



ДОГМАТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ТАИНСТВѢ ЕВХАРИСТІИ ВЪ ТВОРЕНІЯХЪ СВ. АФАНАСІЯ ВЕЛИКАГО († 373 г.).

Св. Афанасіѣ, архіепископъ Александрійскій и отецъ церкви, имѣлъ неоспоримо—важное вліяніе на ходъ церковныхъ событій своего вѣка. По словамъ св. Григорія Богослова, „онъ, употребивъ немного времени на усвоеніе наукъ общеупотребительныхъ (*τὰ ἐγκύβλια*), изучилъ всѣ книги ветхаго и новаго завѣта такъ, какъ другой не изучилъ и одной, обогатилъ себя умозрительными свѣдѣніями и свѣтлостію жизни, удивительнымъ образомъ сплетши изъ того и другаго подлинно золотую, для многихъ неудобосплетаемую, цѣпь“¹⁾. Съ этимъ оружіемъ св. отецъ, „твердый и пламенный защитникъ православія“, выступилъ на борьбу съ арианствомъ. Въ тяжелой борьбѣ съ распространившимся тогда зломъ прошла вся жизнь великаго святителя. Главною задачею архипастырской и литературной его дѣятельности было защищать и утверждать догматъ „о равенствѣ и единосущіи Сына Божія съ Богомъ Отцемъ“, въ противоположность арианамъ, отрицавшимъ Божеское достоинство Христа—Спасителя. Потому-то въ его твореніяхъ насколько раскрытъ этотъ догматъ, настолько же, можно сказать, мало раскрытыми представляются другія истины вѣры. Что касается таинства евхаристіи, то мы встрѣчаемъ у него лишь нѣкоторыя указанія, только немногія данныя, и притомъ эти данныя такого характера, что на основаніи ихъ нелегко составить понятіе объ истинномъ взглядѣ св. отца на евхари-

¹⁾ См. S. Gregor. Nazianz. op. t. 1, or. XXI in laudem Athan., n. 6, col. 1088.

стію. Между повѣйшими изслѣдованіями при опредѣленіи его взгляда на это таинство замѣчается колебаніе: одни склонны видѣть въ св. Аѳанасіѣ символиста, другіе же находятъ его ученіе объ этомъ таинствѣ истинно - православнымъ, согласнымъ съ всеобщей вѣрою вселенской церкви ¹⁾.

Чтобы уяснить себѣ истинное воззрѣніе св. отца на евхаристію, мы прежде всего рассмотримъ одно мѣсто изъ его праздничныхъ посланій, въ которомъ онъ пишетъ: „Мы, возлюбленные мои, не считаемъ этотъ праздникъ (т. е. Пасху) болѣе за прообразовательный, *такъ какъ тѣни получили уже конецъ и прообразы исполнились...* Господь хотѣлъ, чтобы повсюду, во всѣхъ земляхъ приносились Ему куреніе еиміама и жертва ²⁾, хотя по древнему завѣту ни въ какомъ другомъ мѣстѣ, кромѣ Іерусалима, не позволялось совершать праздникъ—Пасху. Поелику же теперь временное исполнилось и то, что относилось къ тѣни, миновало, и радостная вѣсть евангелія всюду должна распространиться, такъ какъ ученики всюду распространили праздникъ, то они и спрашивали нашего Спасителя: гдѣ хочешь Ты, чтобы мы приготовили жертвеннаго Агнца? *И нашъ Спаситель, отвлекая ихъ отъ прообразовательнаго къ духовному вкушенію, убѣждаетъ ихъ впродъ уже вкушать не плоть Агнца, но Его собственную плоть, говоря: примите, ядите и пейте, это Моя тѣло и Моя кровь*“ ³⁾. Выраженіе св. отца „духовное вкушеніе“ не даетъ права думать, что онъ относительно евхаристіи держался спиритуалистическаго взгляда ⁴⁾. Въ данномъ

¹⁾ Немаловажное затрудненіе въ этомъ случаѣ составляетъ то, что св. Аѳанасій Великій нигдѣ не говоритъ спеціально объ евхаристіи, а упоминаетъ о ней лишь при случаѣ, по поводу того или другаго сужденія о лицѣ І. Христа—противъ всегдашнихъ своихъ враговъ—аріанъ.

²⁾ Основываясь на этихъ словахъ, мы можемъ предположить, что и св. Аѳанасій, подобно Евсеію Кесарійскому, различалъ жертву внутреннюю (предметъ куренія еиміама) отъ жертвы внѣшней — евхаристійной, жертву въ собственномъ смыслѣ.

³⁾ См. „4 Fest. Brief“. S. 79, въ „Die Fest Briefe des Heiligen Athanasius Bischofs von Alexandria. Aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert—von F. Larsow. Leipzig, 1852 г.

⁴⁾ И вообще при сужденіи объ ученіи какъ всякаго отца, такъ и въ частности св. Аѳанасія, нужно какъ можно осторожнѣе строить свои выводы на основаніи употребленныхъ имъ выраженій. У послѣдняго же въ примѣненіи къ таинству св. евхаристіи необходимо также смотрѣть и

мѣстѣ „духовное вкушеніе“ противоплагается не вкушенію тѣлесному, а вкушенію прообразовательному, и слѣдовательно слово духовный имѣетъ здѣсь значеніе равносильное значенію „истинный“. Въ ветхомъ завѣтѣ, говоритъ св. отецъ, было вкушеніе прообразовательное, но теперь, въ новомъ завѣтѣ, „временное исполнилось и тѣни получили конецъ“, а потому наступилъ періодъ не прообразовательнаго, но духовнаго истиннаго вкушенія, періодъ служенія самой вещи, самаго предмета, вмѣсто образа этого предмета, какъ было въ ветхомъ завѣтѣ: тамъ предлагался въ пищу Пасхальный Агнецъ, только прообразовательно указывавшій на единаго агнца—Христа,—теперь же дается въ снѣдь вѣрнымъ не плоть животнаго, а плоть этого самаго истиннаго Агнца—нашего Спасителя. Такимъ образомъ, по нашему мнѣнію, въ настоящемъ мѣстѣ засвидѣтельствована вѣра св. Аѳанасія въ реальное присутствіе тѣла и крови Христа въ таинствѣ св. причащенія. Къ уясненію истиннаго взгляда св. Аѳанасія на евхаристію можетъ также отчасти служить слѣдующее мѣсто изъ его великаго слова о вѣрѣ: „Во Христѣ Иисусѣ Спасителѣ нашемъ“, пишетъ онъ, „двѣ природы. И хотя въ одномъ Писаніи написано и о Божествѣ Сына и о тѣлѣ отъ Маріи, которое Сынъ ради насъ понесъ на Себѣ, однако же мы, какъ смысленные ученики единаго истиннаго учителя, распознаемъ каждое изреченіе Писанія. Посему всѣ реченія и дѣла увизительныя разумѣй написанными о тѣлѣ Иисусовомъ, всѣ же славныя письма—о божествѣ Слова“. Такъ, продолжаетъ нѣсколько далѣе св. отецъ: „о Господнемъ тѣлѣ написано Давидомъ: сѣди одесную Мене, дондеже по-

