с явлением Его славы в мире. Святитель Афанасий систематично выразил в своих сочинениях концепцию одновременности Божественных трансцендентности и имманентности<sup>15</sup>.

В другой современной монографии, посвященной непосредственно теме человеческого тела в богословии святителя Афанасия, автор А. Петерсен (Alvyn Pettersen) никак не затрагивает соотношение терминов «плоть» и «тело» и также не проводит сравнения учения о материи человеческого тела у святителя и Оригена. Из утверждений, касающихся нашей тематики, следует только отметить наблюдение Петерсена о том, что воскресение тела означает «обновление и перестройку физической части» природы человека, подразумевающие освобождение не от физического тела, а от его материального тления<sup>16</sup>. Термин «σῶμα» может обозначать у святителя Афанасия как всего человека в цельности его двусоставной природы, так и только физическое тело в его «конкретности физического присутствия на земле». Причем последнее является уникальной личной принадлежностью каждого отдельного человека<sup>17</sup>. Термин также используется святителем Афанасием для описания церковного «тела Христова» как общности христиан<sup>18</sup>. Относительно же физического тела человека подчеркнута важность концепции сотворения его ex nihilo, а также тела как «живого инструмента», выражающего связь индивидуума с миром и другими людьми и ответственность личности за поступки<sup>19</sup>.

Авторы почти всех исследовательских и обзорных работ более или менее подробно останавливаются на важнейшем пункте системы святителя Афанасия, согласно которому «всё сотворенное не имеет ничего подобного по сущности со Своим Творцом», ибо всё сотворенное произошло «из ничего», по благой воле Творца. Природа тварных вещей как происшедшая «из ничего» (ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα), взятая сама по себе, есть нечто текучее (ρευστή), немощное и смертное (θνητή)<sup>20</sup>. Однако тварное бытие, будучи произведением сущего и благого Бога, и само есть нечто благое (τὰ καλά)<sup>21</sup>.

В исследовании протоиерея К. Ружицкого, которое носит более описательно-собираемый, чем аналитический характер, представлено учение святителя о творении мира Богом Словом из ничего, о единственности Творца и единственности сотворенного мира, учение о строении материи — о четырех стихиях, образующих всякое тварное тело и находящихся в противоборстве друг с другом. Последнее производит естественное стремление всякой сотворенной вещи к распаду, но преодолевается Словом Божиим, приводящим стихии к согласию и удерживающим вся-

<sup>15</sup> *Anatolios Kh.* Athanasius (The Early Church Fathers). P. 208–209.

<sup>16</sup> *Pettersen A.* Athanasius and the Human Body. Bristol Classical Press, Bristol, 1990. P. 28.

<sup>17</sup> *Ibidem.* P. 30, 47.

<sup>18</sup> *Ibidem.* P. 68. Здесь интересно наблюдение автора о том, что для святителя это понятие неотделимо от бытия исторической Церкви на земле.

<sup>19</sup> *Ibidem.* P. 90, 97. Здесь отмечены вкратце схожесть и разногласия святителя с неоплатоническим понятием зла как лишения, подчеркнута заостренность богослова на понятиях греха, свободной воли, противостояния христианина в духовной борьбе с падшими духами, P. 97–99.

<sup>20</sup> *S. Athanasius Alexandrinus.* Contra gentes 41; Oratio I contra Arianos 36 // TLG.

<sup>21</sup> *Фокин А. П.* Афанасий I Великий. Богословие // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 32–41, здесь: С. 36.

кую тварь от разрешения в небытие<sup>22</sup>. Автор делает указание на то, что святитель Афанасий впервые усиливает богословский тезис о различии природ Творца и твари до утверждения их прямой противоположности и инаковости. Так, Сын Божий есть иное (ἄλλος) и далеко отстоящее от творения по природе и сущности. В природе Творца и природе твари нет ничего подобного, подобие истинное есть только в Сыне (μόνου καὶ ἀληθινοῦ θεοῦ ὁμοίως καὶ εἰκῶν ἐστι)<sup>23</sup>.

Раскрывая свое главное положение о единосущии Отца и Сына, святитель Афанасий признает всё тварное за иноприродное (ἑτεροφυῆς) и иносущное (ἑτεροούσιος) Богу. В отличие от Сына, тварь имеет другую природу (ἑτεροειδής), которая чужда и не подобна (ξένον καὶ ἀνόμοιον) Творцу<sup>24</sup>. При этом святитель Афанасий отказывается от восходящего к стоикам, но преобразованного в системе Оригена учения о семеноносных логосах, содержащихся в каждой вещи<sup>25</sup>. Защищая учение «святых» о едином истинном Слове Отца<sup>26</sup>, святитель Афанасий преодолевает субординационизм Оригена. Неясность разделения Оригеном единой предвечной Премудрости ипостасного Логоса и множества логосов твари, в Ней содержащихся, во многом стала причиной ошибочного умозрения Оригена о Сыне как о «ипостасном хотении» Отца, источником его субординационного крена<sup>27</sup>. Уходя от такой богословской системы, святитель противостоит арианам, вопрошая: «где же они нашли вообще сказанным в Божественном Писании или от кого слышали, будто бы кроме сего Сына есть иное слово и иная премудрость (ἄλλου λόγου καὶ ἄλλης σοφίας)»<sup>28</sup>. Признается, что святитель Афанасий отрицал и вечное существование в Боге идей-замыслов о тварном мире<sup>29</sup>.

На наш взгляд, можно говорить о внутренней богословской и психологической взаимосвязи оригеновского субординационизма и негативного отношения к материи. Для Оригена было невозможно думать о соединении природы Бога с материальным телом помимо посредника<sup>30</sup> (в качестве посредника обычно рассматривалась душа Иисуса, но в системе Оригена можно видеть, что и Сам Логос выступает как посредник между Богом Отцом и миром материи). Святитель Афанасий, как мы увидим позже, преодолевает обе эти оригеновские богословские «немощи».

Отметим, что нигде, кроме одного исследования<sup>31</sup>, не было подчеркнута равноправие формул «ἐξ οὐκ ὄντων» и «ἐκ μὴ ὄντων» в текстах святителя. В полемике с арианами святитель Афанасий Александрийский употреблял почти исключительно «ἐξ οὐκ ὄντων», но причиной тому был тот факт, что еретики пользовались именно этой формулой в своих рассуждениях о Сыне Божиим. Тем не менее, внимательный анализ доказывает равнозначность понятийной нагрузки «οὐκ ὄντων» и «μὴ ὄντων».

<sup>22</sup> Ружижский К., прот. Учение св. отцов и церковных писателей о материи (магистерская диссертация, 1914). Машинопись. МДА, 1958. С. 167–171.

<sup>23</sup> Oratio II contra Arianos 49. 4. 2–5 // TLG.

<sup>24</sup> De decretis Nicaenae synodi 23. 3. 3–4; 23. 4. 3 // TLG.

<sup>25</sup> Флоровский Г., прот. Понятие творения у святителя Афанасия Великого. С. 93.

<sup>26</sup> «ιδίου καὶ μόνου ἀληθινοῦ λόγου τοῖς ἀγίοις λελάληκεν ὁ θεός», Oratio II contra Arianos 39. 1. 5 // TLG.

<sup>27</sup> Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице // *Его же*. Собрание церковно-исторических трудов. В 4 т. М.: Мартис, 1999. Т. 1. С. 55, 381.

<sup>28</sup> Афанасий Великий, свт. Против ариан 2. 39 // *Его же*. Творения. В 4 т. М.: Изд. Спасо-Преображенского монастыря, 1994. Т. 2. С. 312; Oratio II contra Arianos 39. 1. 2 // TLG.

<sup>29</sup> Ружижский К., прот. Учение св. отцов... С. 173.

<sup>30</sup> Walker K. D. F. The theological and doxological understanding of resurrection: an examination of its centrality within the 4<sup>th</sup> century Christian orthodox understanding of Easter with particular reference to the festal letters of St. Athanasius of Alexandria. Durham theses, Durham University. Available at Durham E-Theses, 2001. URL: [http://etheses.dur.ac.uk/4201/1/4201\\_1720.pdf](http://etheses.dur.ac.uk/4201/1/4201_1720.pdf) (дата обращения 03.09.2013).

<sup>31</sup> Andrew Hamilton S. J. The relationship between God and created reality in the theology of St. Athanasius of Alexandria, Thesis (D. Phil.). University of Oxford, 1977. P. 42–44.

у святителя<sup>32</sup>. Особенно ярким примером можно считать высказывание, где в одной строчке святитель употребил производные от обеих формул, отрицая приложимость обеих к Сыну: «εἰ δὲ τὰ οὐκ ὄντα καλεῖ διὰ τοῦ ἰδίου λόγου εἰς τὸ εἶναι, οὐκ ἔστι τῶν μὴ ὄντων καὶ καλουμένων ὁ λόγος»<sup>33</sup>.

Дополнительные примеры находим в *De decretis Nicaenae synodi*, где святитель Афанасий говорит о сущности Сына, что она «не введена из не сущего»<sup>34</sup>, а также в *Epistula II ad Serapionem*, где формула «ἐκ μὴ ὄντων» применена к происхождению из небытия человеческой природы<sup>35</sup>. Равноправие этих формул важно как для верной оценки вклада в развитие богословского понятия о творении «из ничего» Климента Александрийского, так и для осознания качественного различия в понимании «меоничности» в платонической философии и православном богословии. Ко времени жизни святителя Афанасия богословское учение о творении ex nihilo уже было вполне общепринятым. Заслуга святителя лежит в развернутых доказательствах непричастности такому образу бытия предвечного Слова Божия, а также — в раскрытии библейского и евангельского учения о благой воле Творца о бытии и спасении тварного мира. Несмотря на то, что «всё тварное заключает в самой своей природе стойкую меоническую предрасположенность»<sup>36</sup>, благодать Бога и Его всемогущая воля соединены в не менее стойком положительном изволении о благо-бытии вселенной и всех ее составляющих.

Протоиерей Георгий Флоровский особенно раскрывает вклад святителя Афанасия в богословие творения. Тварный мир, согласно святителю, «обязан своим существованием свободной воле милостивого Бога и удерживается над пропастью небытия и собственного ничтожества исключительно Его животворящей благодатью»<sup>37</sup>. Указывая на глубоко осознанное и ярко описанное святителем Афанасием «онтологическое напряжение» между «Божественной нетленностью (ἀφθαρσία) и тленностью (φθορά) космических превращений», Флоровский отмечает неизбежность «внутренних ограничений, обусловленных... тварностью». А именно, тварь не могла бы не быть «изменчивой и смертной», если бы только Слово Отчее не содержало и не скрепляло всё творение, «противодействуя присущему миру стремлению к распаду»<sup>38</sup>. Преодолеть смертность и тление она может только по Божией благодати, становясь причастной энергиям Слова<sup>39</sup>.

Н. И. Сагарда отмечает тему постепенно возрастающего обожения человеческой плоти во Христе (завершившегося в Вознесении плоти на небеса), передачи обожения на природу всех других людей, указывая, однако, исключительно на общность и подобие природы Богочеловека Христа природе всего человеческого рода как основание для восприятия нами даров бессмертия и нетления<sup>40</sup>.

<sup>32</sup> Oratio I contra Arianos 17. 4. 5–6 // TLG. Здесь святитель Афанасий обличает ариан, замечая, что их ересь означает, что «не существовавшее некогда (τό ποτε μὴ ὄν) делается предметом боговедения и прославляется вместе с вечно Сущим». Также в отрывке *Oratio I contra Arianos* 18. 2 святитель говорит, что еретики не устрашаются «не-сущее (τὰ μὴ ὄντα) смешивать с сущим».

<sup>33</sup> «Если же Бог не-сущее призывает в бытие Словом Своим, то Слово не в числе не-сущих и призываемых (в бытие)», *Oratio II contra Arianos* 22. 1. 3–4 // TLG.

<sup>34</sup> «οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων ἐπεστήθη», *De decretis Nicaenae synodi* 25. 2. 4 // TLG.

<sup>35</sup> *Epistulae quattuor ad Serapionem*. Epistle 2. 3. 1. 7 // TLG.

<sup>36</sup> Флоровский Г., *прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Великого. С. 92.

<sup>37</sup> Там же. С. 94.

<sup>38</sup> Флоровский Г., *прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Великого. С. 93.

<sup>39</sup> Здесь Флоровский ссылается на текст из *De incarnatione verbi* 5. 1. 7 (χάριτι δὲ τῆς τοῦ Λόγου μετουσίᾳς), где говорится о благодати, но то, что понятия Божественных благодати и энергии практически отождествлялись у святителя Афанасия, становится очевидным из текста *Epistulae quattuor ad Serapionem* (ἐνέργεια καὶ αὐγοειδῆς χάρις, Epistle 1. 30. 5. 6 // TLG).

<sup>40</sup> Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 756–757.

Святой новомученик Иоанн Попов отмечал учение святителя Афанасия о наличии «чисто физических изменений» в человеческой природе Иисуса Христа. «Вследствие ее проникновения Божеством» еще во время земной жизни Спасителя, «она была недоступна болезням без соизволения Божества, а после воскресения стала совершенно бесстрастной». Именно в непосредственном соединении с Богом в лице Иисуса Христа видел святитель основание победы тварной природы над принципом «тления и слабости»<sup>41</sup>.

Этот автор писал также, что «вменение искупительного подвига Спасителя всем верующим составляет один из труднейших богословских вопросов»<sup>42</sup>, причем им отмечалось, что «переход благ воплощения с личности Богочеловека на верующих в Него в патристической литературе по большей части лишь констатируется, но редко возводится в философски обоснованную теорию»<sup>43</sup>. В воззрениях святого Афанасия, по замечанию И. В. Попова, часто используется платонический термин «причастие» (μετουσία)<sup>44</sup>. Основой такого причастия, по мнению Попова, служит у святого Афанасия, «как и у Платона, подобие, сходство, однородность тел, т. е. подобие генерическое, родовое»<sup>45</sup>.

На наш взгляд, как Н. И. Сагарда, так и И. В. Попов, несомненно, упустили из вида мистическо-литургический аспект усвоения обожения, которому в сохранившихся трудах святителя действительно посвящено мало размышлений, но которое не теряет от этого своего богословского значения.

Этот недостаток был восполнен в исследовании А. А. Кириллова, где как раз и отмечалась недостаточная освещенность темы Евхаристии в учении святителя Афанасия и отмечены были разногласия в оценках богословской позиции святителя по поводу главного Таинства Церкви. Уже в силу малого объема сохранившихся евхаристических текстов святителя, а также частично в силу конфессиональных установок одни исследователи видели в святителе Афанасии «символиста», а другие находили его учение традиционно-православным<sup>46</sup>. Кириллов стоит на последней позиции и замечает, что плоть Господа названа святителем Афанасием «духом животворящим»<sup>47</sup> не потому, что не была или перестала быть плотью, а для выражения учения о том, что она есть не обыкновенная плоть, но зачата от Духа и обожена. Автор приводит анализ оригинальных текстов святого отца, доказывая приверженность святителя учению о реальном присутствии в Евхаристии истинных тела и крови воплощенного Бога Слова как залога бессмертия, нетления и жизни вечной. Причем, по мнению А. А. Кириллова, речь идет о той самой плоти, которую Спаситель носил на земле<sup>48</sup>.

<sup>41</sup> Попов И. В., мчн. Труды по патрологии. В 2 т. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 91.

