

## Квасной хлеб и опресноки — спор о пустяках или о Теле Христовом?

М.А. Бусыгина

### ДОГМАТИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ПОЛЕМИКИ ОБ ОПРЕСНОКАХ В XI ВЕКЕ

Полемика о евхаристическом хлебе связана с критическим моментом в истории отношений между Западом и Востоком. Серьезные расхождения, накапливаемые уже веками в догматическом предании, в этот период выразились в споре об опресноках, который привел к расколу 1054 года.

Впервые употребление опресноков в евхаристической практике латинян называется незаконным в письме архиепископа Льва Охридского 1053 года (1), в ряду прочих фактов, свидетельствующих о различном понимании Христовой веры на Западе и Востоке; это письмо возбудило полемику по нескольким направлениям, впоследствии получившим широкое развитие в истории: о дне празднования Пасхи, о связи между Новым и Ветхим Заветом и прочих вопросах, возникающих и позже в антилатинских и антигреческих сочинениях. Этот аспект развития полемики представляет самостоятельный интерес для историков Церкви, и освещен в литературе достаточно полно. Но очевидные для всех в XI веке различия в самой вере, сегодня зачастую остаются непонятными при обращении к этим сторонам спора; его действительное богословское содержание лучше просматривается в полемической традиции, появившейся независимо от письма Льва Охридского (3), и связанной с именем Студитского монаха св. Никиты Стифата. По поручению Патриарха, св. Никита представил Риму официальное письмо (4), объясняющее смысл исповедания греков. В этом послании он дал в концептуально новом оформлении изложение неизменного вероучения Церкви по отношению к таинству Евхаристии.

Сам св. Никита известен обычно как биограф своего великого наставника св. Симеона Нового Богослова, а также как автор вошедших в состав «Добротолюбия» «Подвижнических глав». Отстаиваемая им позиция для св. Никиты ни в коей мере не была неким абстрактным учением, но была связана для него, монаха-подвижника, с самой сутью жизни христианина. Столкновение между пре. Никитой и кардиналом Гумбертом, хотя и закончившееся их формальным примирением, когда пре. Никита по просьбе императора сжег свои сочинения (5), становится первым открытым конфликтом между Востоком и Западом по поводу различия веры по Христу. Именно в этой полемике была обоснована анафема Римскому престолу, вынесенная Церковью в 1054 г.

Основной тезис св. Никиты — тот, что верные в таинстве Евхаристии обретают реальное единение с Богом через Тело Христа, — Тело Сына Божия, соединившего в себе божественную и человеческую природу; в Евхаристии верные соединяются со Христом, будучи сотелесными (Ефес. III, 6) с Ним, а, следовательно, и друг с другом: «Дух, кровь и вода и сии три в одном, то есть Теле Христовом, (...) которое вкушая, мы соединяемся с Воплотившимся ради нас Богом, будучи сотелесными с Ним, и становимся Плотью от Плоты его и Костью от Кости Его» (6). Чинопоследование Евхаристии выражает эту веру в литургических образах, как догматы заключают ее в словах.

Чин теплоты, введенный после V Вселенского Собора (иерей перед Причащением вливает в Чашу со Святой Кровью немного теплой воды) (7), был связан с обсуждавшимся в эпоху Собора вопросом о том, в каком смысле Тело Христово «не видело истления» (Пс. 15. 10) (8). Главное, что было утверждено как православное учение, было то, что от Тела Христова, мертвого по человеческой природе, не отступил Дух Святой, потому Оно и осталось во гробе нетленным, как неразлучившееся с Божеством; и именно этого Тела мы причащаемся как Тела закланного Агнца. Высказываемое в такой форме, это учение подтверждало еще раз догматы IV Вселенского Собора в Халкидоне о полноте Воплощения Сына Божия, соединившего в себе божественную и человеческую природу. Такое понимание нетления Плоты Господней, неразлучившейся с Божеством, открывает связь между эпохой св. Императора Юстиниана и св. Никиты. Но, если на православном Востоке освобождение от тления, дарованное Христом – постоянная тема церковного славословия (9), то на Западе догматы веры, защищаемые св. Императором Юстинианом, так и не стали общепринятыми никогда (10). Здесь следует отметить сказанное Шарлем Меллером: Юстиниан «несет всю полноту ответственности» за схизму 1054 года (11).

