



V Международная богословская конференция
Русской Православной Церкви

«ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ЦЕРКОВНЫХ ТАИНСТВАХ»

Москва, 13–16 ноября 2007

Проф. Олег Давыденков, свящ.
ПСТГУ

ЕВХАРИСТИЧЕСКАЯ ХРИСТОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ БОГОСЛОВСКОГО ДИАЛОГА МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ И ОРИЕНТАЛЬНЫМИ ЦЕРКВАМИ

Богословие таинств, прежде всего главного христианского таинства — Евхаристии, теснейшим образом связано с другими составляющими догматической учения. Поэтому сравнительный анализ подходов к учению о Евхаристии, существующих в различных богословских традициях, может быть полезен для лучшего уяснения расхождений между ними, имеющих место в области христологии, экклезиологии и сотериологии.

Современный диалог между Православной Церковью и Древними Восточными Церквами порождает целый ряд проблем канонического, литургического, пастырского характера, однако важнейшими остаются вопросы догматические, а именно христологические, являющиеся как и прежде главным препятствием на пути к единству.

Обсуждение вопросов христологии не должно сводиться исключительно к рассмотрению христологических терминов и формул, к коллекционированию высказываний древних авторов по христологическим вопросам. Следует иметь в виду, что для древних авторов христология не была изолированным, самодостаточным разделом богословия, она была непосредственным образом связана и с экклезиологией и с сакраментологией, поскольку для древних отцов говорить о Христе, о Его человеческом теле означало говорить и о Его мистическом теле — Церкви, а также и о теле евхаристическом.

Примером такого богословия было учение св. Кирилла Александрийского. Св. Кирилл уделял учению о Евхаристии огромное значение как для положительного раскрытия своего христологического учения, так и в деле противонесторианской полемики. В качестве иллюстрации можно привести несколько цитат из толкования святителя на Евангелие от Иоанна.

«Здесь надо особенно обратить внимание на то, что не по одному только настроению, состоящему в душевном расположении, будет пребывать в нас Христос,.. но по причастию, конечно, природному... через приобщение Тела Христова и Честной Крови Он Сам в нас и мы со своей стороны в Нем соединяемся. Ведь иначе было невозможно, чтобы подвергшееся тлению стало способным к оживотворению, если бы оно не сочеталось телесно с телом Того, Кто есть Жизнь по природе, то есть Единородного»¹.

«Воссияв из самой сущности Бога и Отца и имея всего Родителя в Своей природе Единородный стал плотью... будучи как Богом, так и человеком, чтобы, разделенное по природе и далеко отстоящее одно от другого в отношении единородности как бы соединив в Себе, явить человека общником и причастником божественного естества»². И сразу же после этого св. Кирилл переходит к изложению учения о таинственном благословении (Евхаристии) и о Церкви как о способе осуществления вышеуказанной цели: «Единородный определил некоторый изысканный... способ к тому, чтобы и мы сами сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом... а именно в одном теле, очевидно в Своем собственном, благословляя верующих в Него посредством таинственного благословения, соделывает их сотелесными как Себе Самому, так и друг другу. Кто, в

¹ In Ioannis Evangelium. XV, 1 // PG. 74. Col. 341cd.

² In Ioannis Evangelium. XVII, 20–21 // PG. 74. Col. 557d.

самом деле, мог бы разделить... тех, кто посредством одного святого тела связаны в единство со Христом? Ведь если “все от одного хлеба приобщаемся”, то все одно тело составляем (1 Кор 10. 17)... Поэтому и телом Христовым называется Церковь, а мы — отдельные члены, по пониманию Павла (1 Кор 12. 27)... Если же сотелесны мы все друг другу во Христе, и не только друг другу, но и Самому, очевидно, Тому, Кто пребывает в нас через Свою плоть, то разве не ясно уже, что одно все мы составляем как друг в друге, так и во Христе? Христос ведь есть союз единства, будучи вместе Богом и человеком»³.

Сущность таинства Евхаристии св. Кирилл понимает как реальное соединение или, лучше даже сказать, взаимное проникновение природ: «Христос внедряет в нашу природу Свою собственную посредством причастия Своей плоти...»⁴.

Трудно сомневаться в том, что кириллово учение о Евхаристии предполагает вполне определенное понимание самой сущности богочеловеческого единства, которое Л. Янссенс оценивает следующим образом: «Христос есть... Богочеловек: Его посредничество — естественное. В единстве Своего Лица Он соединил человеческую природу и природу божественную и соделал Себя также пределом (le trait) единства человечества и божества... В Нем человеческая природа вовлечена в личное единство с божественной. И поскольку Он имеет в Себе всех нас... все человечество оказывается в Его Лице радикально (radicalement) соединенным с Богом. С момента воплощения мы все являемся сынами Божиими “ἐν Χριστῷ φυσικῶς»⁵.