<sup>42</sup> Там же. С. 84.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Следует, однако, отметить, что термин «μετουσία» гораздо чаще использовался святителем Афанасием в негативном контексте, а именно для опровержения арианского учения о Сыне как причастнике Божественной природы, а не Боге по существу Своему. Наиболее яркий пример положительного использования термина находим в высказывании о том, что мы «через приобщение Духа делаемся причастниками Божественного естества» (εἰ δὲ τῆ τοῦ πνεύματος μετουσία γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως), Epistulae quattuor ad Serapionem. Epistle 1. 24. 4. 1–2 // TLG.

<sup>45</sup> Попов И. В., мчн. Труды по патрологии. С. 86.

<sup>46</sup> Кириллов А. А. Догматическое учение о таинстве евхаристии в творениях св. Афанасия Великого // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1902. № 12. С. 461–477.

<sup>47</sup> Там же. С. 475. Здесь А. А. Кириллов и его оппоненты ссылаются на текст из: *De incarnatione et contra Arianos* 16, который в настоящее время не признается подлинным (М. Тетц относит авторство Маркеллу Анкирскому, см.: *Tetz M. Theologie des Marcell von Ankyra I. Eine Markellische Schrift «De incarnate one et contra Arianos» // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1964. № 75. P. 215–270*). Тем не менее, схожие мысли мы находим в произведениях святителя, которые не вызывают сомнений в их аутентичности. Например, плоть Христа называется «небесной и духовной пищей» (οὐράνιον καὶ πνευματικὴν τροφήν), Epistulae quattuor ad Serapionem 4. 12. 5. 4 // TLG.

<sup>48</sup> Кириллов А. А. Догматическое учение о таинстве евхаристии в творениях св. Афанасия Великого. С. 473.

Связь обожения и Евхаристии в системе святого Афанасия подчеркивается и в современных исследованиях, где, в частности, отмечено, что святитель говорил о полноте обожения, совершившегося в Господнем теле, а христиане, принимая в Литургии «тело Самого Слова»<sup>49</sup>, освящаются по мере аскетических усилий. Обожение в наших телах только начинается в этой жизни, причем происходит оно не по природе, а по причастию<sup>50</sup>.

Значение аскетического подвига христианина для достижения обожения наиболее ярко отражено в *Житии преподобного Антония Великого*, написанном самим святителем. Анализу этой стороны учения святителя Афанасия посвящены, в частности, труды Марша Байде Мариам и Дэвида Брэкка (David Brakke)<sup>51</sup>.

## Учение о воскресении и об обожении плоти

В богословии святителя Афанасия Александрийского ярко раскрыто богословское значение восприятия плоти в воплощении Сына Божиего для ее обновления и обожения. Так, святитель учил, что воспринятая Богом Словом «на Себя плоть в Нем и Им помазуется, чтобы освящение, совершенное над Господом как над человеком, совершилось Им над всеми людьми»<sup>52</sup>. Именно через таинство Своего воплощения предвечный Логос удалил от плоти «грехопадение, пленницею которого (она) была всегда»<sup>53</sup>. Заслуга Христа в том, что, доведя плоть «до удобоприемлемости слова (τοῦ λόγου)<sup>54</sup>», Он сделал возможной для христиан жизнь в Духе Святом, когда «мы не по плоти уже ходим, но “по духу”, и нередко говорим о себе: “мы не во плоти, но в Дусе” (Рим. 8.9)»<sup>55</sup>.

Именно святителю Афанасию Александрийскому принадлежит заслуга предельно четкой формулировки связи догмата Боговоплощения с обожением всего человека и воскресением плоти. Так, например, святитель Афанасий Александрийский учил, что «“Слово плоть бысть”... для того, чтобы воскресить плоть» (γέγονε σὰρξ ὁ λόγος, ἀλλ’ ἵνα ἡ σὰρξ ἀναστῆ)<sup>56</sup>. В отличие от Оригена, он говорит о «спасении целого человека» (ὅλου τοῦ ἀνθρώπου σωτηρία)<sup>57</sup>, употребляет термин «обожение» по отношению к самой плоти: «ἡ σὰρξ ἀναστᾶσα καὶ... θεοποιηθεῖσα»<sup>58</sup>. Говоря это о плоти Христа и подчеркивая, что при вознесении она была уже «воскресшая, отложившая мертвенность и обоженная»<sup>59</sup>, святитель Афанасий указывает на плоть Богочеловека как источник освящения плоти всех людей. Так, «во плоти был Именующий Себя приившим, плоти и дарования были даны чрез Него

<sup>49</sup> Epistula ad Maximum 26. 1088. 32–33 // TLG: «αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα λαμβάνοντες, θεοποιούμεθα»; в этом же *Послании* упоминается жертва Христа, воспоминаемая и таинственно осуществляемая в каждой Литургии: «Само Слово принесло за нас собственное Свое тело» (αὐτὸς ὁ Λόγος τὸ ἴδιον σῶμα προσήνεγκεν ὑπὲρ ἡμῶν), *ibidem*. 26. 1088. 47–48.

<sup>50</sup> Фокин А. Р. Богословие святителя Афанасия Великого // Патристика. Труды отцов Церкви и патрологические исследования. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2007. С. 352–376, здесь: С. 375.

<sup>51</sup> Марша Байде Мариам, диакон. Идеал христианской жизни по учению св. Антония Великого в связи с учением св. Афанасия об обожении. Курсовое сочинение. Л.: ЛДА, 1975; Brakke D. Athanasius and Asceticism. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.

<sup>52</sup> Афанасий Великий, свт. Послание на ариан, слово первое, п. 47 // *Его же*. Творения. Т. 2. С. 238; «ἀλλ’ ἡ προσληφθεῖσα παρ’ αὐτοῦ σὰρξ ἐστίν, ἡ ἐν αὐτῷ καὶ παρ’ αὐτοῦ χριούμενη», Oratio I contra Arianos 47. 6. 4 // TLG.

<sup>53</sup> «ἐκότησας ἀπ’ αὐτῆς τὸ παρὰπτωμα, ἐν ᾧ διαπαντὸς ἠχμαλωτίζετο», *ibidem*. 60. 3. 4–5.

<sup>54</sup> *Ibidem*. 60. 4. 2.

<sup>55</sup> Против ариан 1. 60 // *Его же*. Творения. Т. 2. С. 255.

<sup>56</sup> Epistula ad Epictetum 9. 17–18 // TLG.

<sup>57</sup> *Ibidem*. 7. 2–3.

<sup>58</sup> Oratio III contra Arianos 48. 4. 2–3 // TLG.

<sup>59</sup> Вознесение Христа на небеса видится именно в человеческой плоти (εἰς τὸν οὐρανὸν ἦν ἐφόρει σάρκα), *ibidem*. 48. 3. 3.

Отцом»<sup>60</sup>. Для того и восприяло Слово «на Себя тело созданное и человеческое, чтобы Ему как Зиждителю, обновив это тело, обожить в Себе (ἀνακαινίσας ἐν ἑαυτῷ θεοποιήσῃ) и таким образом всех нас, по подобию Своего тела, ввести в небесное царство»<sup>61</sup>.

Это учение святителя выразилось как в частом употреблении впервые употребленной Климентом Александрийским формулы «домостроительство по плоти»<sup>62</sup>, так и в ее расширении. А именно, святитель Афанасий говорит о «Господнем по плоти домостроительстве и воскресении»<sup>63</sup>.

Плоть Христа как нового Адама, конечно же, качественно изменила свои свойства по сравнению с плотью ветхого Адама. Она избавилась «от естественного тления» (κατὰ φύσιν ἀπὸ πλάγην φθορᾶς)<sup>64</sup>, и именно «в сей плоти Слово соделалось для нас началом новой твари (ἀρχὴ τῆς καινῆς κτίσεως)<sup>65</sup>, став созданным ради нас человеком»<sup>66</sup>. Сообразно с Ним «созидаются и будущие люди»<sup>67</sup>, обновляемые в не-тление в полноте своей природы<sup>68</sup>.

Святитель видит условие спасения и обожения человеческой плоти в соединении в Лице Богочеловека Христа двух природ — природы Единосущного и Единоприродного Богу Отцу Сына Божия и природы человеческой, Им на Себя воспринятой<sup>69</sup>. Логос как податель жизни оживотворил в Своем воплощении смертную природу Адама. У святителя Афанасия прилагательное «животворящий» (так же, как и существительное «жизнь») относится чаще всего непосредственно к Божественной природе Бога-Троицы. Однако святитель Афанасий начинает свое Слово о воплощении Бога Слова тем, что утверждает равенство по Божеству Бога Отца и Бога Сына, Которым Отец «устраивает» и в Котором «оживотворяется» (ζωοποιεῖται)<sup>70</sup> вся вселенная. Затем святитель отмечает, что воплотившийся Сын, «и в человеческом пребывая теле и Сам оживотворяя его (αὐτὸς αὐτὸ ζωοποιῶν)<sup>71</sup>, вне всякого сомнения, оживотворял и вселенную». Учение же об «оживотворении» вселенной не только через само воплощение, но и особенно через святую Евхаристию, выражено святителем Афанасием в комментарии на слова Спасителя о хлебе жизни (Ин. 6.51): «Ибо плоть Господня есть Дух животворящий, потому что зачата от животворящего Духа»<sup>72</sup>.

<sup>60</sup> Творения. Т. 2. С. 419.

<sup>61</sup> Oratio II contra Arianos 70. 1. 6 // TLG; Творения. Т. 2. С. 353.

<sup>62</sup> S. Clemens Alexandrinus. Stromata. 5. 6. 39. 2–3: «κατὰ σάρκα ... οἰκονομίαν»; S. Athanasius Alexandrinus. De decretis Nicaenae synodi. 25. 3. 2; In illud: Omnia mihi tradita sunt 25. 209. 38; idem. Tomus ad Antiochenos (Migne) 26. 804. 12; idem. Oratio II contra Arianos 75. 1. 3; idem. Expositiones in Psalmos 27. 245. 14; 27. 373. 1; 27. 377. 10; idem. Tomus ad Antiochenos 7. 1. 1 // TLG.

<sup>63</sup> «κατὰ σάρκα τοῦ Κυρίου οἰκονομίαν καὶ ἀνάστασιν», Expositiones in Psalmos 27. 128. 5–6 // TLG.

<sup>64</sup> Oratio III contra Arianos 34. 5. 4.

<sup>65</sup> Oratio II contra Arianos 71. 3. 7 // TLG.

<sup>66</sup> Здесь мы поправили перевод, заменив выражение «начатком новой твари» на «началом новой твари» (Творения. Т. 2. С. 354). «Начатком» святитель называет саму плоть Христа (см. ниже).

<sup>67</sup> Против Ариан 2. 66 // Творения. Т. 2. С. 348.

<sup>68</sup> «ἄπλασαν δὲ τὴν ἀνθρώπου φύσιν εἰς ἀφθαρσίαν ἀνακαινίζουσα», Expositiones in Psalmos 27. 584. 9–10.

<sup>69</sup> «Для того совершилось таковое соединение, чтобы по естеству Существу от Божества сочетать с Собою по естеству человека и чтобы через это твердыми соделаться спасению и обожению человека», Против ариан 2. 70 // Творения. Т. 2. С. 353–354.

<sup>70</sup> Oratio de Incarnatione Verbi, PG 25. 97 A.

<sup>71</sup> Ibidem. PG 25. 125 B.

<sup>72</sup> De incarnatione et contra arianos 16. Всего в своих сочинениях святитель Афанасий употребляет производные от «животворящий» и «животворить» около 85 раз в томах 25, 26, 27 Патрологии Миня и 75 раз в 28 томе, куда, правда, вошли и сомнительные по авторству сочинения. В качестве примеров можно привести также тексты, где святитель Афанасий говорил о том, что «Божие Слово восприяло на Себя тело и употребило человеческое орудие, чтобы и тело оживотворить (ζωοποιήσῃ)», Oratio de Incarnatione Verbi, PG 25. 176 C; «твари в Духе оживотворяются Словом» (παρὰ τοῦ Λόγου ζωοποιεῖται), со ссылкой на Рим. 8.11, Epistola I Ad Serapionem, PG 26. 584 C.

Очень важное символическое описание приобретения нетления плотью Христа находим в *De incarnatione verbi* 44. Здесь святитель дает образ горючей соломы (ἡ καλάμη), защищенной от огня огнеупорным веществом — асбестом (τὸ ἀμίαντον)<sup>73</sup>. Как солома в таком случае уже «не боится огня, находя для себя безопасность в несгораемой оболочке», так и «тело человеческое, облеченное в бесплотное Слово Божие... не боится больше ни смерти, ни тления, ибо имеет ризой Жизнь, и уничтожено в нем тление»<sup>74</sup>.

Богословское раскрытие тезиса о том, что именно восприятие человеческой плоти Богом стало основой спасения человечества, проходит через все творения святителя и нашло отражение в бесчисленном повторении излюбленного им стиха «Слово плоть бысть» (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, Ин. 1.14). «Началом» нового человечества является, конечно же, Человек Христос в полноте Своей человеческой природы, но святитель Афанасий не стесняется назвать «начатком» (ἡ ἀπαρχή)<sup>75</sup> и саму плоть воскресшего Спасителя. Обновление последней становится источником того, что и для всех христиан «плоть наша есть уже как бы не земная (οὐκέτι ὡς γηίνης), но со Словом приведенная в тождество Самим Божиим Словом»<sup>76</sup>.

Последнее высказывание святителя требует особого комментария. Учение об обновлении плоти всё-таки не подразумевает у святителя Афанасия превращение ее в нечто «иное». Не случайно поэтому выражение «οὐκέτι ὡς γηίνης» было переведено в русском дореволюционном издании — «как бы не земная». Точнее, конечно, будет перевести — «как уже не земная», но это всё-таки человеческая плоть, о которой теперь святитель говорит как о перешедшей в новый модус бытия, когда она стала буквально «насыщенной Логосом» (λογωθεΐσης)<sup>77</sup>. Таким образом, плоть после обожения называется святителем «не земной» не в силу удаления из нее всех земных элементов, но в силу преобладания в душе, а затем и в материальном теле человека Божественных энергий Бога Слова.

Подтверждением этому является и другой текст из *Oratio II contra Arianos* 65. 2. 2, где святитель говорит, что вследствие преступления Адама человек по своей природе стал «голым и только перстным» (ψιλὸς καὶ μόνον χοϊκός). Перевод этого места словами «простым и перстным»<sup>78</sup> недостаточно ясно передает богословское содержание выражения святителя. Прилагательное «ψιλός», безусловно, вернее перевести в данном контексте как «голый», в смысле — «обнаженный от благодати», а опущение в переводе прилагательного «μόνος» перед «χοϊκός» может создавать неверный намек на согласие с оригеновским учением о получении Адамом земного тела только после грехопадения. На самом же деле святитель Афанасий подчеркивает здесь оставление благодатью входивших и ранее в состав первого человека земного тела и души.

Анализ оригинальных текстов святителя показывает, что в антропологическом контексте термины «σὰρξ» и «σῶμα» используются богословом вполне в тождествен-

<sup>73</sup> De incarnatione verbi 44. 7. 1–7 // TLG.

<sup>74</sup> Творения. Т. 1. С. 249.

<sup>75</sup> Oratio II contra Arianos 66. 2. 5 // TLG.

<sup>76</sup> Ibidem. 33. 5. 9–10; Творения. Т. 2. С. 412.