Сейчас, в ситуации XI века, св. Никита защищает чин теплоты как свидетельствующий о пребывании Духа Святого во Плоты Христовой, Той же, в Которой пребываем и мы в таинстве Евхаристии: «Ибо мы пьем Чашу (...) теплой, как из ребра Господня: подобно тому, как из живой (действием) Духа и теплой Плоты Христовой, истекла за нас теплая Кровь и вода» (12).

Таким образом, в учении преподобного Никиты понятие живой, то есть обоженой Плоты Христовой, связывается с пребыванием в Ней спасенной человеческой природы. Следует отметить, что и византийская иконография того времени отражает учение св. Никиты: художники, создавая образ Распятого Христа, подчеркивали совершенную человеческую смерть: мертвое Тело, закрытые глаза, — но Кровь, истекающую из прободенного ребра, изображали бьющей фонтаном, как из живого Тела, и даже утрированно, тем самым отражая чудо присутствия Божества (13).

Со стороны кардинала Гумберта эти воззрения вызвали самую резкую критику: «В символе веры читается: «и умерша и погребена», (*mortuum et sepultum*) — в противном случае не должно было погребать того, кто

не умер» (14). Далее он показывает, что, понимая позицию греков, он сознательно ее отвергает. В его обращении к ним звучат слова: «... хула, по которой вы утверждаете, что во время страдания и распятия Господня, когда из ребра Его истекли Кровь и вода, Святый и Животворящий Дух остался в Его обоженной Плоти. Если бы это было верно, то Он бы не умер, а если бы не умер, то и не воскрес...» (15) Очевидно, что учение о мертвом Телe Христовом невозможно соединить с верой в сотелесное единение нашей человеческой природы непосредственно с самим Богом, как это исповедуют православные.

Это противоречие является и исходной точкой спора об опресноках. Основываясь на том, что в Евхаристии происходит в каждом из верных то же соединение божественной и человеческой природы, которое произошло в Боговоплощении, а различие между верными и Христом принадлежит не природам, а ипостаси, св. Никита пытается объяснить, обращаясь к римлянам, что квасное приношение выражает единосущность человеческой природы Тела Спасителя нашей человеческой природе. Прежде всего, отличие христианского хлеба от иудейского опреснока состоит в том, что он является хлебом «словесной трапезы». В христианской трапезе верным преподается само «Воплощенное Слово»; через причастие одной Его природе — человеческой, мы получаем причастие и Его Божественной природе: «Те, которые принимают опреснок, пребывают под сенью закона и вкушают трапезу иудейскую, а не словесную и живую Божию, и нам, верным, надсущную и единосущную. Мы приняли надсущный хлеб с неба, ибо, что есть надсущный, как не единосущный нам, но нет никакого единосущного нам хлеба, а только Тело Христово, которое единосущно нам по плоти своей человеческой...» (16) Это объяснение подчеркивает, во-первых, что само вещество предназначенного для Евхаристии хлеба есть символ Боговоплощения, то есть образ Тела Христова, и речь не может идти о каких-либо собственных свойствах хлеба или каком-то отвлеченном понятии, и, во-вторых, что необходимость исповедания единосущности нам Тела Христова в Евхаристии вытекает из спасительного смысла единения Бога и человека во Христе: Один и тот же хлеб Евхаристии является «единосущным» нам и «надсущным» хлебом молитвы Господней, прошение которой: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь...» одинаково и на Востоке, и на Западе относят к Евхаристии.

В опровержении именно этих слов св. Никиты особенно четко проявился тот совершенно иной смысл Евхаристии, который защищает кардинал Гумберт: «Итак, ты сказал, что единосущный (*consubstantialis*) и надсущный (*supersubstantialis*) есть одно и то же — это совершенно ложно. Хотя Господь Иисус и единосущен нам по естеству человеческому, однако, по божеству, которое единосущно Отцу, Он по отношению к нам — надсущный (*supersubstantialis*): так и хлебы человеческой трапезы пусть будут единосущны сами себе, но хлеб Божественной трапезы является надсущным (*supersubstantialis*).» (17) Таким образом, Гумберт вводит необходимость разделения Таинства Евхаристии и Боговоплощения, одновременно настаивая на том, что сущность божественная всегда остается надсущной (*supersubstantialis*) по отношению к человеческой. Это отрицание соединения божественной и человеческой природ в таинстве Евхаристии вызвало необходимость истолковать понятие Тела Христова каким-либо новым образом, то есть как особой сущности, не тождественной ни божественной, ни человеческой. Употребление опресноков при совершении Литургии подчеркивало особую природу Тела Христова, отличную от нашей, человеческой природы. «Римская Церковь употребляет опреснок в обозначение того, что мы исповедуем и почитаем три совершенные сущности в одной личности — посредника между Богом и людьми = богочеловека Иисуса». (18) Таким образом оказывалось, что Тело Христово единосущно по человеческой природе нам только в земной жизни Спасителя, но в таинстве Евхаристии Оно обладает человеческой природой, не такой как наша, то есть разрушалось то, на чем основывается вера в сотелесность единения со Христом, а, следовательно, и обожение человеческой природы.