на то, дѣйствительно ли то и другое мѣсто его твореній касается непременно этого таинства, такъ какъ онъ иногда (особенно въ праздничныхъ посланіяхъ) представляетъ жизнь оправданнаго, благодатствованнаго чловѣка въ тѣсной связи, ближайшемъ общеніи со Спасителемъ и поэтому считаетъ Иисуса Христа для истиннаго христіанина (равно какъ для почившихъ святыхъ и ангеловъ, см. ер. X, с. 6, у Larsow'a, S. 108; ер. VII, с. 8, S. 101) хлѣбомъ жизни не только по слову Его ученія и крестной смерти, но преимущественно по духу (См. ер. VI, с. 1, ibidem: 86—87; ер. VII, с. 10, стр. 102; ер. XIV, с. 4, стр. 137, подобно тому, какъ пишею для погрязшихъ въ пороки, по его взгляду, служить діаволъ. (См. ер. 1, с. 5, у Larsow'a, S. 59). Ср. Steitz, Die Abendmahlslehre der griech. Kirchen in ihr. geschichtl. Entw.; Jharb. für Dentsh. Theol., B. X, 1865 г., S. 10, S. 110—115.

ложу враги Твоя подножіе ногъ Твоихъ... Тѣлу говоритъ Богъ: сѣди одесную Мене Ему и врагами стали діаволь съ лукавыми силами, также іудей и еллины, воспротивившіеся Христовой проповѣди. *Черезъ это тѣло Онъ (Христосъ) содѣлался и получилъ имя Архіерея и Апостола, черезъ него Онъ предалъ тайнство, говоря: сіе есть тѣло Мое, которое за васъ предается, и кровь новаго, а не ветхаго завѣта, которая за васъ изливается. Божество не имѣетъ ни тѣла, ни крови: виновникомъ же сего содѣлался человекъ отъ Маріи, котораго понесло (Божество) на себѣ.* О Немъ говорили Апостолы: Иисуса Назорея, мужа отъ Бога извѣствованна въ васъ (Дѣян. 2, 22). Городъ Назаретъ называютъ земной, а не небесный, и Его именуютъ мужемъ, а не Богомъ, обращаясь къ іудеямъ и къ тѣмъ, которые съ того времени и до нынѣ, подобно іудеямъ, мудствуютъ по плоти. II Апостолы говорили, и Самъ Господь отвѣтствовалъ о Себѣ, какъ человекъ, говоря: что ищете Мене убити, человекъ, иже истину вамъ глаголахъ (Іоан. 8, 40)? Не сказалъ: что ищете убить Меня — Бога, потому что Богъ, безстрашный и безсмертный, въ бездѣйствіе приводитъ смерть, животворитъ же мертвыхъ, говоря: „Азъ есмь животь“ ¹⁾. Здѣсь св. Аѳанасій, развивая мысль, что Спаситель нашъ есть не только истинный Богъ, но вмѣстѣ и истинный человекъ, говоритъ, что одно должно быть относимо въ писаніи къ божеству, другое — къ тѣлу Спасителя. Къ тѣлу относится спосажденіе одесную Отца, о которомъ говоритъ псалмопѣвецъ. *Черезъ тѣло же Христосъ Спаситель содѣлался Архіереемъ, ходатаемъ за насъ предъ Богомъ на небесахъ, и установилъ для насъ тайнство — пречистой плоти и честной крови Своей, говоря: сіе есть тѣло Мое, которое за васъ предается, и кровь новаго, а не ветхаго, завѣта, которая за васъ изливается.* Замѣчательна прибавка къ этимъ мыслямъ: „божество не имѣетъ ни плоти, ни крови“. Эти слова, равно какъ и все мѣсто показываютъ, что св. отецъ

¹⁾ *Ὁ δὲ ὁμολογῶν ἀρχιερεὺς καὶ ἀπόστολος καὶ γέγονε καὶ ἐχρημάτισε, δι' οὗ παρίστανεν ἡμῖν μιστήριον, λέγων. Τοῦτό ἐστὶ μου τὸ σῶμα, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ τὸ αἷμα τῆς Καινῆς Διαθήκης, οὗ τῆς Παλαιᾶς, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον. Θεοῦς δὲ ὄντε σῶμα οὔτε αἷμα ἔχει. ἀλλ' ὅν ἐφόρεσεν ἐκ τῆς Μαρίας ἀνθρώπων, αἷμας τούτων γέγονε περὶ οὗ εἶπον οἱ ἀπόστολοι Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ, ἄνθρωπος ἀπὸ Θεοῦ ἀποθετευμένον εἰς ἡμᾶς... s. Athan. Alexand. op. t. II, Sermo major. de fide, n. 24, col. 1276, n. 29, col. 1284.*

ставить евхаристію въ ближайшее отношеніе не къ божеству, а именно къ тѣлу и крови Спасителя, но въ какое именно, въ данномъ мѣстѣ не выясняется. Однако, принимая во вниманіе основную мысль св. отца, мы склоняемся къ предположенію, что онъ считалъ необходимымъ для таинства евхаристіи тѣло и кровь Богочеловѣка Христа и, заключая далѣе, можемъ на этомъ основаніи думать, что онъ вѣрилъ въ реальное присутствіе послѣднихъ въ таинствѣ.