<sup>77</sup> Ibidem. 33. 5. 9; «λογωθεΐσης» — аористное страдательное причастие от глагола «λογόω». Согласно словарю Liddel — Scott, глагол и его производные в философском употреблении появляются у неоплатоников Плотина и Прокла (Liddel H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1059). Плотин, в частности, говорит о подлежащей материи (ὑποκειμένη... ὕλη), которая подвергается творчески оформляющему акту логоса (λογωθεΐσα). Однако здесь нужно видеть только очень грубое и отдаленное сходство концепций, ибо у Плотина логос, испускаемый мировой Душой, является посредником низшего класса. «Трансцендентная Душа вселенной не воздействует на материю прямо», Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980. С. 297. Кроме того, как отмечает А. Армстронг, в *Enneade* 1. 6. 3 Плотин практически отождествляет логос со светом, обозначая его как «принцип формы материального мира». Здесь логос-дух является как наиболее тонкая форма материи, Armstrong A. H. «Emanation» in Plotinus // Mind. New Series. Jan. 1937. Vol. 46. No. 181. P. 61–66, here: P. 64.

<sup>78</sup> Творения. Т. 2. С. 347.

ном смысле. В качестве наиболее ярких примеров доказательства этого утверждения достаточно привести тексты из *Oratio II contra Arianos* 61. 5, где говорится о плоти Христа, что она «прежде иных спаслась и освободилась (от тления) как сделавшаяся телом Самого Слова»<sup>79</sup>. Аналогично звучит текст из *Oratio III contra Arianos* 53. 3, где читаем, что «плоть соделалась телом Премудрости» (ἀλλὰ τῆς σοφίας σῶμα γέγονεν ἢ σὰρξ)<sup>80</sup>. Термины «σὰρξ» и «σῶμα» здесь практически отождествлены, с тем только малым акцентом, что «σῶμα» больше отражает цельность органического тела.

Таким образом, в отношении учения о предназначении плоти и ее эсхатологической перспективе весь строй богословской системы святителя Афанасия принципиально отличается от положений, высказанных Оригеном. Эта богословская заслуга святителя до сих пор обычно оставалась за рамками внимания богословов, в то время как она касается важнейшей части догматического вероучения Церкви. Сохранение полноты человеческой природы в воскресении, не исключая ее «низшей» составляющей, то есть плоти, тесно связано с учением об образе сотворения первого человека Адама.

Несмотря на замеченные предыдущими исследователями некоторые идеологические и лингвистические аналогии в антропологическом наследии святителя Афанасия и Платоновского *Федра*, наше исследование ясно доказывает ложность выводов о наследовании святителем из платонической философии «принципа дихотомии между умственной и чувственной реальностями» до степени отождествления подобия Богу с «трансцендентностью человека телесной реальности»<sup>81</sup>. Совершенно неправомерно говорить о наличии у святителя идеи о выходе человека за пределы собственной телесности, если только под этим не подразумевать восхищение ума в созерцательных состояниях<sup>82</sup>.

В отличие от Оригена, святитель Афанасий не принимал ни теорию предсуществования души, ни представление о земном теле как временной оболочке согрешившей души, которое должно превратиться затем в неземную, тонко-эфирную оболочку души. Хотя идея возвышенного по отношению к первозданному состоянию обоженого во Христе человечества и присутствует в наследии святителя, но еще более он акцентирует внимание на онтологической связи первого и обновленного творения. Именно ту плоть, которую первый человек получил в первом творении (ἐν τῇ πρώτῃ κτίσει) из райской земли, но «умертвил преступлением», приходит оживотворить (ζωοποιῆσθαι) Божие Слово, облакаясь в тварную плоть (ἐνδιδύσκειται τὴν κτισθεῖσαν σάρκα)<sup>83</sup>. Поэтому никак нельзя согласиться с мнением о том, что «Афанасий, к сожалению, усилил уже существовавшую ранее неуверенность в утверждении истинной доброты природы (genuine goodness) человеческого тела»<sup>84</sup>. Даже наоборот, святитель Афанасий, вбирая всё лучшее из Александрийской и Малоазийской богословской традиций, стал первым богословом, раскрывшим изначальное предназначение человеческой плоти и домостроительное значение обоженой плоти Богочеловека Христа как начатка обожения всего человеческого рода.

<sup>79</sup> «πρώτη τῶν ἄλλων ἐσώθη καὶ ἠλευθερώθη ἢ ἐκείνου σὰρξ ὡς αὐτοῦ τοῦ λόγου σῶμα γενομένη»; Творения. Т. 2. С. 342.

<sup>80</sup> *Oratio III contra Arianos* 53. 3. 4–5 // TLG. См. также: 46. 2. 2 (σαρκικῶς διὰ τὸ σῶμα); 48. 2. 5 (σαρκικῶς διὰ τὴν σάρκα).

<sup>81</sup> Andrew Hamilton S.J. The relationship between God and created reality... P. 58.

<sup>82</sup> Ibidem. P. 59. Святитель не раз говорит о выходе ума «за пределы чувственного и всего человеческого» в созерцании Бога, но это не означает его приверженности платоническому отвержению телесности.

<sup>83</sup> *Oratio II contra Arianos* 65. 1. 6–7 // TLG; Творения. Т. 2. С. 347.

<sup>84</sup> Krycho Ch. *Contra Mundum: A Biographical Sketch of Athanasius of Alexandria*. April 15, 2013. URL: <http://chriskrycho.com/theology/contra-mundum-athanasius> (дата обращения 03.09.2013).

## Материя, плоть и их онтологический статус

Полемизируя с последователями Платона, святитель указывает на то, что платоник «приписывают Богу бессилие», уча об устройении космоса из нарожденной, предсуществующей материи (ἐκ προῦποκεμιμένης καὶ ἀγενήτου ὕλης)<sup>85</sup>. Как уже отмечено выше, святитель Афанасий учил о сотворении всего материального космоса «из ничего». При этом он явно не мыслил существование материи вне конкретных тварных объектов, приведенных в бытие по замыслу Творца. Все же творения Божии (θεοῦ ποιήματα) признаются святителем за изначально созданные в чистой и доброй природе (πάντα μὲν καλὰ καὶ καθαρά)<sup>86</sup>. В отличие от Оригена, мы не находим у святителя Афанасия ни одного отрицательного эпитета, который бы стоял при термине «ὕλη».

Обличая язычников в идолопоклонстве, святитель Афанасий подчеркивает, что идолы сделаны руками человеческими «из бездушной материи» (ἐξ ὕλης ἀψύχου), и убеждает их, что явление Бога не нужно ожидать «в вещах неодушевленных и не движущихся» (ἀψύχοις καὶ ἀκινήτοις)<sup>87</sup>. Однако после явления Бога Слова во плоти материя может воспринимать Божественные энергии. Так, например, в *Толковании на Псалом 2* святитель говорит о материи дерева (ὕλη ξύλου), которая, находясь в честном кресте, хотя и остается по своей природе слабым веществом, но приобретает «крепость железа» (ἡ δὲ ἰσχυρὸς σιδήρου)<sup>88</sup>.

Но особенно важно отметить, что эти Божественные энергии не суть какого-либо низшего существа, чем Само Божество. Ибо как в теле Господа явился и действовал Сам Бог Слово, так и в материи честного креста действует гипостазированная энергия Бога Слова. По мысли святителя, Божественный Логос, сущий «прежде веков от Отца, Он же напоследок дней от Девы, прежде невидимый и святым небесным силам, а ныне видимый по причине соединения с видимым человеком», видимый «не по невидимому Божеству, но по действию Божества, посредством человеческого тела (τῆς θεότητος ἐνεργεῖα διὰ τοῦ ἀνθρώπινου σώματος), целого человека обнови присвоением Себе»<sup>89</sup>.

О действии Божественной энергии Бога Слова в материи воспринятого Им тела говорит святитель Афанасий и в другом месте, когда подчеркивает постепенное возвышение человечества (τὸ ἀνθρώπινον) Христа над естеством человеческим (τὴν ἀνθρώπινην φύσιν) через обожение посредством энергии Божества. Человеческая природа, и в частности плоть Христа, становится органом Премудрости «по энергии Божества», или «по действию Божественной энергии» (πρὸς τὴν ἐνεργεῖαν τῆς θεότητος)<sup>90</sup>. Однако в свете рассмотренного выше учения о сохранении материальной плоти как в теле воскресшего Спасителя, так и в телах христиан после всеобщего воскресения, становится ясно, что здесь ни в коем случае речь не идет об уничтожении естества в процессе обожения, но о его качественном, не известном в обычном человеческом опыте изменении.

Неоднократно мы встречаем у святителя негативный оттенок в употреблении прилагательного «плотской» (σαρκικός) в значении «немогущий», «греховный», «страст-

<sup>85</sup> De incarnatione verbi 2. 3. 2 // TLG.

<sup>86</sup> Epistula ad Amun 63. 11–12 // TLG.

<sup>87</sup> Expositiones in Psalmos. 27. 368. 45–46; Contra gentes 20. 13 // TLG.

<sup>88</sup> Expositiones in Psalmos. 27. 68. 18 // TLG.

<sup>89</sup> Fragmenta varia 26. 1245. 8 // TLG; Творения. Т. 2. С. 494.

<sup>90</sup> Oratio III contra Arianos 53. 3. 7–8 // TLG; на наш взгляд, русский перевод здесь, безусловно, требует корректировки, «для действенности Божества» не вписывается в контекст богословской мысли, высказываемой в данном отрывке, Творения. Т. 2. С. 435.

ный». Так, например, святой Афанасий говорит о тех, кто не может иметь мудрость «еже о Христе», но имеет «мудрование плотское» (φρόνημα σαρκικόν)<sup>91</sup>. В *Житии преподобного Антония* подвижник заповедует своим ученикам борьбу с нечистыми помыслами и желаниями плотских удовольствий (σαρκικῶν ἡδονῶν)<sup>92</sup>. Святитель упоминает о гипотетической возможности возрождения зла вследствие телесных движений (ἐκ τῶν σαρκικῶν κινήματων ἀνεφύετο κακόν)<sup>93</sup> в теле Христа, которые, однако, в самом зарождении были бы отсечены и уничтожены силой Его Божества. Он также прямо противопоставляет «волю плоти» (σαρκικός θέλημα) и «волю Божественную» (θεϊκός), когда комментирует слова Спасителя во время Гефсиманской молитвы<sup>94</sup>. Но во всех таких случаях подразумеваются не отрицательные свойства плоти как таковой, а порабощение человеческой природы греху вследствие нарушения иерархической структуры бытия, которое было преодолено в Боговоплощении.

Именно плотью Христа, как «неоднократно доказывалось» святителем, «соделано совершенно недействительным всякое угрызение змия» (δῆγμα τοῦ ὄφεως)<sup>95</sup>. В употреблении прилагательного «плотской» святитель также следует примеру апостола Павла, который употребляет его не только в отрицательном, но и в положительном смысле (2 Кор. 3.3)<sup>96</sup>. Однако святитель Афанасий употребляет рассуждение об уставах Нового Завета, которые «пишутся не на каменных, но на плотных скрижалях» (οὐκ ἐν πλαξὶ λιθίναις, ἀλλὰ σαρκίνας), в контексте рассуждений о домостроительстве восприятия Богом Словом человеческого тела и его воскресения<sup>97</sup>.

## Грехопадение как нарушение иерархического порядка существ в сознании Адама

В тех местах своих сочинений, где святитель Афанасий более или менее подробно раскрывает смысл произошедшего при грехопадении первого человека, он многократно подчеркивает, что отпадение Адама от Бога было связано с нарушением в сознании человека иерархического порядка существ. Это нарушение или, скорее, извращение онтологически-иерархического порядка бытия включает в себя не только и даже не столько чисто рациональный аспект, сколько нарушение замысла Бога о направленности воли и эмоциональной жизнедеятельности созданных по образу Божию Адама и Евы.

Так, например, рассуждая о появлении в мироздании зла, которого «изначально не существовало»<sup>98</sup>, святитель подчеркивает, что первый человек был сотворен таким образом, что чрез уподобление Самому Себе Творец «соделал его созерцателем и знателем сущих»<sup>99</sup>. Но затем «люди... сами против себя начали примышлять и во-

<sup>91</sup> Expositiones in Psalmos 27. 204. 52 // TLG.

<sup>92</sup> Vita Antonii 55. line 7 // TLG.

<sup>93</sup> Oratio II contra Arianos 69. 3. 2–3 // TLG.

<sup>94</sup> «σχεδόν τοι μηδὲ φανῆναι τῷ σαρκικῷ θελήματι συγχωρῶντος τοῦ θεϊκοῦ», Homilia in illud: Nunc anima mea turbata est (fragmenta) 26. 1244. 8–9 // TLG.

<sup>95</sup> Oratio II contra Arianos 69. 3. 1–2 // TLG; Творения. Т. 2. С. 352.

<sup>96</sup> Здесь речь идет о написании через служение апостолов нового закона Христова «не на скрижалях каменных, но на плотных скрижалях сердца (καρδίνας σαρκίνας)» первых христиан.

<sup>97</sup> Expositiones in Psalmos. 27. 192. 50–27. 193. 4 // TLG.

<sup>98</sup> «Ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία», Contra gentes 2. 1 // TLG.

<sup>99</sup> «τῶν ὄντων αὐτὸν θεωρητὴν καὶ ἐπιστήμονα», ibidem. 2. 9 // TLG; здесь мы опять уточнили перевод, который в русском издании звучит как «соделал его созерцателем и знателем сущаго», Творения. Т. 1. С. 127.

ображать злое»<sup>100</sup>. Под злом в данном контексте подразумевается собственно поклонение идолам, но, как видно далее по тексту трактата, поклонение идолам появилось в роде человеческом позднее, а что касается Адама и Евы, то для них грехопадение состояло в предпочтении, оказанном «телу и телесным чувствам», вместо созерцания Бога и духовных сущностей бытия. Прародители «охотнее взыскали того, что ближе к ним», а именно тела и его чувственных восприятий (τὸ σῶμα, καὶ αἱ τοῦτου αἰσθήσεις), и, «обольщаясь этим, как своею собственностью, впади в самовожделение», предпочитая созерцание «этого собственного» созерцаниям лучшим (τῶν κρείττωνων), Божественным (τὰ ἴδια προτιμήσαντες τῆς πρὸς τὰ θεῖα θεωρίας)<sup>101</sup>.

Таким образом, согласно мысли святителя, чувственное тело и плоть входили в состав человеческого естества изначально. Человек есть союз души и плоти, а не только одна душа или одна плоть<sup>102</sup>. В качестве определения человеческого естества святитель Афанасий повторяет восходящую к Антисфену и Хрисиппу и укрепившуюся в Александрийской традиции через Филона и Климента формулу «ζῶον λογικὸν θνητὸν»<sup>103</sup>, относя разумность к душе, а смертность — к телу человека<sup>104</sup>. Таким образом, в своей антропологии святитель возвращается к строго библейской точке зрения на человеческую природу и исправляет ошибки антропологии Оригена, превозносившего всякую логосную (παντὸς λογικοῦ) природу над смертной природой «разумных животных» (θνητοῦ λογικοῦ ζῴου) и представлявшего соединение в человеке двух противоположных природ воедино за имеющее только временное значение<sup>105</sup>.

Тварное бытие, как уже отмечалось выше, будучи произведением благого Бога, не является для святителя злом или источником зла. Зло признается святителем за не-сущее (οὐκ ὄντα) по своей природе, ибо не происходит от сущего Бога, а всё сущее, наоборот, — «добро»<sup>106</sup>. Люди, можно сказать, изобрели зло, уклонившись от познания и созерцания Бога. Ошибка человека, которая и стала порождением зла, состояла, по мысли святителя, в том, что Адам признал за единственное благо всё временное и телесное<sup>107</sup>, «воспринимая удовольствие телесное за благо само по себе»<sup>108</sup>. «Душа человеческая, смежив око, которым может созерцать Бога, измыслила себе злое»<sup>109</sup>. Святитель настаивает, что у этого зла нет какой собственной сущности<sup>110</sup>.