Очевидно, позиция Гумберта объясняется тем, что православное учение о спасении не было принято им в отношении таинства Евхаристии. В его воззрениях однажды совершенная Христом Жертва отделяется от Евхаристии, открывающей верным жизнь причастников божественной природы. (19) Концептуализация западных воззрений на таинство Евхаристии в столь резкой форме, как это было выражено Гумбертом, приводила и к изменениям в экклесиологии: учение о Церкви, как о Телe Христовом, стало возможным понимать в гораздо более размытом смысле, чем это совместимо с Православием, что положило начало традиции схоластического богословия (20). И, если на Востоке утвердилось учение о Телe Христовом, основанное на понимании Боговоплощения, Евхаристии и Спасения как единого, то на Западе в XI веке были концептуально оформлены воззрения, признающие подлинность Боговоплощения только в жизни Иисуса, но не во всем Телe Христовом — Церкви. Это учение и было анафематствовано в 1054 году святейшим Михаилом Кирулларием как повторение ереси Феодора Мопсуетского (21).

Для понимания евхаристической полемики XI века, точнее, для уяснения выразившегося в ней учения православной веры, следует рассматривать ее в контексте единой непрерывной традиции. Вопрос, который положен в основу учения о Евхаристии св. Никитой Стифатом — реальность соединения с Богом, обретаемая в Телe Христовом, — всегда был вопросом, выражавшим учение Церкви о спасении. Здесь сказывается укорененность взглядов преподобного Никиты в Православной традиции с единственно возможным пониманием спасения как обожения, как это было выражено в знаменитом утверждении святого Афанасия Великого: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом». И, если в творениях

духовного отца Никиты св. Симеона Нового Богослова эта вера более раскрыта в учении о молитве и цели христианской жизни, то св. Никита вынужден был утверждать ее в ходе полемики, как этого потребовала эпоха.

Говоря о существенном единении с Богом, св. Никита повторяет молитвенное обращение св. Симеона Нового Богослова, в котором отрицаются учения, отвергающие возможность такого единения или утверждающие какой-либо иной его характер: «Сущий горе с Отцем и пребывающий с нами, и не так, как думают некоторые, одним действием, одною волею или одной своей силой, но и сущностью, если только можно говорить или мыслить сущность применительно к Тебе». (22)

Осуществление этого единения есть заповеданное человечеству таинство Евхаристии, которые и св. Симеон Новый Богослов, и св. Никита рассматривают нераздельно с земным рождением Христа: «Его Пречистую Плоть, которую Он воспринял из чистых ложех всепречистой Марии и Богородицы, с которою и родился телесно, от нее Он преподает нам в пищу. И, вкушая ее, им имеем в себе всего воплощенного Бога и Господа нашего Иисуса Христа, Самого Сына Божия и Сына Девы и всенепорочной Марии, сидящего одесную Бога и Отца, каждый из нас верных достойно вкушающих Его Плоть... Его никогда из нас не происходящего или телесно рождаемого и отделяющегося от нас. Ибо он больше не познается по плоти, будучи в нас, как младенец, но пребывает бестелесно в теле, неизреченно смешивающийся с нашими природами и обоготворяя нас, как сотелесных Ему, сущих плотью от Его плоти и костью от Его костей» (23).

Таким образом, аскетические воззрения св. Симеона Нового Богослова и евхаристическое учение св. Никиты Стифата объединены общим пониманием спасения и цели христианской жизни — тем, что в спасенном человечестве происходит то же единение, которое произошло во Христе: «Будьте ревностны и подвизайтесь, чтобы получить вам и удержать вещество невестственного огня, и соделаться солнцами, святящими в мире и отнюдь не видимым для мира, дабы стать как бы Богами, содержащими, то есть двух природах, двух энергиях и двух волях» (24).