Таким образом, св. Кирилл понимает ипостасное соединение не как сочетание двух индивидуумов, двух частных природ-ипостасей — самобытной Ипостаси Бога-Слова и несамобытной человеческой ипостаси, но как соединение (ἕνωσις) двух общих природ⁶: всецелой божественной природы и общей человеческой природы в ее «начатке» (ἀρχή, Кол 1. 18; ἀπαρχή, Рим 11. 16).

«Исходя из этой мысли св. Кирилла, можно понять, что имел в виду Леонтий Иерусалимский, когда говорил об общей Ипостаси Христа, которая есть не еще одна индивидуализированная ипостась наряду со всеми, образующими человеческую природу, но ипостасный архетип всего человечества, в котором восстановленное человечество, а не отдельный индивидуум, соединяется с Богом. Это возможно только в том случае, если человечество Христа не является человеческой природой обычного человека (ἀνθρώπου ψιλῶ или γυμνοῦ), но принадлежит ипостаси, свободной от ограничений тварной природы»⁷.

Что касается экклезиологии св. Кирилла, то она основана на предельно реалистичном понимании слов апостола Павла (Рим 12. 5; 1 Кор 10. 17, 12, 27; Еф 1. 23). Для св. Кирилла Церковь представляет собой единство божественной природы с человечеством Христа как с начатком нового

³ Ibid. Col. 560a–561a.

⁴ In Ioannis Evangelium. X, 26–28 // PG. 74. Col. 20cd.

⁵ Janssens L. Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie // Ephemerides Theologicae Lovanienses. T.XV. 1938. P. 267. Именно в силу того, что усыновление человечества во Христе совершается не на уровне индивидуума, а на уровне рода, становится возможным, по св. Кириллу, не только духовное, но и природное освящение человека через евхаристическое приобщение. Л. Абрамовски отмечает в качестве особенности христологического и сотериологического учения св. Кирилла то, что, согласно последнему, Святой «Дух и “собственное” святое Тело Христа в Евхаристии действуют независимо друг от друга». В этом состоит существенное отличие позиции св. Кирилла от представителей Антиохийской школы, в частности, от Феодора Мопсуэстийского, для которого и в Евхаристии существенная роль в деле освящения принадлежит Святому Духу. (Abramowski L. The Theology of Theodore of Mopsuestia // Formula and Context: Studies in Early Christian Thought. Collected Studies Series CS 365, 1992. P. 19)

⁶ Преп. Иоанн Дамаскин, утверждая, что во Христе с человечеством соединилась вся полнота божественной сущности, а не только одна из божественных Ипостасей (= частная сущность), ссылается именно на авторитет св. Кирилла: «Утверждаем же, что вся сущность божества соединилась со всем человеческим естеством (ἅσαν τὴν τῆς θεότητος οὐσίαν)... Итак, в каждой из ипостасей божества созерцается одно и то же естество. И когда говорим, что естество Слова воплотилось, то, согласно с учением блаженных Афанасия и Кирилла, разумеем, что с плотью соединилось божество.» (“Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. 3, 6. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 230, 232 – 234)

⁷ Мейендорф И., *протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М.: ПСТБИ, 2000. С. 83–84.

преображенного человечества и через него со всеми верующими, а само таинство природного соединения с Богом через телесное или природное освящение, т. е. евхаристическое приобщение, совершается в теле воплотившегося Логоса, который есть глава Церкви.

Таким образом, можно сказать, что евхаристическая сотериология является в системе св. Кирилла тем узлом, который связывает в единое целое его учение о Христе, и о Церкви, и о спасении. Сотериология св. Кирилла оказала огромное влияние на послехалкидонское диофизитское учение, где спасение понимается как действительное преобразование природы человека через его реальное соединение со Христом, и ключевыми понятиями которого являются «освящение» (ἁγιασμός) и «обожение» (θεώσις). Д. Китинг полагает, что из всех дохалкидонских авторов св. Кирилл может быть назван учителем обожения «по преимуществу»⁸, а Л. Коэн даже утверждает, что в христологии Александрийского архиепископа находится «ключ к пониманию поздневизантийского богословия обожения»⁹.