Подтверженіемъ того же взгляда служить, между прочимъ, то обстоятельство, что по св. Афанасію естественнымъ плодомъ участія въ св. причащеніи является тѣснѣйшее единеніе вѣрующихъ съ Самимъ Богомъ—Словомъ. Такъ, сказавъ, что Иисусъ Христосъ—истинный Богъ и видимое тѣло было тѣломъ не человѣка, но Бога, онъ продолжаетъ: „единою въ кончину вѣковъ, въ отмѣтаніе грѣха“ (Евр. 9, 26), Слово стало плотію и отъ Маріи Дѣвы произошелъ человѣкъ по нашему подобію, какъ іудеямъ сказалъ Господь: что нищете Мене убити, человѣка, иже истину вамъ глаголахъ (Іоан. 8, 40)? *И мы обожаемся, причащаясь не тѣла какого-либо человѣка, но пріемля тѣло Самого Слова*“ ¹⁾. Что собственно значить это—„мы обожаемся=θεοποιούμεθα“ и въ чемъ оно состоитъ, св. отецъ не разъясняетъ въ своихъ твореніяхъ. Въ другихъ мѣстахъ онъ только говоритъ, что, причащаясь евхаристіи, мы принимаемъ въ себя залогъ, или охраненіе въ воскресеніе жизни вѣчной ²⁾. Изъ приведеннаго же мѣста видно, что, по его взгляду, мы истинно причащаемся тѣла Сына Божія, подобно тому, какъ Слово истинно стало плотію, а поелику Христосъ есть не только человѣкъ, но вмѣстѣ и истинный Богъ, то мы приобщаемся также и Его Божества, принимаемъ Его въ себя. Конечно, еслибы мы принимали въ себя обыкновенное тѣло смертнаго человѣка, то естественно отъ вкушенія не получали бы такого плода, какъ безсмертіе; потому что послѣднее не свойственно природѣ человѣка; но въ томъ и дѣло, что въ евхаристіи намъ дѣйствительно, реально преподается тѣло и кровь Богочеловѣка;

¹⁾ *ὄχι ἀνθρώπου τε τινός, μετέχοντες σώματος, ἀλλὰ αὐτοῦ τοῦ λόγου σώμα λαμβάνοντες, θεοποιούμεθα.*—S. Athan. Alex. ep. op. t. 11, ad Maximum philosophum, n. 2, col. 1088.

²⁾ См. ep. IV ad Serap., n. 19, op. t. 11, col. 668.

а потому истинное общеніе наше съ Безсмертнымъ естественно должно повлечь за собою и наше безсмертіе.

Вѣрою въ дѣйствительное присутствіе плоти и крови Христа въ евхаристіи объясняется, между прочимъ, и то, что св. Аѳанасій убѣждаетъ въ одномъ мѣстѣ своихъ твореній не давать святыхъ тайнъ недостойнымъ. Именно въ одной изъ бесѣдъ на евангеліе отъ Матѳея въ объясненіе 6 ст. 7 глвы: „не дадите святая псомъ, не пометайте бисеръ вашихъ предъ свиніями“ онъ говоритъ: „бисеровъ нашихъ — пречистыхъ тайнъ (*τοὺς μαργαρίτας ἡμῶν τῶν ἀρχαίων μυστηρίων*) не будемъ пометать предъ людьми, подобными свиніямъ. Говорятъ, однако: и они желаютъ приобщиться святыхъ; но они—безстыдные псы и свиніи, валяющіеся въ сластолюбіи. И ты не давай. Ибо и больные желаютъ воды, но врачи не дозволяютъ имъ пить, и похитители власти желаютъ царской порфиры, но охраняющіе оную, предвидя опасность, не уступаютъ ея. Итакъ, смотри и ты, діаконъ, не давай недостойнымъ порфиры непорочнаго тѣла (*μὴ ἀναξίτοις ἐπιδόσῃς τῆρ πορφύραν τοῦ ἀναπαρθήτου σώματος*), чтобы не подпасть тебѣ отвѣтственности—не по Римскимъ (гражданскимъ) законамъ, но по Владычному слову. Не давайте же святая псомъ“ ¹⁾. Такое требованіе понятно только въ устахъ ревностнаго пастыря церкви, раздѣляющаго всеобщую вѣру въ реальное присутствіе Господа Христа въ евхаристіи, а никакъ не символиста. Изъ твореній Аѳанасія великаго мы также видимъ ²⁾, что для совершенія евхаристіи требовались особо

¹⁾ S. Athanas. Alexandr. ep. op. t. III, fragmenta in Mattheum, de incontaminatis mysteriis, col. 1380. Ср. то же въ epist. heort. V, c. 5, у Lascow'a, S. 85.

²⁾ См. S. Athan. Alexandr., op. t. 1, apologia contra Arianos, Sanct. Synod. Alex., n. 11, col. 268. Приводимъ самое мѣсто: „И не стыдятся обвинители“, писали Египетскіе епископы въ защиту св. Аѳанасія, несправедливо обвиняемаго приверженцами Евсевія въ разбитіи таинственной чаши чрезъ пресвитера Макарія, „выставлятъ тайны (*τὰ μυστήρια*) на такой позоръ предъ оглашенными и, что еще хуже, предъ язычниками, когда, по написанному,—тайну цареву добро хранить (Тов. 12, 7): и Господь заповѣдалъ: не дадите святая псомъ, ни пометайте бисеръ вашихъ предъ свиніями (Матѳ. 7, 6) *Не должно выставлятъ тайны на позоръ предъ не посвященными, чтобы не посягались язычники (еллины) по неогденію и не соблазнились оглашенные, ставъ пытливыми...* Мѣстомъ, гдѣ, какъ говорятъ, разбита чаша, была не церковь: обитатель мѣста былъ не пре-

уполномоченныя на то лица,—мѣстомъ совершенія ея могла быть церковь,—сосуды, употреблявшіеся при ней, имѣли единственно только это назначеніе,—наконецъ, во время ея священнодѣйствія не могли присутствовать оглашенные, а тѣмъ болѣе іудеи и язычники; предъ ними даже говорить о такой тайнѣ запрещалось по церковному правилу. Такъ отцы собора въ своемъ посланіи пишутъ: „сколько нечестивъ разбивающій таинственную чашу, и такимъ образомъ погрѣшающій противъ крови Господней, столько же и даже еще болѣе нечестивъ тотъ, кто, вопреки церковному уставу, объявить о семъ таинствѣ предъ оглашенными и язычниками, потому что ¹⁾ не должно выставлять тайны на позоръ предъ непосвященными, чтобы не посмѣвались язычники по невѣдѣнію и не соблазнялись оглашенные, ставъ пытливыми“. Такимъ благоговѣйнымъ вниманіемъ едвали бы окружали древніе христіане совершеніе таинства, еслибы не видѣли въ немъ дѣйствительнаго присутствія Христа Іисуса!