*М.А. Бусыгина.* Догматическое содержание полемики об опресноках. Патрология, философия, герменевтика. Труды Высшей религиозно-философской школы. т.1. СПб., 1992, сс. 20-27

#### **ПРИМЕЧАНИЯ:**

1. Лев Охридский. Письмо к Иоанну Транийскому; Will; с. 51-64
2. Наиболее подробное исследование: M.H.Smith; "And Taking Bread...", *Cerularius and the Azyrne Controversy of 1054*. Paris, 1978. (Theologie historique 47)
3. Ср. М. Чельцов. Полемика между греками и латинянами по вопросу опресноков в XI-XII веках, СПб., 1879.
4. E. Petrucci. *Rapporti di Leone IX con Constantinopoli // Studi Medievali, Ser. III, 1973, An.14, p. 733-831*
5. Св. Никита Стифат. Диалексис: A.Michel. с. 320-342
6. J. Darrouzes. *Introduction. // Nicetas Stethatos. Opusculos et letters. Paris, 1961, p. 8-9 (SC 81)*
7. Св. Никита Стифат. Диалексис: A.Michel. с. 326
8. K. Bornet, OSB. *Les explications Byzantines de la Divine Liturgie. Paris. 1965. p. 201-202*  
L.H.Gronjijis *L'iconographie Byzantine du Crucifie mort sur la Croix. Bruxelles. Utrecht, 1947. p. 30-45*
9. Св. Иоанн Дамаскин. Каноны воскресенья (Октоих):  
Глас 5, песнь 5, тропарь 2:  
«Ты мя преоблекл еси в нетление. Христе, тли смертныя нетленно плотию вкушь, и возсияв из гроба тридпевен».  
Ср.: Канон Кретовоскресный (автор неизвестен):  
Глас 4, песнь 4, тропарь 2:  
«Обожена Твоя, Спасе, душа, адова сокровища пленивши, живоносное же Тело всем нетление источи».  
Канон Великой Субботы (св. инокиня Кассия), песнь 5, тропарь 2: «...Плоть бо Твоя истления не виде, Владыко...»
10. J.Meyendorff. *Christ in Eastern Christian Thought. Crestwood, N.Y. 1987. p. 69-91*
11. Ch. Moeller. *Le Chalcedonisme et le Neo-Chalcedonisme en Orient de 451 a la fin du VI siecle. // Das Konzil von Chalkodon. Bd.Hrsg. A. Grillmoier, H.Bacht. Wurzburg. 1956. 637-720, ins. 649*
12. Св. Никита Стифат. Диалексис: A.Michel. с. 323
13. L.H.Gronjijis. *La mort du Christ et le Rito du Zeon // Byzantion. 1952, T. 17, p. 251-273*
14. Гумберт. Ответное возражение Никите – Стифату, Will, с. 137  
Гумберт цитирует так называемый «апостольский» символ веры: «умершла и погребенна», а не «страдавши и погребенна», см. J.N.D.Kelly. *Early Christian Creeds, L. 1950, p. 202*
15. Гумберт. Ответное возражение Никите – Стифату, Will, с. 137
16. Св. Никита Стифат. Диалексис: A.Michel. с. 322-323
17. Гумберт. Ответное возражение Никите – Стифату, Will, с. 137
18. Гумберт. Диалог: Will, с. 107

19. J.H. Erickson. Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054. // St.Vladimir's Theological Quarterly. 1970. Vol. 14. N 3. P. 155-176
20. Y. Congar, OP. L'Eglise de Salute Augustin a l'epoque moderne. Paris. 1970. P. 98. 163-164. (Histoire des dogmos. T.III. Pasc.2).
21. Михаил Кирулларий. Письмо 1 к архиепископу Петру Антиохийскому: Will. С. 176-179
22. Цит. По: Архиепископ Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов. Париж. 1980. с. 172
23. Там же. С. 97
24. Там же. С. 120
- СОКРАЩЕНИЯ:**
- A. Michel** – A. Michel “Humbert und Kerullarius”. Paclerborn. 1930. bd II
- Will** – С. Will “Acta et scripta...”. Leipzig et Marpurgi, 1868