По мысли святителя Афанасия, вся тварная природа не может быть благой сама по себе, но только в причастии Богу и Его силам. Зло, таким образом, появилось в мироздании как искажение в сознании и волеизъявлении человека заданного Творцом иерархического устройства. Иерархический порядок благих существ, начи-

<sup>100</sup> Такой перевод можно признать не очень точным. Термин «зло» в оригинальном тексте отсутствует. На самом деле эту фразу (ἄνθρωποι δὲ ταύτην ὕστερον ἐπινοεῖν ἤρξαντο, καὶ καθ' ἑαυτῶν ἀνατυποῦσθαι, Contra gentes 2. 2–3) точнее можно перевести как «люди начали примышлять (зло) и в самих себе воображать».

<sup>101</sup> Contra gentes 3. 2–3. 9; Творения. Т. 1. С. 128.

<sup>102</sup> «Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρώπου οὐτὲ ἡ ψυχὴ μόνῃ ἀνθρώπος οὐτὲ ἡ σὰρξ», S. Athanasius Alexandrinus. Fragmenta varia. 1233. 43–1236. 1 // TLG.

<sup>103</sup> Antisthenes. Fragmenta varia. Fragment 44 b.1. 12; 44 b. 20; Chrysippus. Fragmenta logica et physica. (3 B. C.) Fragment 224. 3; Philo. De Abrahamo. (1 B. C.–A. D. 1) 32. 2 // TLG.

<sup>104</sup> Fragmenta varia. 1236. 8–10.

<sup>105</sup> Origenes. Commentarii in evangelium Joannis 10. 45. 317. 2 // TLG.

<sup>106</sup> «ὄντα δὲ ἐστὶ τὰ καλὰ, οὐκ ὄντα δὲ τὰ φαῦλα», Contra gentes. 4. 18.

<sup>107</sup> «ἀλλὰ μόνα τὰ πρόσκαιρα καὶ τὰ σωματικὰ εἶναι τὰ καλὰ», ibidem. 8. 6–7.

<sup>108</sup> «ἰδοῦσα καλὸν ἑαυτῇ εἶναι τὴν ἡδονήν», ibidem. 4. 18.

<sup>109</sup> «ἑαυτῇ τὰ κακὰ ἐπενόησεν», Contra gentes. 7. 24 // TLG; Творения. Т. 1. С. 133.

<sup>110</sup> «οὐτὲ οὐσία τίς ἐστὶν αὐτοῦ», ibidem. 7. 15–16.

нающийся с вечного Творца, Который есть истинное и абсолютное Благо, «Благой и Сверхдобрый»<sup>111</sup>, и оканчивающийся бездушной материей, был извращен в пользу низших ступеней бытия. В итоге зло рождается в сознании людей с оскудением причастия истинному добру и благу (κατὰ στέρησιν τῆς τοῦ καλοῦ) и воображается, будучи по сути «не-сущим» (ἀναπλάττειν τὰ οὐκ ὄντα)<sup>112</sup>.

Как отмечено в *Житии преподобного Антония*, «душе быть правою значит — разумной ее силе быть в таком согласии с естеством (κατὰ φύσιν), в каком она создана»<sup>113</sup>. И наоборот, уклонение души в состояние, несообразное с естеством, называется «пороком (злом) души» (κακία ψυχῆς)<sup>114</sup>. Еще раз подчеркнем, что не сама душа, а ее состояние, те мысли<sup>115</sup>, которыми она живет вместо Бога, называется злом.

Не случаен и выбор излюбленных терминов, которыми святитель чаще всего именует еретиков и их измышления — «зломыслящие» (οἱ κακόφρονες)<sup>116</sup>. Их же измышления святитель называет — «злоумие» (κακόνοια), которое имеет значение не просто ошибки, а именно злого произволения<sup>117</sup>, связанного с «неразумной дерзостью и дьявольским высокоумием»<sup>118</sup>.

Святитель соединяет в своем учении о падении человека понятия неправого образа мыслей и худых дел<sup>119</sup>. Всё это худое и злое состояние человеческой природы, постепенное разложение ее душевных и телесных сил имеет богословскую подоплеку в разрыве человека с Богом как источником жизни. «Только взирая на неизменяемое по естеству (Божество), может (человек) избегать худого и сообразовать себя с лучшим (ἐν δὲ τοῖς βελτίστοις ἑαυτὸν ἀνατυποῦν)»<sup>120</sup>.

Здесь мы снова встречаемся с использованием святителем производного от глагола «ἀνατυπόω», который в медиальном залоге означает «формировать образ», «воображать» и был употреблен александрийским богословом при описании отпадения человека от Бога в смысле — «воображать злое» в уме. В приведенном же выше тексте этот глагол стоит в активном залоге в значении «представлять», «передельвать», «трансформировать»<sup>121</sup>. Человеческое естество преобразуется обратно в первоначальное состояние созданного по образу Божию. Производные от глагола «ἀνατυπόω» употребляются святителем Афанасием еще несколько раз, как в отрицательном<sup>122</sup>, так и в положительном контексте. Последний особенно интересен, когда, используя глагол «ἀνατυπόω», святитель говорит о восстановлении написанного на дереве образа (ἡ μορφή), лик которого сделался невидным от внешних нечистот<sup>123</sup>. В этом символическом примере характерно то, что святитель Афанасий

<sup>111</sup> «ἀγαθὸς καὶ ὑπέροκαλος», ibidem. 2. 17; 41. 13.

<sup>112</sup> Ibidem. 7. 16–17.

<sup>113</sup> Vita Antonii 20. 25–26 // TLG.

<sup>114</sup> Ibidem. 20. 28.

<sup>115</sup> «κακοῦ λογισμοῦ», Expositiones in Psalmos 27. 117. 3 // TLG.

<sup>116</sup> Oratio III contra Arianos 67. 5. 2; 26. 3. 1; De decretis Nicaenae synodi 24. 4. 1; 15. 2. 1; De sententia Dionysii. 14. 2. 1 // TLG.

<sup>117</sup> Liddel H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 862. Согласно TLG, этот термин используется святителем Афанасием 33 раза.

<sup>118</sup> «ἀλόγιστον τόλμαν καὶ διαβολικὴν ἀπόνοϊαν», Oratio III contra Arianos 17. 4. 2–3; Творения. Т. 2. С. 392.

<sup>119</sup> S. Athanasius Alexandrinus. Apologia de fuga sua 27. 7 // TLG.

<sup>120</sup> Oratio III contra Arianos 20. 6. 2 // TLG; Творения. Т. 2. С. 396.

<sup>121</sup> Liddel H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 124. Как известно, медио-пассивный залог означает, что субъект производит действия в своих интересах, для себя. Интересен, таким образом, акцент святителя Афанасия на том, что Адам и его потомки в своем отступлении от Бога думали, что действуют в своих интересах.

<sup>122</sup> De incarnatione verbi 15. 2. 5; Contra gentes 8. 10; 11. 13 // TLG; в последнем случае святитель прямо цитирует текст из Прем. Сол. 14.17.

<sup>123</sup> Творения. Т. 1. С. 208.

не отвергает вещество (ὕλη), но утверждает, что «ради изображенного лика (διὰ γὰρ τὴν ἐκείνου γραφήν) и самое вещество, на котором он написан, не бросается». На «том же веществе можно... возобновить изображение» (ἀλλ' ἐν αὐτῇ ἀνατυπούται)<sup>124</sup>. Восстановление и обновление образа Божия в человеке происходит в согласии и в соответствии с Единым истинным Образом Бога Отца (Εἰκὼν ὧν τοῦ Πατρὸς) — Сыном Божиим, но затрагивает всё естество человека на всех его иерархических уровнях без исключения.

Используя очень редкий в древнегреческом лексиконе термин, являющийся производным от практически не используемого в чистом виде глагола «ἀλογόομαι»<sup>125</sup>, святитель Афанасий говорит о том, что, практически полностью потеряв истинное знание Бога (τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ γινώσιν), люди совершенно «обесловесились» (ἀλογωθέντων τῶν ἀνθρώπων)<sup>126</sup>.

«Обесловесивание» в данном случае — очень яркий и наглядный термин, отражающий разрыв с высшей реальностью Божественного Логоса, через Который (διὰ τοῦ Λόγου) был сотворен весь космос и по образу Которого создан человек<sup>127</sup>. В рамках нашего исследования очень важно подчеркнуть, что, в отличие от традиции платонизма, у святителя Афанасия низшая реальность не отвергается, но выстраивается в истинно гармоничное состояние, сообразуясь с Логосом. Интересна здесь используемая святителем словесная и богословская антиномия, когда для описания падения Адама и состояния его падшей природы он употребляет выражения «καθ' ἑαυτῶν»<sup>128</sup>, «καθ' ἑαυτὴν»<sup>129</sup>, а для первого создания и восстановления человека во Христе — «κατ' αὐτὸν»<sup>130</sup>.

Поэтому и домостроительство спасения человечества Господом Иисусом Христом понимается именно как «возрождение и воссоздание в душе» (ἀναγεννωμένην καὶ ἀνακτιζομένην) человека «того, что по образу» (κατ' εἰκόνα)<sup>131</sup>. Однако, как мы видели выше, это обновление полностью обновляет и человеческую плоть. Возрождение человека идет на всех уровнях его естества. После принятия плоти Логосом от Богородицы Марии человеческий род имеет возможность быть уже не просто «голой землей» (μηκέτι ὡς γῆ μόνη ὄντες), но, «сочетавшись со Словом, Которое с неба» (τῷ ἐξ οὐρανοῦ λόγῳ συναφθέντες), «от Него быть возведенным на небо» и наследовать вечную жизнь<sup>132</sup>.

## Активный ответ Бога на грехопадение Адама

Святитель Афанасий многократно подчеркивает закономерность подверженности тлению человеческой природы, как следствие отпадения человека от Бога на, так сказать, чисто природных основаниях (ввиду отступления самого Адама, имеющего естество из не-сущего от животворящей благодати). Но мы также находим пря-

<sup>124</sup> De incarnatione verbi 14. 1. 6 // TLG.

<sup>125</sup> Liddel H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 72. Согласно сохранившемуся у Юстиниана отрывку из *О началах*, Ориген использовал аорист глагола для описания перехода души в неразумное, бессловесное состояние («ἀλογωθήναι», *Flavius Justinianus Imperator. Edictum contra Origenem* (A. D. 5–6) 112. 21 // TLG). Термин встречается также у Прокла, *Proclus. In Platonis Parmenidem*. 794. 18 (ἠλογωμένη); *In Platonis rem publicam commentarii* 2. 284. 8 // TLG (ἀλογωθησόμεναις).

<sup>126</sup> De incarnatione verbi 13. 1. 1–3 // TLG.

<sup>127</sup> «κατ' αὐτὸν πεποιημένον ἄνθρωπον», *ibidem*. 14. 2. 2–4 // TLG.

<sup>128</sup> «καθ' ἑαυτῶν ἀνατυπούσθαι», *ibidem*. 14. 2. 3; 5. 3. 4.

<sup>129</sup> «φύευστή τις καὶ ἀσθενής καὶ θνητὴ καθ' ἑαυτὴν», *Contra gentes*. 41. 12 // TLG.

<sup>130</sup> «κατ' αὐτὸν πεποιημένον ἄνθρωπον», *De incarnatione verbi* 14. 2. 2–4; «τοῖς κατ' αὐτὸν πολιτευομένοις», *Contra gentes* 47. 35.

<sup>131</sup> De incarnatione verbi 14. 2. 9–10.

<sup>132</sup> *Oratio III contra Arianos* 33. 4. 1–4; Творения. Т. 2. С. 411–412.

мые указания на активное и непосредственное воздействие Творца на материальный мир после грехопадения Адама, как средство воспитательного наказания человека.

Термин «ἡ ἀπειλή» (угроза)<sup>133</sup> носит у святителя Афанасия подчас более пассивный оттенок предупреждения Бога о подпадении человека под власть тления<sup>134</sup>. Однако и в употреблении этого более «мягкого» понятия мы находим указания на активное вмешательство Творца в состоянии падшего человека. Так, святитель говорит о том, что «угроза за преступление поддерживает в нас тление»<sup>135</sup>. Этот же термин употреблен для описания угрозы вечных мук на Страшном Суде<sup>136</sup>. Встречаем у святителя также понятие «угрозы закона» (τοῦ νόμου ἀπειλήν), которая отменена Богом Отцом после Голгофской смерти Христа<sup>137</sup>.

Но еще более ярко выражена воспитательно-наказательная функция Бога в понятии, выраженном словом «ἡ κατάρα» (проклятие)<sup>138</sup>. Этот библейский термин (Быт. 3.17; Гал. 3.10, 13; 2 Петр. 2.14) многократно используется святителем в смысловой связке с понятиями тления и смерти. Так, «рабство тлению» и «клятва закона» стоят рядом, как взаимосвязанные выражения<sup>139</sup>. Христос «принял смерть, бывшую под клятвой»<sup>140</sup>. Несколько раз встречаем в текстах святителя выражение «проклятие смерти» (τοῦ θανάτου κατάρα)<sup>141</sup>. Сама смерть, согласно библейскому повествованию, появляется как результат падения Адама и не только является необходимым следствием разложения меонической природы Адама, но и имеет прямую связь с «раздражением небес» (ὁ οὐρανὸς ἐθυμώθη) и проклятием земли (ἡ γῆ κεκατήραται)<sup>142</sup>.

Снятие проклятия связано с воплощением предвечного Бога Слова, через которое останавливается действие проклятия на землю (ἡ γῆ ἀντὶ κατάρας εὐλόγηται) и на самого человека (ἡ κατάρα μηκέτι ἰσχύσῃ κατὰ τοῦ ἀνθρώπου)<sup>143</sup>. Понятия проклятия земли и тленного состояния материи человеческого тела тесно взаимосвязаны, так как человек получил свое бытие от земли (ἡμεῖς δὲ ἐκ γῆς γεγόναμεν)<sup>144</sup>.

Особого внимания также заслуживает текст из *Oratio II contra Arianos* 68, где святитель Афанасий говорит о возможности снятия клятвы с рода человеческого только простым повелением Бога. Отвечая на поставленный им самим вопрос, святитель замечает, что хотя Богу и «всё возможно», но Он ищет полезного для людей. Если бы по Своему всемогуществу Бог разрешил клятву одним Своим повелением, без домостроительства Воплощения Сына Своего, то хотя человек и «сделался бы таким же, каким был Адам до преступления», но приял бы благодать только «со вне» (ἔξωθεν

<sup>133</sup> Liddel H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 183.

<sup>134</sup> De incarnatione verbi 5. 2. 5–9; Творения. Т. 1. С. 197.

<sup>135</sup> «τὴν ἀπειλὴν τῆς παραβάσεως διακρατοῦσαν τὴν καθ' ἡμῶν φθοράν», ibidem. 8. 2. 3–4; Творения. Т. 1. С. 200.

<sup>136</sup> «τὴν ἀπειλὴν τοῦ Θεοῦ», Expositiones in Psalmos 27. 64. 2 // TLG.

<sup>137</sup> De incarnatione verbi 21. 1. 2–3. «Поелику умер за нас общий всех Спаситель, то несомненно, что мы, верные о Христе, не умираем уже теперь смертию, как древле по угрозе закона, потому что таковое осуждение отменено», Творения. Т. 1. С. 217.