Такимъ образомъ, по нашему мнѣнію, св. Аѳанасій Вели-

свитерь: день, въ который, по словамъ ихъ, сдѣлалъ это Макарій, былъ не воскресный. Итакъ, если не было тамъ церкви, не было священнодѣйствующаго и день не требовалъ священнодѣйствія, то какая же и гдѣ разбита таинственная чаша? (На основаніи этого мѣста можно полагать, что въ церквахъ, по крайней мѣрѣ, Египетскихъ — былъ обычай совершать литургію только въ день воскресный, Ср. приведенное ниже XIII письмо Василія великаго ad. Caesar. Patr. op. t. IV, col. 484—485). Конечно, чашъ много и въ домахъ, и среди рынка, и кто разбиваетъ ихъ, ни въ чемъ не вѣствуетъ: таинственная же чаша, за которую, если произвольно будетъ разбита, покусившійся на сіе дѣлается виновникомъ въ вѣщестіи, должна находиться у однихъ только законныхъ предстоятелей церкви. Одно только употребленіе сей чаши, а другаго нѣтъ. Вы законно предлагаете ее народу; она вамъ ввѣрена по церковному правилу и она — достояніе только предстоятелей вселенской церкви. Ибо вамъ только дозволено предлагать въ житіе кровь Христову, а не кому-либо другому. Но сколько нечестивъ разбивающій таинственную чашу, столько и еще болѣе нечестивъ, кто поругаетъ кровь Христову; поругаетъ же ее тотъ, кто сдѣлаетъ не по церковному уставу. Говоримъ это не потому, что Макаріемъ дѣйствительно разбита чаша, хотя бы то и употребляемая раскольниками, но потому что тамъ вовсе не было чаши. Ибо могли ли они быть, когда и мѣсто было не въ храмѣ Господнемъ, и не находилось тамъ служителя церкви, даже не время было тайнодѣйствію?

¹⁾ Ὁὐ χρεὶ γὰρ τὰ μυστήρια ἀνοίγειν, ἵνα μὴ ἔλληνες μὲν ἀνοοῦντες γέλῳσι, κατηχοίμενοι δὲ, πρὸς αὐτοὺς γενόμενοι, σκανδαλίζονται. Ibidem. col. 268.

кій раздѣляетъ вѣру церкви въ реальное присутствіе тѣла и крови Христа въ евхаристіи. Защитники же взгляда, что св. Аѳанасій былъ символистомъ въ ученіи о таинствѣ евхаристіи, обыкновенно указываютъ на извѣстное посланіе его къ епископу Серапіону о Святомъ Духѣ. Въ этомъ мѣстѣ, повидимому, весьма благопріятствующемъ такому представленію и, нужно сознаться, довольно трудномъ для объясненія, св. авторъ, касаясь бесѣды Христа Спасителя о вкушеніи вѣрующими Его плоти, говоритъ, между прочимъ, что и здѣсь, подобно тому, какъ у св. Марка, Христосъ приложилъ къ Себѣ два эпитета: плоть и духъ; и слово— „духъ“ употребилъ въ отличіе отъ плоти, чтобы ученики, увѣровавъ не только въ видимое, но и въ невидимое Его, научились, что слова его не плотскія, но духовныя. Ибо для многихъ-ли было-бы достаточно въ снѣдъ тѣла, чтобы оно сдѣлалось пищею для всего міра? Но для того и упомянулъ о восшествіи Сына человѣческаго на небеса, чтобы отвлечь ихъ отъ плотскаго пониманія, и чтобы они научились, что плоть, о которой говорилъ, есть небесная снѣдь и духовная пища, подаваемая отъ Него свыше. Ибо говоритъ: слова, которыя говорилъ я вамъ, суть духъ и жизнь. А это значитъ: то, что показывается и дается за спасеніе міра, есть плоть, которую Я ношу, но эта плоть и ея крови Мною дана будетъ вамъ духовно въ пищу, такъ что она каждому будетъ удѣляема духовно и содѣлается для всѣхъ охраненіемъ въ воскресеніе жизни вѣчной. Такъ и Самарянкѣ, отвлекая ее отъ чувственнаго, Господь наименовалъ Бога Духомъ, чтобы она о Богѣ представляла себѣ не тѣлесно, но духовно...“ 1).

Здѣсь, утверждаютъ упомянутые нами изслѣдователи, со

1) Πόσις γὰρ ἦρακί τὸ σῶμα πρὸς βρωσίαν, ἵνα καὶ τῶν κόσμον παντὸς τοῦτο τροφή γένηται; Ἄλλὰ διὰ τοῦτο τῆς εἰς οὐρανούς (Regins et Seg. εἰς οὐρανόν) ἀναβάσεως ἐννοήθησε τοῦ Ὑιοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα τῆς σωματικῆς ἐννοίας αὐτοῦ ἀφελῆσθαι, καὶ λοιπὸν τὴν εἰρημένην σάρκα βρωσίαν ἔνωθεν οὐράνιον, καὶ πνευματικὴν τροφήν παρ' αὐτοῦ δεδομένην μάθωσιν. „Ἄ γὰρ λελάληκα, φησίν. ἔμιν, πνεῦμά ἐστι καὶ ζωὴ“ ἴσον τῇ εἰπεῖν. Τὸ μὲν δεικνύμενον καὶ δεδομένον ἔπερ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας ἐστὶν ἡ σὰρξ, ἣν ἐγὼ φροῶ. ἄλλ' αὐτί, ἐμῖν καὶ τὸ κατ' εἶς αἶμα παρ' ἐμοῦ πνευματικῶς (Reg. et. Seg. читаютъ—πνευματικῶν. нные вставляють; ἐπερ τοῦ κόσμου) δοθήσεται τροφή; ὥστε πνευματικῶς ἐν ἑκάστῳ κατ' εἶν ἀναδιδόσθαι, καὶ γίνεσθαι πᾶσι φυλακτικῶν εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰώνιον... S. Athanas. Alexandr. ep. op. t. II; ep. IV ad Serapionem. n. 19 col. 665. 668.

всею очевидностію обнаруживается истинный взглядъ св. отца на евхаристію: онъ не только называетъ ее духовною, небесною пищею, свыше подаваемою намъ Господомъ, но и старается доказать, что какъ самъ Спаситель общалъ дать Свою плоть лишь духовно въ снѣдь, такъ и Его слова о вкушеніи плоти должны быть понимаемы въ духовномъ, т. е. переносномъ, а не буквальномъ смыслѣ; слѣдовательно, заключаютъ они, христіанинъ, по его взгляду, причащаясь евхаристіи, только духовно, но не самымъ дѣломъ пріобщается тѣла и крови Иисуса Христа; а это значить, что, по мнѣнію св. Аѳанасія, евхаристическіе хлѣбъ и вино не суть истинное тѣло и истинная кровь Христа при употребленіи ихъ вѣрующими,—только чрезъ посредство ихъ послѣдніе духовнымъ образомъ, таинственно, вступаютъ во общеніе со Христомъ. Основываясь на такомъ пониманіи, вышеупомянутые западные ученые и объявляютъ св. Аѳанасія символистомъ, мало обращающаго вниманія на другія мѣста его твореній. Но чтобы видѣть, такъ ли это въ дѣйствительности, рассмотримъ внимательнѣе данное мѣсто. Оно находится въ отвѣтѣ св. Аѳанасія Серапіону—на его вопросъ о смертномъ грѣхѣ противъ Св. Духа (—IV, п. 8, col. 648—649); при этомъ св. отецъ сначала приводитъ мнѣніе Оригена и Θεогноста, которые подъ согрѣшающими противъ Святаго Духа разумѣли однихъ крещенныхъ, но не оглашаемыхъ (IV, п. 9—11),—а потомъ высказываетъ и свой взглядъ, несогласный съ ихъ объясненіемъ: слово на Сына человѣческаго, которое можетъ быть прощено сказавшему его, и слово на Духа Святаго, которое не простится ни въ семъ вѣкѣ, ни въ будущемъ (Матѣ. 12, 31—32)—онъ одинаково относитъ къ лицу Иисуса Христа; первое, по его представленію, есть грѣхъ противъ человѣческой природы Христа,—второе же—грѣхъ противъ Его Божества, который потому самому и долженъ называться грѣхомъ противъ Духа Святаго, такъ какъ выраженіемъ „Сынъ человѣческій“—Христосъ указываетъ на Свое человѣческое естество (*τὸ σαρκικόν*), а словомъ „*πνεῦμα*“ означаетъ „свое духовное, невидимое и дѣйствительное Божество“, сверхъ спеціальнаго наименованія третьей Ипостаси Пресвятой Троицы. И какъ во Христѣ Иисусѣ, продолжаетъ далѣе св. отецъ, нужно различать двѣ стороны—невидимую и видимую, или двѣ природы—Божескую и че-