Однако учение об обожении не было усвоено нехалкидонитской традицией¹⁰, в том числе и ее магистральным направлением, представленным Севиром Антиохийским и его последователями. Весьма показательным фактом является то, что виднейший нехалкидонитский ученый прошлого столетия проф. В. С. Самуэль объясняет данный факт севирическим учением о частном характере соединившихся во Христе природ: «Халкидонитский богослов принимает все александрийские выражения, в том числе и формулу “единая природа Бога Слова воплощенная”. Поступая таким образом, Дамаскин использует термин “природа” в значении “сущность (ousia)”. Однако Севир настаивает, что при таком значении невозможно сохранить историческую реальность Иисуса Христа, и для ее сохранения следует утверждать ипостасный характер сошедшихся в единство природ. Иоанн Дамаскин не разъясняет, что он понимает под выражениями “сложное Лицо” или “сложная Ипостась”... Севир, используя эти выражения, проясняет их значения. Он говорит, что Ипостась Христа образовалась в результате соединения божества и человечества. В состоянии единства человечество стало индивидуализированным, сохраняющим свой ипостасный характер. Акцент Иоанна Дамаскина на обожении человечества Христова уместен в том случае, если он не принимает ипостасного характера человечества. Севир же не принимал этого положения»¹¹. Вероятно, именно этим обстоятельством может быть объяснен и один из наиболее странных на первый взгляд моментов в учении Севира — отсутствие у него богословского интереса к главному христианскому таинству — Евхаристии¹². В этом — существенное отличие севирической мысли от учения св. Кирилла, отводившего в своем учении о спасении главному христианскому таинству центральное место. Так, Я. Пеликан утверждает, что «св. Кирилл основывал свою христологию на учении об Евхаристии»¹³.

Кроме того, для св. Кирилла «евхаристический аргумент» служил одним из основных приемов в полемике с Несторием. Дж. МакГаккин полагает, что «евхаристическая теория представляет собой

⁸ Keating D. A. *Divinisation in Cyril: The Appropriation of Divine Life // Theology of St. Cyril of Alexandria. Critical appreciation.* N. Y., 2000. P. 149.

⁹ Koen L. *The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John.* Uppsala, 1991. P. 20.

¹⁰ ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΟΝ ΕΝΔΟ-ΟΡΘΟΔΟΞΟ ΔΙΑΛΟΓΟ ΓΙΑ ΤΗΝ «ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ» ΤΩΝ ΑΝΤΙΧΑΛΚΗΔΟΝΙΩΝ // ΕΙΝΑΙ ΟΙ ΑΝΤΙΧΑΛΚΙΔΟΝΙΟΙ ΟΡΘΟΔΟΞΟΙ; Κείμενα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους καὶ ἄλλων ἀγιορειτῶν Πατέρων περὶ τοῦ διαλόγου Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκιδονίων (Μονοφυσιστῶν). Ἁγιον Ὅρος: Ἱερὰ Μονὴ ὁσίου Γρηγορίου, 1995. Σ. 104.

¹¹ Samuel V. C. *The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama.* Athens, 1973. Vol. 4. P. 181.

¹² Современный нехалкидонитский ученый Мар Грегориус Юханна Ибрагим в своей статье «Таинство Евхаристии в Сирийской Православной Церкви Антиохии» упоминает восемь древних авторов, внесших наибольший вклад в развитие сиро-яковитского учения о Евхаристии. Севир среди них даже не упомянут. (*Mar Gregorius Yuhanna Ibrahim. The Sacrament of Eucharist in Syrian Orthodox Church of Antioch // Syriac dialogue (sixth non-official consultation on dialogue within the the Syriac Tradition).* Pro Oriente. T. VI. P. 49–63)

¹³ Pelikan J. *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine.* Vol. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100–600). Chicago; L., 1971. P. 236–238.

ключевой элемент кирилловой антинесторианской мысли»¹⁴, тогда как Севиру практически не пользуется им в своей полемике с халкидонитами, которых он, естественно, считал криптонесторианами¹⁵.

Краткое изложение сотериологического учения Севира приводит в своей работе Р. Чеснат¹⁶. Согласно английской исследовательнице, путь спасения, по Севиру, включает в себя религиозное созерцание, познание, нравственное очищение, молитву и правильное христианское поведение, но он не говорит ни об обожении, ни об освящении человека. Каким же образом понимает Севиру роль Христа в деле совершения личного спасения человека? В сотериологическом видении Севира Христос предстает прежде всего как законодатель, установивший новый духовный закон, и образец христианского поведения. «Он есть... великий Законодатель, в крещении начертавший в наших сердцах духовный закон. Он научил нас приемлемым для человека путям и предал новое значение человеческим представлениям о любви и милосердии... Дело Христа... состоит в установлении образцов человеческого знания и поведения. Христос начинает Свое дело через дар крещения и совершает его, предлагает Свою жизнь в качестве примера для всех людей»¹⁷. Для Севира Христос есть тот, кто «предустанавливает наши пути», наш «тип» и даже «образец нашей философии»¹⁸, но не источник реального освящения, доступ к которому христиане получают в теле Его Церкви.