<sup>138</sup> Liddel H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 908.

<sup>139</sup> «τῆ δουλείᾳ τῆς φθορᾶς» καὶ «τῆ κατάρα τοῦ νόμου», Oratio II contra Arianos 14. 1. 2–3 // TLG.

<sup>140</sup> De incarnatione verbi 25. 2. 3 // TLG.

<sup>141</sup> Expositiones in Psalmos 27. 313. 58; 27. 380. 47 // TLG.

<sup>142</sup> In illud: Omnia mihi tradita sunt 25. 209. 45–50 // TLG.

<sup>143</sup> Ibidem. 25. 212. 13–14; 25. 212. 46.

<sup>144</sup> De sententia Dionysii 11. 4. 4 // TLG.

λαβὼν τὴν χάριν)<sup>145</sup>. Состояние людей было бы тождественно тому, в котором был введен в рай Адам, но это было бы чревато тем, что человек «сделался бы еще худшим, потому что научился преступать закон»<sup>146</sup>.

Таким образом, несомненно, что Бог представлен у святителя Афанасия не только как Творец человека и как Промыслитель о спасении человеческого рода через воплощение единосущного Сына Божия, но и как активно промышляющий о состоянии материальной природы человеческого естества при его сотворении и в период между падением Адама и воплощением Логоса.

### Качественная новизна понятия «меоничности материи» у святителя Афанасия

Как было замечено нами ранее, в текстах святителя наблюдается тождественность формул «ἐξ οὐκ ὄντων» и «ἐκ μὴ ὄντων». В отношении учения о творении мира *ex nihilo* это также верно, так как святитель Афанасий употребляет в одинаковом контексте оба выражения для описания сотворения космоса и приведения всех его частей из не-сущих в бытие («ἐκ τοῦ μὴ ὄντος»; «τὸ μὴ ὄν εἰς τὸ εἶναι»; «τὰ οὐκ ὄντα εἰς τὸ εἶναι»)<sup>147</sup>.

Если для средних платоников было характерно отождествлять категории «материи» и «не-сущего» в смысле вечного и хаотичного меона, то в Александрийской богословской традиции, начиная с Климента, прочно утвердилось богословское учение о творении *ex nihilo* всего тварного мира. Таким образом был преодолен практически неизбежный для платонической традиции дуализм материи и духа и заменен на «дуализм» Творца и твари. Хотя для святителя Афанасия «бездушная материя» так же, как для платоников, находится на нижнем уровне иерархии бытия, но она изначально приведена в это самое бытие как результат творческого действия Бога.

Если меоничность материи у платоников — это ее извечная подверженность закону хаоса и ее пассивное противостояние, как бездушной аморфной среды, творческим усилиям демиурга к ее оформлению в порядке и осмысленности<sup>148</sup>, то в Александрийском богословии материя была осознана как полное и абсолютное небытие. Эти идеи, заложенные еще в богословском наследии Климента и Оригена, нашли свое наиболее полное раскрытие у святителя Афанасия. Кроме вышеуказанного положения, которое вполне логично сочеталось с умозрением о полной подчиненности материи Богу, святитель Афанасий богословски обосновал и описал то, что лишь было кратко намечено Климентом и искажено Оригеном. А именно, святитель учил о благоволении Творца относительно бытия и становления в бытии материального мира.

Особенно отмечалась заслуга святителя Афанасия по различению Божественного бытия и Божественной воли. Согласно оценке протоиерея Георгия Флоровского, именно святителем Афанасием Великим «впервые в истории христианской мысли

<sup>145</sup> Oratio II contra Arianos 68. 4. 4 // TLG.

<sup>146</sup> Творения. Т. 2. С. 350–351.

<sup>147</sup> «ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι», *S. Athanasius Alexandrinus*. Epistula ad Afros episcopos 26. 1037. 30–31; «οὐδὲ ὁ ἥλιος κτίσμα ὃν ποιήσει ποτὲ τὸ μὴ ὄν εἰς τὸ εἶναι», Oratio II contra Arianos 21. 4. 6; «τὰ οὐκ ὄντα καλεῖ διὰ τοῦ ἰδίου λόγου εἰς τὸ εἶναι», *ibidem*. 22. 1. 3–4; *ibidem*. 21. 2. 2; «ποία γὰρ ἐμφέρεια τῶν ἐξ οὐκ ὄντων πρὸς τὸν κτίσαντα τὰ οὐκ ὄντα εἰς τὸ εἶναι», Oratio I contra Arianos 21. 3. 1–2; 27. 3. 8 // TLG.

<sup>148</sup> То «беспорядочное (πλανωμένης) начало» (Timaeus 48 a), которое мешает чувственным телам быть такими же упорядоченными и совершенными, как идеи, по образцу которых они возникли, представляет у Платона и платоников несомненную противоположность идее и называется «необходимость», «восприимчивость» (на современном языке — «принцип телесности»). Это понятие отражает закон материального мира, противоположный разуму и благу идеально-го мира.

подобное разделение было угадано и строго разработано в смутное время арианских споров» и стало «преодолением Оригена»<sup>149</sup>. Если рождение Сына от Отца совершается не по воле, а по природе, то творение есть исключительно результат благоволения Бога. Сын «не есть создание воли» (ὁ δὲ υἱὸς οὐ θελήματός ἐστι δημιουργήμα), но «собственное по естеству рождение сущности» (Отца)<sup>150</sup>. Сын есть безначальное «рождение» (τὸ γέννημα)<sup>151</sup>, а творение (τὸ γενητὰ) начинает свое бытие по благоволению Отца (εὐδοκία καὶ βουλήσει γέγονεν)<sup>152</sup>.

У Отца и Сына «одна воля, одно хотение»..., «потому что и естество у них одно и нераздельно»<sup>153</sup>. Творение, напротив, есть действие единой воли и единого действия всех Лиц Святой Троицы (μία ταύτης ἢ ἐνέργεια)<sup>154</sup>. Творение же и создание состоит в том, что «творимое и созидаемое происходит извне, а не из сущности творящего и созидающего, и совершенно неподобно»<sup>155</sup>. Однако в этой единой и всемогущей, благой и совершенной воле Триипостасного Бога-Творца лежит стойкая расположенность, даже в известном смысле необходимая заданность к нахождению в бытии и становлению в бытии всей твари.

Изволение Бога есть творческое (τὸ βούλημα αὐτοῦ ποιητικόν ἐστὶ), и одного изволения Его достаточно, чтобы состоялись твари (πρὸς σύστασιν τῶν γινομένων)<sup>156</sup>. Слово же Его есть творческое и зиждительное, и несомненно, что Слово сие есть живая Отчая воля, существенная действенность, истинное Слово, которым всё и состоялось, и прекрасно управляется.

Неоплатонические представления о Боге, как отмечал епископ Михаил (Грибановский), приводят к утверждению, что Божественная «субстанция должна быть признана существом безразличным, неопределенным... должна быть не личностью, а чем-то, не имеющим никаких определений, следовательно, также ни ума, ни воли, ни чувства»<sup>157</sup>.

Конечно же, это суждение нужно понимать не в абсолютном смысле, так как атрибуты ума и воли всё же приписывались у платоников Богу. Его воля называлась промыслом (πρόνοια). Платонический Бог мыслит, и Его мышление о мире тоже называется промыслом и в некотором смысле «благодеянием» миру<sup>158</sup>.

Однако понятие трансцендентного Бога у средних платоников и у неоплатоников сочеталось с достаточно жесткой градацией промысла. Так, у Плотина «Ум как само единое творит, не заботясь о своем творении», и не следует думать, что он каким-либо образом «занят» заботой о мире<sup>159</sup>. Согласно ему, рок (φάτυμ, εἰμαρμένη) «пра-

<sup>149</sup> Флоровский Г., *прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Великого. С. 104. В учении Оригена о бытии Сына Божия «смешиваются онтологический и космологический аспекты. По справедливому выводу В. В. Болотова, “логическая связь между рождением Сына и бытием мира в работах Оригена еще не порвана”», там же, С. 83–84. Ориген, по видимому, считал рождение Сына связанным с действием воли Отца.

<sup>150</sup> «ἀλλὰ φύσει τῆς οὐσίας ἰδίων γέννημα», Oratio III contra Arianos 63. 4. 3–4 // TLG.

<sup>151</sup> «ἀναρχος ὑπάρχει ἐν τῷ πατρὶ γέννημα», Oratio II contra Arianos 57. 6. 5; «γέννημα ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἐστὶν ὁ λόγος», De decretis Nicaenae synodi 3. 3. 1; «ἡ ὁμοούσιον γέννημα», *ibidem*. 24. 2. 7 // TLG.

<sup>152</sup> Oratio III contra Arianos 63. 4. 2–3 // TLG.

<sup>153</sup> «Καὶ ἐν θέλημα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ βούλημα, ἐπεὶ καὶ ἡ φύσις μία καὶ ἀδιαίρετος», In illud: Omnia mihi tradita sunt 25. 217. 19–21 // TLG.

<sup>154</sup> Святая Троица «подобна Самой Себе, нераздельна по естеству, и едино Ея действие», Epistulae quattuor ad Serapionem 1. 28. 2–5 // TLG.

<sup>155</sup> Флоровский Г., *прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Великого. С. 105.

<sup>156</sup> Oratio II contra Arianos 2. 5. 4; Творения. Т. 2. С. 263.

<sup>157</sup> Михаил (Грибановский), *еп.* Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: Пролог, 2003. С. 89–90.

<sup>158</sup> Plutarchus. De fato [Sp.] 572 f. 5–6 // TLG.

<sup>159</sup> Беневиц Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб.: РХГА, 2013. С. 83.

вит над худшим» (ἀπὸ τοῦ χείρονος), а «над высшим — один промысл»<sup>160</sup>. Гиерокл исключает из действия промысла материю и неразумную природу (за исключением промысла, сохраняющего роды и виды)<sup>161</sup>.

У средних платоников «непосредственно на дела мира распространяется фатум»<sup>162</sup>, который хотя и подчинен высшему промыслу, но несет на себе отпечаток категории «необходимости», присущей материальному миру. Псевдо-Плутарх указывает на три категории промысла: высший, «понимаемый как воля Бога», которая охватывает «разумные души» и характеризуется как «ἡ ἀπλανῆ μοῖρα»<sup>163</sup> — «непогрешимая часть». Второй и третий роды промысла принадлежат уже «младшим богам»<sup>164</sup> и характеризуются, соответственно, как часть, «подверженная заблуждениям» (εἰς τὴν πλανᾶσθαι νομιζομένην), и как часть «самая низкая» (ἡ κατωτάτω), относящаяся «к поднебесному на земле» (τὴν ὑπουράνιον τὴν περὶ γῆν)<sup>165</sup>. Здесь же автор упоминает о платоновском мифе из *Государства*, подразумевая рассказ о «пещере» материального мира, где томятся души людей в земной жизни<sup>166</sup>.

Не останавливаясь на данной теме подробно, отметим только, что в целом вся языческая философия если и говорила о воле и промысле высшего Бога по отношению к материальному миру, то имманентный ей дуализм не давал права высшей Божественной реальности приблизиться своим промыслом близко к «низкой» материи и телу человека.

В христианском же мировоззрении как в первом творении «из ничего», так и во втором — воссоздании человека во втором Адаме — Христе, открывается бесконечная благодать и забота Самого единого и высшего Бога о Своем творении. Как Бог Отец, так и единосущный Ему Логос «на всё и во всё простирает Свое промышление»<sup>167</sup>. Полнота Промысла Самого Создателя относится не только к тому, что на небе, но и к тому, что на земле (ἐν τῇ γῆ πρόνοιαν αὐτοῦ)<sup>168</sup>. Сама природа Бога определяется как «Благая и Сверхдобрая» (ἀγαθὸς καὶ ὑπέρκalos)<sup>169</sup>, а также как «источник благодати»<sup>170</sup>, «источник милосердия и человеколюбия»<sup>171</sup>. В одном только *De incarnatione verbi* выражения о благодати и человеколюбии Божиим (τοῦ Θεοῦ ἀγαθότητος καὶ φιλανθρωπίας)<sup>172</sup> используются святителем Афанасием чуть менее 30 раз и представлены как главная причина вочеловечивания Спасителя, Который есть не какой-то представитель «младших богов», но Единосущный и Единородный Сын Отца<sup>173</sup>. Невзирая на совершенную инаковость Своей Божественной природы,

<sup>160</sup> Plotinus. *Enneades* 3. 3. 5. 15–16 // TLG.

<sup>161</sup> Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 98.

<sup>162</sup> Там же. С. 36.

<sup>163</sup> Plutarchus. *De fato* [Sp.] 568 e. 3.

<sup>164</sup> Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 37.

<sup>165</sup> Plutarchus. *De fato* [Sp.] 568 e. 4–7 // TLG.

<sup>166</sup> В мифе говорится о снятии оков («λύσιν... τῶν τε δεσμῶν», Plato. *Respublica*. 515 c // TLG), под которыми понимаются оковы тела (ср.: «δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος», Plato. *Phaedo*. Stephanus p. 67 d. 1; «δεσμοῖς τε ἐμψύχοις σώματα», Plato. *Timaeus*. Stephanus p. 38 e. 5 // TLG).

<sup>167</sup> «εἰς πάντα ἐν πᾶσι τὴν ἑαυτοῦ πρόνοιαν», *De incarnatione verbi* 17. 1. 8 // TLG.

<sup>168</sup> *Expositiones in Psalmos* 27. 437. 12 // TLG.

<sup>169</sup> *Contra gentes*. 2. 7; 41. 1 13 // TLG. Хотя термин «τὸ ὑπέρκalos» и употребляется неоплатоником Плотинем по отношению к Единому, но контекст его использования подразумевает скорее красоту, замкнутую на самой себе, чем доброту, направленную на материальный мир. *Ennead* 1. 8. 2. 8; *Ennead* 5. 8. 8. 21; *Ennead* 6. 7. 33. 20 // TLG.

<sup>170</sup> «πηγὴ τῆς ἀγαθότητος», *De incarnatione verbi* 3. 3. 2; Ср.: «πηγὴ τῶν ἀγαθῶν», *De sententia Dionysii* 23. 2. 2 // TLG.

<sup>171</sup> *Expositiones in Psalmos* 27. 268. 35 // TLG.

<sup>172</sup> *De incarnatione verbi* 12. 6. 1–2; 43. 4. 13; 12. 6. 1; 6. 10. 3; 6. 5. 2; 3. 3. 2 // TLG.

<sup>173</sup> Слово Божие, «пребывая со Отцом Своим, наполняет... и всю вселенную во всех частях ее. Но приходит, снисходя Своим к нам человеколюбием и явлением среди нас» (φιλανθρωπία καὶ ἐπιφανεία), *ibidem*. 8. 1. 5–7 // TLG.

Он приходит в наш мир, чтобы прекратить действие закона тления и разложения, медленного движения человечества к небытию<sup>174</sup>.

Как изначально «Премудростью Отец созидает и основывает землю, чтобы она была непоколебима и пребывала (εἰς τὸ εἶναι ἑδραία καὶ διαμένειν αὐτήν)», так и «сама Премудрость основана в нас, чтобы сделаться Ей начатком и основанием новой в нас твари и нашего обновления»<sup>175</sup>.

Хотя предыдущими исследователями подчеркивалось причастие творения бытию в некотором смысле «случайным образом»<sup>176</sup>, нам представляется необходимым подчеркнуть условность такого определения. Если уточнить и расширить суждение протоиерея Флоровского, то в то время как троическое бытие Бога «безусловно необходимо»<sup>177</sup> по Его природе, бытие твари можно смело назвать «условно необходимым», согласно воле Бога-Творца. Всё сотворенное создано для того, чтобы пребывать, а не для возвращения в не-бытие.