ловѣческую, такъ и въ Священномъ Писаніи слѣдуетъ различать двоякаго рода изреченія: одни относятся къ Его Божеству, а другія приложимы только къ Его человѣчеству. Однако, грѣхъ и хула—именовать Господа простымъ человѣкомъ за дѣла человѣческія, а за дѣла, свойственныя Богу, не исповѣдывать Его Богомъ. Такъ какъ Онъ въ единой Ипостаси содержитъ то и другое,—Онъ есть истинный Богочеловѣкъ. Въ этомъ, между прочимъ, и кроется причина, по мнѣнію великаго святителя, почему Христосъ употребляетъ о Себѣ оба выраженія: плоть и духъ (*σάρξ καὶ πνεῦμα*),—именно Онъ употребляетъ ихъ, чтобы ученики Его постигли въ Немъ не только видимое, но и невидимое, чтобы они убѣдились не только въ Его человѣчествѣ, но и въ Его Божествѣ, и, наконецъ, дабы уразумѣли, что Его слова не плотскія, а духовныя.—Такой характеръ рѣчи Спасителя онъ видитъ какъ въ евангеліи Марка, когда Христосъ говоритъ о Себѣ „и сынъ человѣческой и духъ“, такъ и въ евангеліи Іоанна, когда Господь бесѣдуетъ о вкушеніи Его тѣла ¹⁾. И въ послѣднемъ случаѣ, говоритъ св. Аѳанасій. Іисусъ Христосъ употребилъ слово „духъ“ въ отличіе отъ плоти съ тою цѣлю, чтобы ученики Его, убѣдившись въ Божественномъ достоинствѣ Своего Учителя, научились, что слова Его не плотскія, но превъшеестественныя, недодосыгаемая разумомъ, духовныя—божественныя. И чтобы отвлечь ихъ отъ плотскаго пониманія, Онъ упоминаетъ также о восшествіи Сына человѣческаго на небо. Съ этой именно точки зрѣнія на Лице Господа Христа, хочетъ сказать св. отецъ, весьма понятно и Его ученіе о вкушеніи плоти. Тѣло Спасителя, которое Онъ предлагаетъ въ свѣдѣ вѣрующимъ, не смертная обыкновенная, человѣческая плоть, которая, согласно со своимъ назначеніемъ, должна была бы подвергнуться раздѣленію на части, и потому естественно могла-

¹⁾ Такое объясненіе тѣмъ охотнѣе могъ принять св. Аѳанасій, что самъ перѣдко употреблялъ тѣ же выраженія—*σάρξ* и *πνεῦμα* съ тѣмъ же значеніемъ, какъ видно, наприм. изъ слѣдующаго мѣста: *Ὡς τοῦτο καὶ σάρξ λέγομεν, ὅτι καὶ ἀπέθανε, καὶ ἐτάφη, ἐγένεθη ἐκ νεκρῶν κατὰ θεὸν τὸ πνεῦμα* (—по Божеству же) *καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ἦν καὶ πανταχῶς*.—S. Athan. Alexandr. op. t. II, de incarnat. et contra Arianos, p. 11, col. 1004.—Ср. 58 прим. къ разсматриваемому мѣсту изъ твореній Аѳанасія у Миня. стр. 666—667.

бы служить въ пищу не многимъ; нѣтъ, тѣло Иисуса Христа не раздѣляется на подобіе всякой другой, матеріальной, плотской пищи; это не земная, обыкновенная, но духовно-божественная, небесная снѣдь; это, по мысли св. Аѳанасія, то тѣло, которое Слово при воплощеніи восприняло въ Свою ипостась и которое затѣмъ было вознесено на небо: „то, что показуется и дается за спасеніе міра, есть плоть, которую Я ношу“ (*σάρξ, ἣν ἐγὼ φέρω*), перефразируетъ онъ слова Христа,—„но эта плоть и ея кровь Мною дана будетъ вамъ духовно въ пищу, такъ что она каждому будетъ удѣляема духовно“. Слѣдовательно, по его мнѣнію, посылаемая свыше Господомъ евхаристійная пища—не видимое только, натуральное тѣло Его, и именно то тѣло, которое Онъ благоволилъ воспринять въ Свою Ипостась при воплощеніи въ Его отрѣшонности отъ Божества Воплотившагося, такъ какъ Самъ Спаситель ясно хотѣлъ отвлечь отъ такого пониманія мысль Своихъ учениковъ, и не одно лишь Его Божество, которое, какъ *τροφὴ οὐρανία καὶ πνευματικῆ-θεία*, достаточно было бы для цѣлаго міра, и принималось бы вѣрующими духовно, на чемъ такъ сильно и настаиваютъ нѣкоторые изслѣдователи ¹⁾; но эта пища есть плоть и духъ (*σὰρξ καὶ πνεῦμα*), т. е. Самъ Христосъ въ нераздѣльности и неслитности двухъ Своихъ естествъ, плоть, по скольку намъ дается честное тѣло Христа, и духъ, поскольку мы имѣемъ общеніе съ Божествомъ воплотившагося Слова. Почему естественно таковая пища оказывается достаточна для всѣхъ и содѣлывается охраненіемъ въ воскресеніе жизни вѣчной. Но что значать слова: плоть и кровь Христа даны будутъ вѣрующимъ духовно (*πνευματικῶς*) въ пищу, или иначе: „эта пища будетъ удѣляема каждому духовно“? Какъ понять подобныя выраженія? Не думалъ ли, въ самомъ дѣлѣ, св. Аѳанасій, что объектомъ евхаристійнаго вкушенія, вкушенія духовнаго, служить собственно Божество Христа, которое можетъ быть принято только вѣрою, слѣдовательно, духовно, при чемъ однако, вѣрующій дѣйствительно вступаетъ въ реальное общеніе со

¹⁾ См. напр. въ *Jahrbücher für Deutsche Theologie*, B. X, 1865 г. *Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung*—Steitz, § 10, преимуществ. стр. 120—124.