Таким образом, понимание спасения диофизитами и нехалкидонитами существенно различно. Если по учению халкидонитов спасение совершается *непосредственно во Христе*, в его теле, как реальное внутреннее преображение и обожение человеческой природы, то в соответствии с севирианской позицией, спасение достигается внешним образом, *опосредованно, с помощью Христа*. Поэтому профессор В. С. Самуэль и говорит, что Сын Божий, ипостасно соединив с собою одного из членов человеческого рода, посредством членов своего человеческого родства спас все человечество¹⁹.

Тем самым возможно констатировать очевидное сходство в понимании спасения у нехалкидонитов и у несториан: «Спасение для Нестория исчерпывалось моральным, волевым, а не онтологическим соединением человечества с Богом, — своеобразным нравственным согласованием человека с Богом. И об обожении, как религиозном идеале, Несторий не мог и не решался говорить», — писал прот. Георгий Флоровский²⁰. В современной патрологической литературе уже неоднократно говорилось о тождестве онтологических предпосылок севирианства и несторианства²¹. В связи с этим становится понятным, почему в древности со стороны диофизитов Севиру предъявлялись обвинения в двух диаметрально противоположных заблуждениях — евтихианстве и несторианстве²². В несторианстве понимание спасения как реального обожения оказывалось невозможным по причине

¹⁴ McGuckin J. A. St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Leiden — N. Y. — Köln, 1994. P. 188.

¹⁵ Из всех таинств Церкви Севиру в своем учении уделял внимание только крещению. Как отмечает Л. Абрамовски, стремление выражать христологическое учение через таинство крещения, а не Евхаристии, представляет собой характерную черту Антиохийской школы, ярко проявляющуюся, например, у Феодора Мопсуэстийского, то есть традиции, в которой соединившиеся во Христе природы мыслятся как частные сущности-ипостаси. Это обстоятельство заставляет еще раз задаться вопросом: в какой степени правомерно рассматривать Севиру как продолжателя Александрийской традиции, наследника свв. Афанасия и Кирилла? (Abramowski L. The Theology of Theodore of Mopsuestia // Formula and Context: Studies in Early Christian Thought. Collected Studies Series CS 365, 1992. P. 36)

¹⁶ Chesnut R. C. Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. Oxford, 1976. P. 37–53.

¹⁷ Ibid. P. 44–45.

¹⁸ Ibid. P. 47.

¹⁹ Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. Vol. 4. Athens, 1973. P. 157.

²⁰ Флоровский Г., прот. Восточные Отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 15.

²¹ Василек В. В. Севиру Антиохийский // В сб.: Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Материалы 1992–1996 гг. М.: ПСТБИ, 1996. С. 264; ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΡΧΙΜ., ΛΟΥΚΑΣ (ΓΡΗΓΟΡΙΑΤΗΣ), ΙΕΡΟΜΟΝ. ΔΙΟΣΚΟΡΟΣ ΚΑΙ ΣΕΒΗΡΟΣ ΟΙ ΑΝΤΙΧΑΛΚΙΔΟΝΙΟΙ ΑΙΡΕΣΙΑΡΧΑΙ. ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ, 2003. S. 121–122.

того, что божество и человечество во Христе полагались лично разделенными. Против этого разделения и выступали нехалкидониты, однако в их учении эта пропасть между человечеством и божеством не уничтожалась, но лишь передвигалась, теперь это уже была пропасть не между божеством и человечеством, но между человечеством самого Христа, вписанным в его единую воплощенную природу, и природой остального человечества. Поэтому «неудивительно, — говорит проф. А. П. Дьяконов, — что в сотериологическом отношении монофизитство стояло на одной линии с несторианством»²³.

Суммируя вышесказанное, можно свести недоумения, возникающие у сторонников Халкидона в связи с нехалкидонитским учением о Евхаристии, к следующим вопросам:

Каким образом нехалкидониты, отвергая понятия «обожение» и «освящение», представляют себе сотериологическое измерение Евхаристии?

Каким образом нехалкидониты понимают связь между Евхаристией и Церковью? И рассматривают ли они Евхаристию как конституирующий принцип бытия Церкви?

Каким образом в нехалкидонитской сотериологии мыслится способ трансляции совершившегося во Христе спасения тем, кто стремится его обрести?

²² Например, на Константинопольском соборе 536. См.: *Vaschalde A.* Three letters of Philoxenus bishop of Mabbog. Roma, 1902. С. 9.

²³ *Дьяконов А. П.* Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 2006. С. 122.