Более того, согласно святителю Афанасию, перед тварью стоит задача прохождения пути становления в бытии и в благодати. Это учение не раскрыто святым богословом в подробностях, но, тем не менее, нашло отражение в его наследии. Осуществление становления в благодати видится святителем задачей, поставленной перед первым человеком. Таким образом, понятие «меоничности» материи в системе святителя Афанасия, кроме наполнения его логически связанными концепциями абсолютного не-бытия и утвержденной в благой воле Творца необходимости тварного бытия, дополняется еще и положением об антропоцентричности замысла и промысла о материальном мире.

Так, относительно состояния Адама до его грехопадения святителем замечено, что в нем благодать действовала некоторым образом «со вне» (ἔξωθεν) и «без приспособления ее к телу»<sup>178</sup>. Если первый Адам был способен к изменениям (как к лучшему, так и к худшему), то второй Адам должен, по мысли святителя, стать «неизменным» и характеризоваться уже свойствами «неизменяемости и непреложности» (ἀτρέπτου καὶ ἀναλλοιώτου)<sup>179</sup>. Естественно, что в Богочеловеке возрастание (ἡ προκοπή), «преспяние... принадлежит естеству человеческому»<sup>180</sup>. Оно даже называется святителем «преспянием плоти» (προκοπτοῦστος τῆς σαρκός)<sup>181</sup>, хотя при этом подразумевается рост как телесных, так и душевных сил<sup>182</sup>. Под плотью святитель Афанасий подразумевает всего человека в цельности его с природой, при этом имея в виду особенное состояние подверженности телесным и душевным немощам, которые не только вошли в особенной мере в человеческую природу с грехопадением, но и были отчасти свойственны ей от начала бытия в раю.

<sup>174</sup> Ibidem. 8. 4.

<sup>175</sup> Oratio II contra Arianos 73. 1. 3–4 // TLG; Творения. Т. 2. С. 357.

<sup>176</sup> Фокин А. Р. Афанасий I Великий. Богословие. С. 36. Так же выражался протоиерей Г. Флоровский: «Проявления творческой воли содержат как бы элемент случайности, хотя воля Бога и отражает свойства Его естества». Флоровский Г., *прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Великого. С. 96. Термины «случайный», «элемент случайности» следует признать неудачными, лучше было бы использовать философский термин «контингентный», «вероятностный».

<sup>177</sup> Флоровский Г., *прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Великого. С. 96.

<sup>178</sup> «καὶ μὴ συνηρμοσμένην ἔχων αὐτὴν τῷ σώματι», Oratio II contra Arianos 68. 4. 4; Творения. Т. 2. С. 351. Мы бы перевели точнее — «без согласованности (гармонизации) ее с телом». Причастие «συνηρμοσμένην», употребленное здесь святителем, происходит от глагола «συναρμόζω» и имеет одинаковые лингвистические корни с существительным «ἁρμονία» (гармония).

<sup>179</sup> Oratio I contra Arianos 51. 3. 5–6 // TLG; Творения. Т. 2. С. 243.

<sup>180</sup> Oratio III contra Arianos 53 // TLG; Творения. Т. 2. С. 435.

<sup>181</sup> Ibidem. 54. 1. 1.

<sup>182</sup> Так, святитель тут же говорит о душевных страданиях Спасителя как о свойстве «плоти, подверженной страху», Творения. Т. 2. С. 437; Oratio III contra Arianos 55. 1.

Неоднократно в текстах святителя мы находим указание на задачу, поставленную Творцом перед Адамом относительно духовного совершенствования с одновременным подчеркиванием корреляции духовного состояния человека и изменения свойств материальной природы человеческого тела. Так, в *De incarnatione verbi* 5. 1. 5–8 говорится о том, что люди «свойственного им по природе (естественного тления) избегли бы по благодати, как причастники Слова, если бы пребыли добрыми»<sup>183</sup>. Святитель Афанасий очень часто «пользуется термином *тление*, который он понимает как в физическом, так и в духовном смысле»<sup>184</sup>.

Поскольку человеческое произволение изначально могло «преклоняться на ту и другую сторону», понадобилось «данную людям благодать предварительно оградить законом и местом (*νόμῳ καὶ τόπῳ*)», почему Творец, введя первых людей в рай, «дал им закон»<sup>185</sup>. Один из текстов русского перевода даже гласит, что «мы же, прежде, нежели получили бытие, изначально подлежали рабству тления и клятве законной»<sup>186</sup>. Точнее было бы перевести этот текст следующим образом: «мы же, прежде поставленные от начала в зависимость от рабства тлению и проклятию закона, потом сами себе постепенно измыслили не сущее»<sup>187</sup>. В данном тексте не совсем ясно обозначен момент, когда природа человека начала подлежать «рабству тления и клятве законной», но всё богословие святителя указывает на задачу преодоления естественного закона тления, с которой не справился первый Адам, но которую взял на себя второй Адам — Христос.

Акцент на природную подчиненность тлению иногда даже приобретает у святителя более довлеющее значение, чем учение о распространении тления в результате греха (например, в символическом примере, где человеческая природа сравнивается с домом, который с неизбежностью потребует обновления. *Oratio II contra Arianos* 77). Однако не следует думать, что этот аспект мысли о материальном мире является доминирующим в умозрении святителя Афанасия. Пересекаясь в учении о вечно текущей смертной природе всего материального, системы святителя и платоников расходятся прямо-таки до противоположных полюсов в оценке предназначения человеческой плоти.

Своим промыслом Бог Слово содержит и управляет все части космоса (в том числе и тела людей) как в его «естественном бытии»<sup>188</sup>, так и в сверхъестественном домостроительстве спасения<sup>189</sup>. Воплощенный Логос не претерпел «свойственной телесной природе тления» (*κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ἐφθείρετο*)<sup>190</sup>, а главной целью Спасителя в Воплощении, по слову святителя, было «воскресение тела, которое имел Он совершить», а также — «уничтожение тления» и дарование нетления телам всех людей<sup>191</sup>.

<sup>183</sup> Творения. Т. 2. С. 197.

<sup>184</sup> Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 121.

<sup>185</sup> Творения. Т. 1. С. 195; *De incarnatione verbi* 3. 4. 2–3 // TLG.

<sup>186</sup> *Oratio II contra Arianos* 14; Творения. Т. 2. С. 279.

<sup>187</sup> «ἡμεῖς δὲ τὸ πρῶτον ἡμεῖν ὑπέσθονοι ἐξ ἀρχῆς μὲν τῆ δουλείᾳ τῆς φθορᾶς καὶ τῆ κατὰ τοῦ νόμου», PG 26. 176 A, *Oratio II contra Arianos* 14. 1. 1–3. В *De incarnatione verbi* 6. 7. 4; 13. 2. 1; 13. 3. 2 выражение «ἐξ ἀρχῆς» означает начало человека в творении, но в *De incarnatione verbi* 5. 3. 3 «ἐξ ἀρχῆς» включает в себя и само падение Адама.

<sup>188</sup> *Contra gentes* 44; Творения. Т. 1. С. 185–186. О действии промысла не какого-то низшего класса, а Самого Слова на тела людей, см.: *Contra gentes* 44. 23 // TLG (ὡς γὰρ τῆ αὐτοῦ προνοίᾳ καὶ σώματα μὲν αὖξει).

<sup>189</sup> *De incarnatione verbi*. Chapt. 17; Chapt. 41 // TLG; Творения. Т. 1. С. 212–213, 243–244. Здесь святитель специально обращает внимание на опровержение языческих предрассудков, убеждая слушателей, что не будет неприлично «Слову пребывать в мире и открывать Себя во вселенной», а также «явиться и в человеческом теле, которое бы Им озарилось и приводимо было в действие».

<sup>190</sup> Творения. Т. 1. С. 217; *De incarnatione verbi* 20. 4. 5.

<sup>191</sup> *De incarnatione verbi* 22; Творения. Т. 1. С. 219.

Обновление человеческой природы понимается, как уже отмечено, цельно, ибо, если «соделавшись человеком», Логос «стал иметь страшливую плоть», то и «по причине ее Свою волю срастворил человеческою немощью, чтобы, и сие также уничтожив, снова сделать человека не боящимся смерти»<sup>192</sup>. Итак, распространение тления и усиление его как закона среди имеющей меоническую предрасположенность материальной реальности, а также, и наоборот, прекращение его действия тесно связаны с волеизъявлением первого и второго Адама. Так же, как его предшественники по Александрийской богословской традиции, святитель Афанасий признает (в отличие от языческой философии) подверженность тлению всего космоса, отвергая бессмысленную повторяемость циклов его обновлений. Нетление приписывается святителем не обобщенной природе космоса, а прежде всего телу нового Адама, через которое причастниками нетления становятся те члены человеческого рода, которые сознательно входят в общение с Ним. Именно через обновленное во Христе человечество приобретает нетление и весь космос, который, однако, будет преобразен и приобретет качество нетления не только как целое, а во всех своих составляющих<sup>193</sup>.

Таким образом, нужно говорить о качественной новизне понятия меоничности материи у святителя Афанасия. Если «философская» меоничность материи должна быть охарактеризована как отражающая дуалистическое противостояние природ Бога и материи, то «богословская» меоничность материи в том виде, как мы находим ее в системе святителя, может быть определена как отражающая принципы абсолютной монархии Бога и антропоцентричного промысла Создателя о материальном космосе.

Взаимодействие воли человеческой и воли Бога-Творца и Промыслителя оказывается у святителя не только определяющим спасение человека для жизни вечной, но и задающим действенность и степень активности закона тления в материальном мире. В первую очередь в системе святителя это касается тления в природе человеческого тела, но можно видеть косвенные указания на признание зависимости состояния всего космоса от состояния человека. Так, когда пал Адам, то «с падением его всё пришло в смятение» (τὰ πάντα τετάρακται)<sup>194</sup>. В силу антропоцентричности своего богословия святитель Афанасий подчас почти отождествляет понятия космоса и человечества, но всё-таки человеческий род — это хоть и главная, но всё же только «часть целого мира»<sup>195</sup>.

Потенциальная склонность к тлению мыслилась святителем как естественное свойство всего тварного мира ввиду его возникновения из полного не-бытия (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος)<sup>196</sup>. Если через первого Адама оно берет силу над всем человеческим естеством, то во втором Адаме оно уничтожается. Тело Христа как нового Адама становится источником нетления, прежде всего для всех людей, но также и для всего мира. Ведь Бог Слово «в человеческом пребывая теле, и Сам, оживотворяя его, вне всякого сомнения, оживотворял и вселенную (ἐζωοποιεῖ καὶ τὰ ὅλα)»<sup>197</sup>.

<sup>192</sup> Oratio III contra Arianos 57; Творения. Т. 2. С. 439–440.

<sup>193</sup> «ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινή», Expositiones in Psalmos 27. 436. 35 // TLG.

<sup>194</sup> In illud: Omnia mihi tradita sunt 25. 209. 45–46 // TLG.

<sup>195</sup> Творения. Т. 1. С. 244; «Μέρος γὰρ τοῦ παντός καὶ τὸ ἀνθρώπων ἐστὶ γένος», De incarnatione verbi 41. 7. 4–5 // TLG.

<sup>196</sup> De incarnatione verbi 7. 5. 4. 7–5. 2; Ср. также: Epistulae quattuor ad Serapionem 1. 26. 3. 1–3: «ἡ δὲ τῶν γενητῶν καὶ κτιστῶν φύσις ἐστὶ τρεπτὴ, ἅτε δὴ ἐξωθεν οὐσα τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας καὶ ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστάσα» (Естество же существ, приведенных в бытие и сотворенных, превратно, как существующее вне Божией сущности и составившееся из ничего).

<sup>197</sup> Творения. Т. 1. С. 212; De incarnatione verbi 17. 2. 1–3. Гамильтон отмечает, что Бог Слово в системе святителя Афанасия является «началом жизни и освящения как для Своего тела, так и для всего космоса», Andrew Hamilton S.J. The relationship between God and created reality... P. 143.

## Глаголы, используемые святителем для описания обожения плоти и космоса

Наиболее часто для описания обновления творения святитель использует различные формы и производные от глаголов «ζωοποιέω» и «θεοποιέω». При этом он одинаково употребляет их для описания обожения тела Самого воплощенного Слова, тел обычных людей и всего тварного космоса. Нередко им употребляются оба глагола одновременно<sup>198</sup>. Несмотря на такое «безразличное» употребление терминов, безусловно, освящение тела Самого Христа признавалось святителем Афанасием за исключительное и особенное как по своему качеству, так и по мере, в силу ипостасного соединения во Христе человеческой природы с Богом Словом. Более того, тело Христа становится «телесным орудием» (τὸ σωματικὸν ὄργανον) как для облечения в нетление телесной, так и для просвещения богопознанием духовной природы человека<sup>199</sup>.

Почти так же часто употреблял святитель глагол «ἀνακαινίζω» и его производные, говоря как об обновлении ума и души человека<sup>200</sup>, так и об обновлении и обожении телесной его составляющей<sup>201</sup>, а также всей природы человека в целом<sup>202</sup>. Этот глагол также неоднократно употребляется в паре с «θεοποιέω», причем тело Христа и здесь представляется как первенец и источник обновления всего естества человеческого<sup>203</sup>.

Всего один раз, но в очень характерной фразе, восходящей к Афинагору, употребляет святитель в смысле обновления глагол «μεταβάλλω», говоря о причине пришествия Сына Божия во плоти<sup>204</sup>. В тождественном положительном смысле употреблен святителем один раз и глагол «μεταποιέω»<sup>205</sup>.

Использовал святитель Афанасий и глаголы «ἀγιάζω» и «τελειόω» для описания освящения и усовершенствования творения Духом Святым<sup>206</sup>. Через употребление глагола «μεταλαμβάνω» святитель Афанасий также раскрывал учение о причастии твари Божественным силам Логоса<sup>207</sup>, которыми Он «присущ во всем»<sup>208</sup>. Хотя «по сущности Он вне всего, однако же, силами Своими присущ во всем, всё благоустроая, на всё и во всем простирая Свое промышление, оживотворяя и каждую тварь и все твари в совокупности, объемля целую вселенную и не объемлясь ею, но весь всецело пребывая в едином Отце Своем»<sup>209</sup>.

<sup>198</sup> «τὰ πάντα θεοποιεῖται καὶ ζωοποιεῖται», De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria 51. 1. 4 // TLG. «Он, Который есть боготворящая и просвещающая Отчая Сила, и Которым всё обожается и оживотворяется».

<sup>199</sup> De incarnatione verbi 9. 2. 2; 42. 6. 10 // TLG; Творения. Т. 1. С. 202, 245.

<sup>200</sup> Expositiones in Psalmos 27. 364. 7; 27. 153. 47; 27. 241. 49 // TLG.

<sup>201</sup> Oratio II contra Arianos 47. 2. 11 // TLG. Бог Отец «совершил» Ему (Логосу) тварное тело, «чтобы мы могли в Нем обновиться и обожиться» (ἐν αὐτῷ ἀνακαινισθῆναι καὶ θεοποιηθῆναι).

<sup>202</sup> Expositiones in Psalmos 27. 441. 12; 27. 584. 10 // TLG.