Христомъ ¹⁾, а самая евхаристія есть лишь образъ, символъ такого общенія съ Божествомъ? Ключъ къ разрѣшенію затрудненія заключается въ употребленномъ здѣсь словѣ: *πνευματικῶς*,—какой смыслъ оно имѣетъ? Пища, о которой шла рѣчь, прежде, какъ мы уже видѣли, не обыкновенная пища, служащая къ поддержанію нашего тѣлеснаго организма, но пища небесная, духовная, или, что тоже—божественная, а потому естественно думать, что не обыкновеннымъ путемъ она сообщается, а удѣляется, подается духовно—сверхъестественнымъ образомъ, таинственно. Это и хочетъ сказать св. отецъ словами: „плоть Христа дана будетъ вамъ духовно (*πνευματικῶς*—сверхъестественнымъ образомъ) въ пищу“, или каждому будетъ удѣляема духовно ²⁾. Для плотскаго, естественно-разумнаго пониманія совершенно непостижимо и неудобопріемлемо и то, какъ мы дѣлаемся причастниками истиннаго тѣла Иисуса Христа, которое жило на землѣ и было Имъ вознесено на небо, какъ принимаемъ Его въ себя, и между тѣмъ это самое тѣло постоянно остается всецѣлымъ само по себѣ, а потому въ отношеніи къ евхаристіи требуется пониманіе высшее, духовное. Подтвержденіемъ вѣрности такого пониманія слова *πνευματικῶς* служитъ между прочимъ то, что естественнымъ слѣдствіемъ причащенія этой „Божественно-человѣческой плоти“ представляется „охраненіе въ воскресеніе жизни вѣчной“, т. е. евхаристія изображается залогомъ воскресенія тѣла, а это не служитъ признакомъ символическаго образа представленія евхаристіи. Наконецъ, нѣтъ ничего страннаго и удивительнаго въ томъ, что св. отецъ могъ созерцать фактъ сообщенія Сына Божія Богочеловѣка вѣрующимъ въ евхаристіи преимущественно со стороны бла-

¹⁾ Такъ и понимаютъ иные, объясняя—*πνευματικῶς* въ смыслѣ: по мѣрѣ Божества, или какъ Божественная сила, а все мѣсто церефразируя такъ: плоть Христа вмѣстѣ съ кровію дана будетъ какъ пища, однако, не по своему внѣшнему явленію, но по своему сокровенному содержанію, по дѣйствующей въ ней силѣ, по обитаемому въ ней Божеству,—и слѣдовательно, заключаютъ такіе изслѣдователи далѣе, объектъ духовнаго вкушенія есть собственно Божество Спасителя, хотя подъ видомъ, или формою Его человѣчества, въ которой оно можетъ быть принято только вѣрою“. *Ibidem*, стр. 122.

²⁾ Такое значеніе *πνευματικῶς*, очевидно, вполне гармонируетъ съ тѣмъ, какой смыслъ придаетъ св. Афанасій и слову: „*πνεῦμα*“.

годатныхъ даровъ. Смотря по тѣмъ неизрѣченнымъ плодамъ, какіе получаютъ вѣрующими отъ вкушенія тѣла и крови Господа Христа, послѣднія, безъ сомнѣнія, вполне справедливо могутъ и должны быть названы небесною, духовною пищею, или божественною свѣдію; потому что эта пища служитъ не къ тѣлесному питанію, но къ освященію души и тѣла, къ воскресенію и наслѣдію жизни вѣчной ¹⁾. Такимъ образомъ разсматриваемое нами мѣсто не доказываетъ, что св. Аѳанасій Великій относительно евхаристіи держался символическаго представленія; при ближайшемъ же изслѣдованіи напротивъ убѣждаетъ, что онъ 1) признавалъ дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Иисуса Христа въ евхаристіи, 2) училъ, что вѣрующіе вкушаютъ въ ней ту самую плоть, которую носилъ Господь на землѣ, принявши зракъ раба, и которую Онъ отдалъ за спасеніе міра, и 3) говорилъ, что евхаристійная пища для вкушающихъ ее служитъ залогомъ, охраненіемъ въ воскресеніе жизни вѣчной.

Не доказываетъ, по нашему мнѣнію, символическаго взгляда св. Аѳанасія на таинство евхаристіи и то, что онъ называетъ ее началомъ будущаго хлѣба, а плоть Господа Христа — Духомъ животворящимъ. Подобныя мысли раскрываются въ слѣдующемъ, немаловажномъ въ отношеніи къ евхаристіи, мѣстѣ изъ слова св. отца: „о явленіи во плоти Бога Слова и противъ Аріанъ“. Доказывая равенство Лицъ Пресвятой Троицы, св. Аѳанасій Александрійскій сопоставляетъ раз-

¹⁾ Не лишнимъ считаемъ припомнить здѣсь, что св. Аѳанасій, какъ послѣдователь Александрійской школы и горячій противникъ аріанства, обращалъ свое вниманіе главнымъ образомъ на Божество Христа, а не на Его человѣческую природу, слѣдовательно не на тѣло, почему и склонялся болѣе къ спиритуалистическому представленію. Благодаря этому, онъ во Христѣ Иисусѣ всѣ дѣйствія человѣческія представляетъ въ тоже время дѣйствіями божественными (ор. t. II, ad Antioch., col. 804). Такъ о смерти Христа пишетъ: „произошла смерть; тѣло пріяло оную по естеству; а Слово потеряло по изволенію и свободно собственное Свое тѣло предало на смерть (ор. t. II, contra Arianos, col. 1104). Наше поклоненіе Спасителю, по его мнѣнію, есть поклоненіе божеству и человѣчеству, хотя мы поклоняемся тѣлу, не какъ собственно тѣлу, а не отдѣляя его отъ Слова (Ibid. ep. ad Adelphin., col. 1076). И въ разсматриваемомъ мѣстѣ св. Аѳанасій настаиваетъ, между прочимъ, на томъ, что Христосъ употреблялъ слово: „духъ“ для убѣжденія своихъ учениковъ въ Его божественномъ достоинствѣ.