<sup>203</sup> Oratio II contra Arianos 70. 1. 6. Логос принимает человеческое тело, чтобы, «как Зиждитель, обновив это тело, обожить в Себе (ὡς δημιουργός ἀνακαινίσας ἐν ἑαυτῷ θεοποίησιν) и таким образом всех нас, по подобию Своего тела, ввести в Небесное царство».

<sup>204</sup> «τὸ φθαρτὸν εἰς ἀφθαρσίαν μεταβαλεῖν», De incarnatione verbi 20. 1. 3 // TLG. Причину пришествия Его во плоти, «сколько было возможно», святитель Афанасий объяснял через формулу — «предложить тленное в нетление», Творения. Т. 1. С. 215–216.

<sup>205</sup> Expositiones in Psalmos 27. 529. 32: «μεταποιήσεις με ἐκ φθορᾶς εἰς ἀφθαρσίαν». Интересно, что несколько раз в других текстах глагол употреблен святителем в отрицательном контексте («извращать» — Contra gentes 4. 11; Oratio I contra Arianos 33. 1. 2. и др.).

<sup>206</sup> Oratio III contra Arianos. 39. 4. 12; Epistulae quattuor ad Serapionem. Epistle 1. 9. 7. 4 // TLG: «ἐν ᾧ τὰ πάντα ὁ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου τελειοῖ καὶ ἀνακαινίζει».

<sup>207</sup> «πάντα τῆς αὐτοῦ δυνάμεως μεταλαμβάνει», De incarnatione verbi 43. 6. 6.

<sup>208</sup> «ἐν πᾶσι δὲ ἐστὶ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν», ibidem 17. 1. 7.

<sup>209</sup> Творения. Т. 1. С. 212.

Святитель учил о единой энергии Отца, Сына и Духа Святого<sup>210</sup>, которой содержится и оживотворяется вселенная, но особенно — тела умерших (здесь святителем Афанасием используется глагол «ἐνεργέω»)<sup>211</sup>. Однако, несмотря на учение о непрестанном присутствии Божественной энергии во вселенной, именно таинство Боговоплощения видится святителем как богословское обоснование окончательной победы над тлением. С тех пор как Господь, «облекшись плотию, соделался человеком, мы... обожаем (θεοποιοῦμεθα) ради плоти Его (διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ) и так «наследуем вечную жизнь»<sup>212</sup>.

Для выражения особой, высшей степени обожения плоти человеческого тела Христа святитель Афанасий употреблял производные от глагола «ἰδιοποιέω», подразумевающая усвоение человеческого тела в ипостась Бога Слова. Так, «будучи Всемощным и Создателем вселенной», Бог Слово «в Деве уготовляет в храм Себе тело, и усваивает Себе оное как орудие» (ἰδιοποιεῖται τοῦτο ὡσπερ ὄργανον)<sup>213</sup>.

## Учение святителя Афанасия о Евхаристии

Как уже было отмечено ранее, мнения исследователей о реализме в евхаристическом учении святителя Афанасия разнятся. Не вступая в подробный анализ небольшого числа текстов святителя, посвященных святой Евхаристии, отметим, однако, что в контексте рассмотренного выше богословия материи и человеческого тела в системе александрийского богослова становится предельно ясно, что великий защитник православного догмата о воплощении единосущного Отцу Сына Божия не мог относиться к Евхаристии так, как это делал Ориген, а именно — как к чему-то исключительно символическому.

Главный мотив богословия святителя, в котором тело Христа как единосущное по природе телам всех людей становится в силу ипостасного соединения с Логосом источником нетления для человеческого рода, задает фундаментальную предпосылку приверженности александрийского архипастыря вполне реалистической схеме богословия Евхаристии. Те тексты святого, где речь идет о духовной природе евхаристической пищи, не меняют эту общую картину. Более того, подробный филологический анализ оригинальных текстов святителя раскрывает глубину реалистичности в понимании им главного Таинства Церкви.

Так, объясняя слова Христа, поясняющие Его учение о Своей плоти как истинной пище (Ин. 6.55), где Спаситель говорит: «Дух есть, иже оживляет, плоть не пользует ничтоже: глаголы, яже Аз глаголах вам, Дух суть и живот суть» (Ин. 6.61–63), святитель Афанасий подчеркивает, что «здесь Он сказал о Себе то и другое», то есть что Он — «и плоть, и дух» (σάρκα καὶ πνεῦμα)<sup>214</sup>.

Безусловно, Евхаристические тайны — это не обыкновенная плоть, но свыше подаваемая «небесная и духовная пища» (οὐράνιον καὶ πνευματικὴν τροφήν)<sup>215</sup> с особыми, духовными свойствами. Тем не менее, она не перестает быть плотию воплощенного Слова. Так, именно та плоть Христа, которая «покажется и дается за спасение мира», та плоть, которую носил Он в земной жизни, «сия плоть и кровь» (αὕτη... καὶ τὸ ταύτης αἷμα) подается «духовно в снедь, так что она каждому уделяема... духов-

<sup>210</sup> Epistulae quattuor ad Serapionem. Epistle 1. 31. 1. 1; Epistle 1. 28. 2. 5 // TLG.

<sup>211</sup> «Сын животворит и воскрешает мертвых, как и Отец» (ζωοποιεῖν τὸν υἱὸν καὶ ἐγείρειν τοὺς νεκροὺς), De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria 49. 4. 7 // TLG.

<sup>212</sup> Oratio III contra Arianos. 34. 6. 24; Творения. Т. 2. С. 413.

<sup>213</sup> De incarnatione verbi 6. 3. 8–9; Творения. Т. 1. С. 201. Также см.: De incarnatione verbi 8. 4. 10; 31. 4. 4; Oratio III contra Arianos 33. 3. 2; Epistula ad Epictetum 6. 9 // TLG.

<sup>214</sup> Epistulae quattuor ad Serapionem 4. 12. 4. 2 // TLG.

<sup>215</sup> Ibidem. 4. 12. 5. 4.

но, и для всех делается охранением в воскресение вечной жизни» (φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου)<sup>216</sup>.

Термин «охранение» (τὸ φυλακτήριον) употреблен святителем Афанасием еще раз при описании кропления кровью жертв Ветхого Завета, которое было прообразом «очищения всех кровью истинного агнца Христа»<sup>217</sup>. Выражение «εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου», использованное здесь святителем, еще раз подтверждает его связь с Малоазийским богословием, так как встречается ранее только в тексте *Мученичества* святителя Поликарпа, епископа Смирнского (в молитве святого о приобщении страданиям Христа и Его воскресению)<sup>218</sup>. Комбинация же слов «воскресение» и «жизнь вечная» встречается у самого святителя и других авторов этой эпохи чаще всего именно в соединении с учением о воскресении плоти<sup>219</sup>.

В итоге уникальная формула святителя «φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου», примененная им для обозначения святых Даров Евхаристии, вводит нас в круг богословского умозрения о соотношении прообразовательных ветхозаветных жертв и истинной Жертвы Христа, Его спасительных для всего человечества страдания и воскресения по плоти.

Выражение же «αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα», употребляемое святителем Афанасием как для описания Евхаристических Даров<sup>220</sup>, так и для тела и плоти воплощенного Слова<sup>221</sup> (причем о последней говорится, что она «прежде иных спаслась и освободилась»), еще раз подчеркивает реалистическую равнозначность исторического и евхаристического тела Христа в богословской системе святителя. Здесь оказывается важным также примечание святителя о том, что Дары Евхаристии содержат в себе не тело «какого-либо человека», но «тело Самого Слова»<sup>222</sup>. Это замечание говорит в пользу признания святителем учения об изменении материальной природы евхаристических хлеба и вина в приросту человеческого тела.

Несомненным указанием на значение Евхаристии в приобщении бессмертия, приобретенного плотию Христа, следует признать также текст из *Oratio III contra Arianos* 57, где говорится, что как Слово, «быв в нашем теле, подражало свойственному нам, так мы, прияв Его, от Него приобщаемся бессмертия»<sup>223</sup>. Выражение «прияв Его» передается в оригинальном тексте причастием от глагола «δέχομαι», который несет значение как физического, так и ментального «охватывания», «принятия»<sup>224</sup>.

Доказательством прочтению данного текста в рамках евхаристического богословия служит тот факт, что святитель Григорий Нисский в своем *Oratio catechetica* дважды употребляет производные от этого же глагола в рассуждении о действии святой Евхаристии на причастников. Как «богоприемное Тело (Христово) приняло (δεξαμέ-

<sup>216</sup> «ὁ μὲν δεκνόμενον καὶ διδόμενον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας ἐστὶν ἡ σὰρξ ἣν ἐγὼ φορῶ», *Epistulae quattuor ad Serapionem* 4. 12. 5. 5–9; Творения. М., 1994. Т. 3. С. 87.

<sup>217</sup> *Expositiones in Psalmos* 27. 241. 25 // TLG.

<sup>218</sup> *Martyrium Polycarpi*. *Epistula ecclesiae Smyrnensis de martyrio sancti Polycarpi* (р. А. D. 2) 14. 2. 3: «Благословляю Тебя, что Ты удостоил меня в день сей и час стать причастным числу мучеников Твоих и чаше Христа Твоего для воскресения в жизнь вечную (εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου) души и тела в нетлении Святого Духа». Эта молитва сохранилась также у Евсевия Кесарийского, *Eusebius*. *Historia ecclesiastica* (A. D. 4). Book 4. 15. 34. 1 // TLG.

<sup>219</sup> *S. Athanasius Alexandrinus*. *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* 22. 7. 2; *Epiphanius*. *Panarion* (= *Adversus haereses*) (A. D. 4) 3. 258. 13; *Marcellus*. *Fragmenta*. (A. D. 4) Fragment 129. 48; *S. Cyrillus Hierosolymitanus*. *Catecheses ad illuminandos* 1–18. (A. D. 4) *Catechesis* 18 t. 4 // TLG.

<sup>220</sup> «Ὅχι ἀνθρώπου τέ τιнос μετέχοντες σώματος, ἀλλὰ αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα λαμβάνοντες, θεοποιούμεθα», *S. Athanasius Alexandrinus*. *Epistula ad Maximum* 26. 1088. 31–32 // TLG.

<sup>221</sup> «ἡ ἐκείνου σὰρξ ὡς αὐτοῦ τοῦ λόγου σῶμα γενομένη», *Oratio II contra Arianos* 61. 3. 6–7 // TLG.

<sup>222</sup> Послание к Максиму Философу 2 // Творения. Т. 3. С. 312.

<sup>223</sup> Творения. Т. 2. С. 441; *Oratio III contra Arianos* 57. 6. 4–6 // TLG.

<sup>224</sup> *Liddel H., Scott R.* *A Greek-English Lexicon*. P. 382.

vous) в Себя... благодать», так и христианам «необходимо возможным для естества способом<sup>225</sup> принять (δέξασθαι) в себя животворящую силу Духа»<sup>226</sup>. Здесь так же, как в *Oratio III contra Arianos* 57, мы находим комбинацию терминов «нетление» (ἀφθαρσία), «бессмертие» (ἀθανασία), «тело», «принимать» (δέχομαι)<sup>227</sup>.

Наконец, характерно употребление святителем прилагательного «σύσσωμος», которое у апостола Павла означает принадлежность христиан к Церкви как духовному телу Христа (Еф. 3.6), в контексте приобретения материальной природой человека качеств нетления и бессмертия. Приобретение последних видится святителем Афанасием как результат не только гармоничного вхождения христианина в духовное тело Христа (συναρμολογούμενοι καὶ συνδεθέντες ἐν αὐτῷ διὰ τῆς ὁμοιώσεως τῆς σαρκός)<sup>228</sup>, но и тесно связывается им с Боговоплощением<sup>229</sup>.

В результате можно утверждать, что гармония и нетление цельного человеческого естества представлялись святителю достижимыми благодаря духовному соединению с Богочеловеком Христом через веру, а также телесному — через Святую Евхаристию. Если в текстах святителя Афанасия последний богословский тезис хотя и намечен, но раскрыт очень слабо, то наследник святителя по Александрийской кафедре святитель Кирилл разовьет эти мысли в полноценную систему. Уча о святой плоти Христа (ἡ ἁγία αὐτοῦ σὰρξ), святитель Кирилл употреблял прилагательное «σύσσωμος» чаще всего именно в контексте евхаристического богословия причастия христиан обожженной плоти Господа<sup>230</sup>.

## Выводы

До сих пор за рамками внимания богословов оставалось учение святителя Афанасия о предназначении человеческой плоти и ее эсхатологической перспективе. Никто из предыдущих исследователей не акцентировал внимание на том факте, что святитель Афанасий не только выразил, но и дал богословское обоснование качественно иному, по сравнению с Оригеном, воззрению на природу воскресших тел. Опираясь на понятия человеческого тела и плоти («σὰρξ» и «σῶμα») как тождественными, святитель полноценно раскрыл богословскую связь догмата Боговоплощения с обожением всего человека и воскресением плоти. В отличие от Оригена, он говорит о «спасении целого человека» (ὅλου τοῦ ἀνθρώπου σωτηρία), употребляет термины «обожение» и «воскресение» по отношению к самой плоти.

Хотя святитель и не обличал открыто александрийского дидаскала и даже хвалил его за трудолюбие и ученость<sup>231</sup>, но в своем учении как о предназначении материи человеческого тела, так и свойствах материи как таковой, святитель Афанасий занял принципиально иную позицию по сравнению с представлениями Оригена.

<sup>225</sup> «ядением и питием» (διὰ βρώσεως ἢ πόσεως), S. Gregorius Nyssenus. *Oratio catechetica* 37. 27 // TLG.

<sup>226</sup> Достигается это именно в Евхаристии, где единственно возможно «нашему телу» «достигнуть бессмертия...», в общении с бессмертным став причастным нетлению», *ibidem*. 37. 31–33.

<sup>227</sup> *Oratio III contra Arianos* 57. 6. 4–6; S. Gregorius Nyssenus. *Oratio catechetica* 37. 28–33 // TLG.

<sup>228</sup> «Чтобы мы, как сотелесники в Нем, составляемые и связуемые по подобию плоти, достигнув в мужа совершенна, пребыли бессмертными и нетленными», Творения. Т. 2. С. 359; *Oratio II contra Arianos* 74. 6. 5–6 // TLG.

<sup>229</sup> Творения. Т. 2. С. 359: «Слово обложил земным телом».

<sup>230</sup> Особенно характерны следующие примеры: 1) «сотелесниками» во Христе называются Апостолы, питавшиеся единой плотью (на Тайной Вечере): «σύσσωμοι γεγόναμεν ἐν Χριστῷ, τὴν μίαν σάρκα τρεφόμενοι», S. Cyrillus Alexandrinus. *De sancta trinitate dialogi I–VII*. Aubert p. 407. 40–41 // TLG; 2) сила святой плоти (Христа) делает сотелесными всех ее вкушающих: «τῆς ἁγίας σαρκὸς ἡ δύναμις συσώμους ἀποτελεῖ τοὺς ἐν οἷς ἂν γένοιτο», *idem*. *Commentarii in Ioannem* 2. 737. 1–2 // TLG; 3) Воплощенный Логос показывает нас «сотелесниками» Ему, принимающими физическую гармонию через родство по плоти: «σύσσωμος τοῦτοις ἀναδειχθεὶς, δέξωμαι συναρμολογούμενους φυσικῶς καὶ συνδεσμούμενους πρὸς ἐμὲ διὰ τὴν κατὰ σάρκα συγγένειαν», *idem*. *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate* 75. 292. 1 // TLG.

<sup>231</sup> «ὁ πολυμαθὴς καὶ φιλόπονος», *Epistulae quattuor ad Serapionem*. *Epistle* 4. 2. 1. 1; *De decretis Nicaenae synodi* 27. 1. 3 // TLG.