личныя изреченія Священнаго Писанія, изъ коихъ для него со всею ясностію открывается этотъ догматъ: Писаніе одни и тѣже выраженія относитъ къ Отцу и Сыну, къ Сыну и Святому Духу, дѣла Отца именуеъ дѣлами Сына и Святаго Духа на томъ основаніи, что во всѣхъ трехъ Лицахъ нужно разумѣть одну и ту же Божественную сущность. „Если, говоритъ Аѳанасій Великій, блаженный Павелъ о Святомъ Духѣ учитъ,| что Духъ Святыи есть залогъ наслѣдія, то Давидъ наслѣдіемъ именуеъ Господа.... И еще, если Господь говоритъ о Себѣ: Я хлѣбъ живыи, сшедшій съ неба,—то въ другомъ мѣстѣ Святаго Духа именуеъ хлѣбомъ небеснымъ, говоря: хлѣбъ нашъ насущный дай намъ на сей день. Ибо Онъ научилъ насъ въ молитвѣ просить въ нынѣшнемъ вѣкѣ хлѣба насущнаго, то есть — будущаго, начатокъ котораго мы имѣемъ въ настоящей жизни, причащаясь плоти Господней, какъ Самъ Онъ сказалъ: хлѣбъ, который Я дамъ, есть плоть Моя, которую Я отдамъ за жизнь міра. Ибо плоть Господа есть Духъ животворящій, потому что отъ Духа животворящаго зачата, а рожденное отъ Духа есть Духъ“¹⁾. Очевидно, для св. отца причащаться плоти Господа, отданной Изъ за жизнь міра, и вкушать начатки Духа — совершенно одно и тоже. Взору св. Аѳанасія въ данномъ мѣстѣ какъ-бы предносится то время, когда будетъ Богъ всяческая во всѣхъ, когда въ царствѣ славы вполнѣ откроются благодатныя дары св. Духа и пищею для вѣрующихъ будетъ служить ближайшее общеніе съ Пресвятою Троицею. Выходя изъ этой точки зрѣнія, онъ говоритъ, что „начатокъ“ такой пищи, — тѣснѣйшаго общенія съ Божествомъ,—мы вѣрующіе имѣемъ уже въ настоящей жизни, когда принимаемъ въ себя хлѣбъ

1) Καὶ ὅτε πάλιν ὁ Κύριος λέγει περὶ ἑαυτοῦ. Ἐγὼ εἰμὶ ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς. Ἀλλὰ καὶ τὸ ἄρτον Πνεῦμα καλεῖ ἄρτον οὐράνιον λέγων. Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον θὸς ἡμῖν σήμερον.—Ἐδίδαξε γὰρ ἡμῖς ἐν τῇ εἰρήνῃ ἐν ἰψῷ αἰῶνι αἰτεῖν τὸν ἐπιούσιον ἄρτον, τοιούτου τὸν μέλλοντα, οὐ ἀπαρχὴν ἔχομεν ἐν τῇ νῦν ζωῇ, τῆς σαρκὸς τοῦ Κυρίου μεταλαμβάνοντες, καθὼς αὐτὸς εἶπεν. Ὁ ἄρτος θεῖ, ὃν ἐγὼ θάσω, ἢ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Πνεῦμα γὰρ ζωοποιεῖν ἡ σὰρξ ἐστὶ τοῦ Κυρίου, διότι ἐκ Πνεύματος τοῦ ζωοποιῦ συνέληφθη. τὸ γὰρ γεγεννημένον ἐκ τοῦ Πνεύματος Πνεῦμά ἐστι.—S. Athan. Alex. op. t. II; or. de incarnatione et contra Arianos, n. 16, col. 1012. См. тоже самое у Иоан. Дамаскина въ его твореніи—de orthod. fid. l. w, n. 14.

живый, сшедшій съ неба, т. е. плоть Господа, которую Онъ отдалъ за жизнь міра, или, что тоже, Духа животворящаго, такъ какъ Писаніе одинаково именуешь и Христа Иисуса — хлѣбомъ живымъ, сшедшимъ съ неба, и Духа Святаго — хлѣбомъ небеснымъ, насущнымъ . . . будущимъ ¹⁾, притомъ и плоть Спасителя „зачата отъ Духа“. Слѣдовательно, вкушая плоть Спасителя, мы приобщаемся въ ней Господа Сына Божія и Духа Святаго, а потому Сынъ и Духъ едино по существу; послѣднее и нужно было доказать Св. Аѳанасію. Но не слѣдуетъ ли, однако, изъ этого разсужденія св. отца, что мы, причащаясь евхаристіи, на самомъ дѣлѣ, реально не принимаемъ въ себя плоти Господней, но чрезъ символы послѣдней только удостоиваемся даровъ св. Духа, входимъ въ общеніе только съ Божествомъ? Противъ такого пониманія говорятъ слѣдующія данныя. Преслѣдуя свою предположенную цѣль—доказать равенство Сына Божія и Духа Святаго, Аѳанасій Великій, однако, замѣчаетъ, что начатокъ будущаго хлѣба, который мы вкушаемъ въ настоящей жизни, причащаясь евхаристіи, есть именно плоть Господа, при чемъ присовокупляетъ слова Спасителя, что это та самая плоть, которую Онъ (Христосъ Спаситель) однажды отдалъ за жизнь міра. Плоть же Господа св. Аѳанасій называетъ Духомъ животворящимъ на томъ только основаніи, что 1) „она отъ Духа животворящаго зачата“, 2) потому что она есть не обыкновенная плоть, а рожденная отъ Духа, духъ ²⁾. Послѣднимъ выраженіемъ онъ хотѣлъ сказать: плоть

¹⁾ Для оправданія такой мысли св. отецъ придаетъ молитвъ Господней своеобразное, однако, вполне согласное съ духомъ и направленіемъ своей школы, толкованіе.

²⁾ Мысль, собственно говоря, не новая. И ранѣе св. Аѳанасія нѣкоторые отцы и писатели церкви называли Христа-Спасителя Словомъ и Духомъ. Климентъ Александрійскій писалъ напр. въ своемъ „Педагогѣ“: Духъ святой аллегорически указываетъ намъ на плоть; ибо Имъ сотворена плоть. Кровь же намекаетъ намъ на Слово; ибо Слово, подобно обильной крови, разлилось для жизни. А сораствореніе того и другаго есть Господь, пища младенцевъ, Господь — Духъ и Слово. Пища т. е. Слово Бога, Духъ воплощающійся — небесная плоть освящаемая. Пища эта есть молоко Отца, которымъ однимъ питаются младенцы *et cet.* (Paed. l. 1. c. 6, col. 301). Такимъ образомъ Христосъ есть соединеніе какъ плоти и крови, такъ Духа и Слова. иначе сказать, существо, имѣющее тѣло и душу человѣческія съ одной стороны и божественное, вопло-

эта не смертная, человѣческая плоть; будучи воспринята Богомъ Словомъ въ свою Ипостась, она весьма естественно

шающееся (плоть—Духъ) и страдающее (кровь—Слово)—съ другой. Христосъ, какъ слово воплощенное, поскольку творитъ себя плоть въ свѣхристiи, есть Духъ—„воплощающийся“; ибо Духъ творитъ плоть.—У св. же Иустина мы видимъ, что онъ не только называлъ Спасителя Духомъ, но даже и устранилъ участiе Третьяго Лица св. Троицы въ воплощенiи Втораго лица; а слова: „Духъ и сила“ считалъ другими лишь выраженiями, употребленными въ Писанiи для обозначенiя Сына Божiя или Слова, которое Само осънило, при своемъ зачатiи, св. Дѣву. (См. историко-догматическое изслѣдованiе А. Л. Катанскаго: „Догматическое ученiе о семи церковныхъ таинствахъ въ творенiяхъ древнѣйшихъ отцевъ и писателей церкви до Оригена включительно“, СПБ. 1877 г.; прим. стр. о св. Иустинѣ 80—81 прим., о Климентѣ Александрийскомъ—146—160; ср. также объ Иринеѣ—104—110). И св. Аѳанасiй называетъ плоть Сына Божiя Духомъ животворящимъ, такъ какъ она зачата наитiемъ послѣдняго. Что разумѣть здѣсь подъ Духомъ животворящимъ? Мы знаемъ (см. выше), что св. епископъ Александрийскiй пользуется словомъ — „Духъ *πνεῦμα*“ для обозначенiя „духовнаго, невидимаго Божества“; поэтому нѣтъ ничего невѣроятнаго въ предположенiи, что ему также не чуждо было древнее, только что упомянутое нами, представленiе. Но хотя въ настоящемъ случаѣ онъ защищаетъ равенство Втораго и Третьяго Лицъ Пресвятой Троицы, слѣдовательно, ясно различаетъ ихъ, но и вышеозначенное употребленiе слова „Духъ“ еще не означаетъ непременно смѣшенiя Лицъ между собой. Для св. отца, сообразно съ его цѣлю, здѣсь важно было только показать, что, когда въ Писанiи рѣчь идетъ о Словѣ и Духѣ, то дѣйствiя ихъ носятъ одинаковое наименованiе, и, слѣдовательно, эти дѣйствiя не различаются между собою по существу, а являются плодомъ одной и тойже силы—Божества. Если же св. Аѳанасiй дѣйствительно приписываетъ осъненiе св. Дѣвы, при зачатiи ея Христа, собственно Третьему Лицу Пресвятой Троицы, то припомнимъ, что, по егоже взгляду, какъ „Богъ Отецъ дѣлаетъ все чрезъ Сына во Святѣмъ Духѣ“ (ad Serap. I, 28), такъ „Богъ Сынъ—ничего Самъ по Себѣ не творитъ, но все совершаетъ чрезъ Духа“ (ad Serap. IV, 20). Во всякомъ случаѣ то несомнѣнно, что св. отецъ, для котораго Логосъ есть *δύναμις*, сила, Отца, а Духъ *ἐνέργεια*, дѣятельность, Логоса (De Trinit. et Spir. Sanct., п. 14), и слѣдовательно, дѣйствiя ихъ неразрывны. — разсматриваемыми нами выраженiями хочеть только обозначить плоть Господа не какъ обыкновенную, смертную, человѣческую, но какъ ипостасно соединенную съ Божествомъ, и потому самому какъ Божественную, и, по этой сторонѣ, какъ и по благодатнымъ дарамъ, получаемымъ отъ нея (она начатокъ хлѣба будущаго), какъ тождественную съ Духомъ животворящимъ. По представленiю св. Аѳанасiя, все, относящееся ко Христу, какъ Богочеловѣку, непременно нужно мыслить въ связи съ Его Божествомъ. „Дѣла Христовы“, говоритъ онъ, „не совершаемы были раздѣльно, смотря по тому, что совершалось, такъ, чтобы въ иномъ обна-

можетъ быть названа Духомъ животворящимъ, по скольку она причастна природѣ Божества. Во всякомъ случаѣ нужно помнить, что въ данномъ мѣстѣ св. Аѳанасій имѣлъ въ виду не выразить свой взглядъ на евхаристию, а отвѣтить совѣмъ на другой вопросъ.

Что же касается евхаристіи, то въ отношеніи къ ней онъ говоритъ только, что сообщаемая намъ евхаристійная плоть есть не простая—человѣческая, а ипостасно соединенная съ Божествомъ, вслѣдствіе чего она и служитъ для вкушающихъ ее начаткомъ будущей, вѣчно-неизмѣнной пищи, залогомъ къ наслѣдію нетлѣнія въ нескончаемомъ царствѣ славы.

Итакъ, хотя и мало имѣемъ мы данныхъ изъ твореній св. Аѳанасія для сужденія о его взглядѣ на таинство евхаристіи, тѣмъ не менѣе эти данныя существуютъ и ясно показываютъ, что 1) не будучи символистомъ, онъ вѣрилъ въ реальное присутствіе въ ней Иисуса Христа, 2) исповѣдывалъ, что евхаристическое тѣло Христово тождественно съ тѣмъ, которое Онъ принялъ отъ Дѣвы Маріи и съ которымъ вознесся затѣмъ во славу на небо, и 3) училъ, что чрезъ причащеніе мы получаемъ залогъ нетлѣнія, вступаемъ въ общеніе съ Господомъ, „обожается“. Но онъ вовсе не касался вопроса: какъ совершается то, что хлѣбъ и вино св. таинства истинно содѣлываются тѣломъ и кровію Христа-Спасителя, равно какъ не раскрывалъ и ученія объ евхаристіи, какъ жертвѣ.

А. Кирилловъ.

руживалось дѣйствіе тѣла безъ Божества, а въ иномъ дѣйствіе Божества безъ тѣла, напротивъ того, совершаемо всё было соединенно“ (*συντημένως ἕνωτα εἶναι*, op. t. II, epist. IV ad Serapion., n. 14, col. 657); даже немощи тѣла какъ-бы стали немощами самой Божественной природы: „Слово немощи плоти носило на Себѣ, какъ собственныя (*ὡς ἰδίας*), потому что плоть сія была Его... Господу, облекшемуся въ плоть человѣческую, прилично было облечься въ совершенную плоть со всеми свойственными ей страданіями“ (ibid; op. III, contra Arianos, col. 389. 392).