Можно говорить о внутренней богословской и психологической взаимосвязи оригеновского субординационизма и негативного отношения к материи, которые были преодолены в богословской системе святителя. В отличие от Оригена, у святителя Афанасия нет ни одного случая употребления отрицательного эпитета при термине «ὕλη». Более того, после явления Бога Слова во плоти, материя, по учению святителя, может с особой степенью полноты воспринимать Божественную энергию, которая является не энергией какого-либо низшего существа, но единой энергией Бога-Троицы. Прежде всего это относится к материи человеческого тела Христа, ставшей собственной для Бога Слова и потому получившей высочайшую степень обожения. Но через нее, как своеобразное «орудие» (ὄργανον), освящение распространяется и на весь человеческий род, и на весь материальный мир. Материя тела Христа, дерево креста становятся у святителя Афанасия передатчиками освящения и духовной силы, что было неприемлемо для Оригена.

В исследовании Х. Анатолиоса в *Orationes contra Arianos* святителя Афанасия найдены заметные параллели с текстами святителя Иринея Лионского, которые позволили автору сделать вывод о том, что в желании защитить Никейское исповедание александрийский предстоятель нашел подкрепление в более ранних трудах святого Иринея. Заслуга святителя Афанасия лежит здесь особенно в том, что, защищая Божественное достоинство Сына, он смог «выдержать высокий тон напряжения одновременно акцента на полной инаковости природы Бога и космоса и истинности нашего обожения до степени “ословесивания” в Слове»<sup>232</sup>.

Ревностный защитник единосутия и равночестия Сына Божия и Бога Отца, святитель Афанасий стал также проповедником тождественности природ первозданного Адама и второго Адама — Христа. Указывая на превосходство по сравнению с Адамом обновленного во Христе состояния человеческой природы, святитель делает не менее сильный акцент на преемственности материальной природы человеческого рода, таким образом исключая всякую возможность умозрения о материальном теле как «кожаных ризах», данных после грехопадения.

В своем учении о грехопадении Адама святитель во многом повторяет мысли Оригена. Отпадение от Бога представлено как извращение онтологически-иерархического порядка бытия, обращение от вечного к тленному. «Обессловесивание» как термин, отражающий разрыв с высшей реальностью Божественного Логоса, наиболее ярко подчеркивает аналогии в умозрении Оригена и святителя Афанасия. Однако активный промысл Бога о состоянии материальной природы человеческого естества при его сотворении, в период между падением Адама и воплощением Логоса, а также в самом обожении материальных тел, представлен у святителя Афанасия качественно иным, чем у дидаскала, образом. В отличие от традиции платонизма, низшая материальная реальность у святителя Афанасия в процессе обожения не отвергается, но выстраивается в истинно гармоничное состояние, сообразуясь с Логосом.

Учение о сохранении полноты человеческой природы в воскресении, не исключая ее «низшей» составляющей, то есть плоти, тесно связано с учением об образе сотворения первого человека Адама и отвержением идеи о предсуществовании душ. Исправляя ошибки антропологии Оригена, святитель вернул Александрийское богословие на почву библейской позитивной оценки предназначения материи и плоти человеческого тела. Согласно мысли святителя, чувственное тело и плоть входили в состав человеческого естества изначально. Важно отметить, что в оценке предназначения человеческой плоти системы святителя и платоников расходятся прямо-таки до противоположных полюсов. В данном выводе мы находим поддержку в исследовании Е. Мэйджеринга (E. P. Meijering), который подчеркивал, что

<sup>232</sup> Anatolios Kh. Athanasius. P. 208–209.

у святителя Афанасия можно наблюдать одновременно и синтез, и антитезу между платонизмом и ортодоксией. Синтез может быть прослежен исключительно в плане использования философии как инструмента, а антитезу мы наблюдаем в идейном плане, особенно в отвержении святителем права называть божественной какую-либо реальность, кроме Бога Отца и равночестных ему Сына и Духа<sup>233</sup>. Отвергая возможность преодолеть онтологическую пропасть между Богом и тварью кому-либо, кроме Самого Бога, святитель Афанасий находится в «бескомпромиссном противостоянии с платониками... и, хотя он и не говорит об этом открыто, со многими христианскими отцами, в том числе, и даже особенно, с Оригеном»<sup>234</sup>. Мы же добавим от себя, что это хоть и скрытое, но бескомпромиссное противостояние распространяется и на учение о происхождении и эсхатологической перспективе человеческой плоти.

Святитель Афанасий не связывает появление земной материи с грехопадением Адама, но задает качественно иную, по сравнению с оригенистами, богословскую систему, связывающую понятия греха, материи и человеческого сознания и воли. В иной перспективе раскрыто им само появление материи в мироздании. Она не есть только воспитательное орудие Творца для наказания за грех, но изначально вверена Адаму с задачей приведения ее в состояние высшей степени обожения. Таким образом, святитель увязывает воедино задачу Адама и домостроительство по плоти второго Адама — Христа. Вбирая всё лучшее из Александрийской и Малоазийской богословской традиций, святитель Афанасий стал первым богословом, раскрывшим изначальное предназначение человеческой плоти и домостроительное значение обоженной плоти Богочеловека Христа как начатка обожения всего человеческого рода.

Благодаря такому подходу можно говорить о появлении качественно нового понятия меоничности материи у святителя Афанасия. Ориген сделал немало для защиты христианского понимания происхождения зла не от материи, но от греха, но он не смог полностью отойти от дуалистического противопоставления Божественной и материальной природ. Меоничность материи в том виде, как мы находим ее в системе святителя, может быть определена как отражающая принципы абсолютной монархии Бога и антропоцентричного промысла Создателя о материальном космосе с положительным замыслом Бога о предназначении материи как таковой. Используя равноправно формулы «ἐξ οὐκ ὄντων» и «ἐκ μὴ ὄντων», святитель учил о благоволении Творца относительно бытия и становления в бытии и в благодати возникшего из небытия материального мира. Благость Бога и Его всемогущая воля соединены в стойком положительном изволении о благо-бытии вселенной и всех ее составляющих.

Характерные черты такой «богословской» меоничности материи можно найти и в системе Оригена, с тем только важным различием, что у Оригена онтологический статус материи имеет негативную окраску в силу жесткой корреляции самого ее изначального появления с понятием человеческого греха. Этот аспект учения Оригена не давал материи никакого основания для какой-либо положительной эсхатологической перспективы и с неизбежностью придавал его системе окрас «философской» меоничности материи, с той только разницей, что, возникнув из небытия, материя должна в итоге опять уйти в небытие.

Все случаи негативных контекстов при употреблении понятия «плотский» подразумевают у святителя не отрицательные свойства плоти как таковой, а порабощение человеческой природы греху вследствие нарушения иерархической структуры бы-

<sup>233</sup> Meijering E. P. *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?* Leiden, Brill, 1968. P. 130–131.

<sup>234</sup> Ibidem. P. 130.

тия, которое было преодолено в Боговоплощении. Плоть после обожения называется святителем «не земной» не в силу удаления из нее всех земных элементов, но в силу преобладания в душе, а затем и в материальном теле человека Божественной энергии Бога Слова. Восстановление и обновление образа Божия в человеке происходит в согласии и в соответствии с Единым истинным Образом Бога Отца — Сыном Божиим и затрагивает всё естество человека на всех его иерархических уровнях без исключения.

Обращено внимание на тот факт, что хотя в сохранившихся трудах святителя мистическо-литургическому аспекту усвоения обожения всем человеческим родом посвящено очень мало размышлений, но он не теряет от этого своего богословского значения.

Нами были отмечены два оригинальных выражения святителя, которые подтверждают выводы предыдущих исследователей о реалистическом, а не символическом характере его евхаристического богословия. Уникальная формула святителя, использованная им для описания святых Даров (φυλακτῆριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου)<sup>235</sup>, еще раз подтверждает его связь с Малоазийским богословием и вводит нас в круг богословского умозрения о соотношении прообразовательных ветхозаветных жертв и истинной Жертвы Христа, Его спасительных для всего человечества страдания и воскресения по плоти.

Выражение «αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα», употребляемое святителем Афанасием как для описания Евхаристических Даров, так и для тела и плоти воплощенного Слова, подтверждает реалистическую равнозначность исторического и евхаристического тела Христа в богословской системе святителя. Найдена лексическая зависимость текста святителя Григория Нисского *Oratio catechetica* 37. 28–33 от отрывка из *Oratio III contra Arianos*, 57. 6. 4–6, которая подтвердила прочтение последнего в рамках евхаристического причастия телу Христа.

Употребление святителем прилагательного «σύσσωμος» в контексте приобретения материальной природой человека качеств нетления и бессмертия было подхвачено наследником святителя по Александрийской кафедре святителем Кириллом и широко использовано последним в его евхаристическом богословии.

<sup>235</sup> В аутентичных произведениях употребляется им дважды: In illud: Qui dixerit verbum in filium 26. 668. 1 и Epistulae quattuor ad Serapionem 4. 12. 5. 9 // TLG.

## Библиография

### Источники

1. *Antisthenes*. *Fragmenta varia* // TLG.
2. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Apologia de fuga sua* // TLG.
3. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Contra gentes* // TLG.
4. *S. Athanasius Alexandrinus*. *De decretis Nicaenae synodi* // TLG.
5. *S. Athanasius Alexandrinus*. *De incarnatione et contra Arianos* // TLG.
6. *S. Athanasius Alexandrinus*. *De incarnatione verbi* // TLG.
7. *S. Athanasius Alexandrinus*. *De sententia Dionysii* // TLG.
8. *S. Athanasius Alexandrinus*. *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* // TLG.
9. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Epistula ad Afros episcopos* // TLG.
10. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Epistula ad Amun* // TLG.
11. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Epistula ad Maximum* // TLG.
12. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Epistulae quattuor ad Serapionem* // TLG.
13. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Expositiones in Psalmos* // TLG.
14. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Fragmenta varia* // TLG.
15. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Homilia in illud: Nunc anima mea turbata est (fragmenta)* // TLG.
16. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Oratio I contra Arianos* // TLG.
17. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Oratio II contra Arianos* // TLG.
18. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Oratio III contra Arianos* // TLG.
19. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Oratio de Incarnatione Verbi*. PG 25.
20. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Vita Antonii* // TLG.
21. *Chrysippus*. *Fragmenta logica et physica* // TLG.
22. *S. Cyrillus Alexandrinus*. *De sancta trinitate dialogi I–VII* // TLG.
23. *S. Cyrillus Alexandrinus*. *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate* // TLG.
24. *S. Cyrillus Hierosolymitanus*. *Catecheses ad illuminandos* // TLG.
25. *Epiphanius*. *Panarion (= Adversus haereses)* // TLG.
26. *Eusebius*. *Historia ecclesiastica* // TLG.
27. *S. Gregorius Nyssenus*. *Oratio catechetica* // TLG.
28. *Flavius Justinianus Imperator*. *Edictum contra Origenem* // TLG.
29. *Marcellus*. *Fragmenta* // TLG.
30. *Martyrium Polycarpi*. *Epistula ecclesiae Smyrnensis de martyrio sancti Polycarpi* // TLG.
31. *Origenes*. *Commentarii in evangelium Joannis* // TLG.
32. *Philo*. *De Abrahamo* // TLG.
33. *Plato*. *Phaedo* // TLG.
34. *Plato*. *Timaeus* // TLG.
35. *Plotinus*. *Enneades* // TLG.
36. *Plutarchus*. *De fato [Sp.]* // TLG.
37. *Proclus*. *In Platonis Parmenidem* // TLG.
38. *Афанасий Великий, свт.* *Творения*. В 4 т. М.: Изд. Спасо-Преображенского монастыря, 1994. Т. 1, 2, 3.

### Литература

1. *Беневич Г. И.* *Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника*. СПб.: РХГА, 2013.
2. *Болотов В. В.* *Учение Оригена о Святой Троице // Его же. Собрание церковно-исторических трудов*. В 4 т. М.: Мартис, 1999. Т. 1.
3. *Владимир (Благодарумов), иером.* *Святой Афанасий Александрийский, его жизнь, учено-литературная и полемико-догматическая деятельность*. Кишинев, 1895.
4. *Киприан (Керн), архим.* *Золотой век святоотеческой письменности*. М.: Паломник, 1995.

5. Кириллов А. А. Догматическое учение о таинстве евхаристии в творениях св. Афанасия Великого // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1902. № 12. С. 461–477.
6. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980.
7. Марша Байде Мариам, диакон. Идеал христианской жизни по учению св. Антония Великого в связи с учением св. Афанасия об обожении. Курсовое сочинение. Л.: ЛДА, 1975.
8. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие / Пер. Л. Волконской. Нью-Йорк, 1985.
9. Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: Пролог, 2003.
10. Попов И. В., мчн. Труды по патрологии. В 2 т. Сергиев Посад, 2004. Т. 1.
11. Ружицкий К., прот. Учение св. отцов и церковных писателей о материи (магистерская диссертация, 1914). Машинопись. МДА, 1958.
12. Сагарда Н. И. Лекции по патрологии // Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Патрология. СПб.: Воскресение, 2004.
13. Скурат К. Е. Учение св. Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения // Богословские труды. М.: Изд. Московской Патриархии, 1973. № 11. С. 120–128.
14. Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Париж, 1931.
15. Флоровский Г., прот. Понятие творения у святителя Афанасия Великого // Его же. Догмат и история. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. С. 80–109.
16. Фокин А. Р. Афанасий I Великий. Богословие // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 32–41.
17. Фокин А. Р. Богословие святителя Афанасия Великого // Патристика. Труды отцов Церкви и патрологические исследования. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2007. С. 352–376.
18. *Anatolios Kh.* Athanasius (The Early Church Fathers). University of Durham, 2004.
19. *Andrew Hamilton S. J.* The relationship between God and created reality in the theology of St. Athanasius of Alexandria, Thesis (D. Phil.), University of Oxford, 1977.
20. *Armstrong A. H.* «Emanation» in Plotinus // *Mind. New Series*, 1937. Jan. Vol. 46. No. 181. P. 61–66.
21. *Brakke D.* Athanasius and Asceticism. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.
22. *Liddel H., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.
23. *Meijering E. P.* Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis? Leiden, Brill, 1968.
24. *Pettersen A.* Athanasius and the Human Body. Bristol, Bristol Classical Press, 1990.
25. *Roldanus Jh.* Le Christ Et L'Homme Dans La Theologie D'Athanase: Etude de La Conjonction de Sa Conception de l'homme Avec Sa Christologie. Leiden, 1968.
26. *Tetz M.* Zur Theologie des Markell von Ankyra I. Eine Markellische Schrift «De incarnatione et contra Arianos» // *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*. 1964. N 75. P. 215–270.

### Электронные ресурсы

1. *Krycho Ch.* Contra Mundum: A Biographical Sketch of Athanasius of Alexandria. April 15, 2013. URL: <http://chriskrycho.com/theology/contramundum-athanasius> (дата обращения 03.09.2013).
2. *Walker K. D. F.* The theological and doxological understanding of resurrection: an examination of its centrality within the 4<sup>th</sup> century Christian orthodox understanding of Easter with particular reference to the festal letters of St. Athanasius of Alexandria. Durham theses, Durham University. Available at Durham E-Theses, 2001. URL: [http://etheses.dur.ac.uk/4201/1/4201\\_1720.pdf](http://etheses.dur.ac.uk/4201/1/4201_1720.pdf) (дата обращения 03.09.2013).