

Квасной хлеб и опресноки: к вопросу о богословском смысле раскола 1054 г.

[John H. Erickson](#)

Глава из книги: John H. Erickson, *The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1991. Перевод с английского Юлии Зубковой специально для "[Православия в Украине](#)".

Как одно из самых эпохальных и зловещих событий Средневековья, раскол 1054 года был предметом самого подробного научного рассмотрения.^[1] Однако, в то время как его основные события хорошо известны, интерпретации раскола часто расходятся. В традиционном понимании, события 1054 года являются решительным разрывом, вызванным амбициями реформированного папизма или же бунтарством, свойственным Церкви Византии, смотря с чьей точки зрения взглянуть.^[2] С другой стороны, современные школы стремятся минимизировать важность 1054 года. По интерпретации одной из них, фактический раскол между Востоком и Западом состоялся гораздо ранее,^[3] в то время как другая школа утверждает, что Византия и Рим пребывали в церковном общении намного позднее 1054 года.^[4]

У всех этих интерпретаций есть одна общая черта: тенденция пренебрегать или недооценивать религиозную сторону вопроса, возникшего в 1054 году. Это не удивительно, ввиду самого характера этих вопросов. Греческие полемисты того времени обрушивались с жестокой критикой на латинян за их обычаи питания, за то, что они не поют "Аллилуйя" в Великий пост, за пост по субботам, но прежде всего - за использование пресного хлеба - опресноков - в Евхаристии. В ответ латиняне углублялись в такие вопросы, как безбрачие духовенства и ношение бород священниками.

Как минимум со времен Барониуса, историки видели в этих вопросах только предлоги, независимо от их религиозного значения, которые хитро нашел Михаил Керулларий для воздействия на массы и реализации своих честолюбивых планов.^[5] Современные догматисты Востока и Запада, молчаливо согласившись с этим утверждением, сфокусировали свое внимание на вопросе примата папы и филиокве.^[6] Тем не менее, в 1054 году ни один из этих вопросов не был в центре внимания, по крайней мере, в Византии. Папский примат (или точнее папское превосходство) никогда не оспаривалось прямо. Даже Михаил Керулларий отзывается о папе с величайшим уважением и

предпочитает переложить всю вину на его старого врага Аргири, военного правителя Византии в Южной Италии, или еще где-то у франков[7]. В то время как кардинал Гумберт пытается расширить полномочия Римского престола далеко за пределы, установленные предыдущими поколениями, Восток этого практически не замечает. Петр Антиохийский, к примеру, все еще развивает теорию пентархии, словно положение папства не изменилось с VIII века.[8] Так же как и вопрос филиокве, настолько выдающийся в IX веке, получает сравнительно мало внимания в антилатинской полемике XI столетия. Точнее, в 1053 году в Бари между греками и латинянами был диспут на эту тему, для которого Папа подготовил список цитат-подтверждений из Священного Писания, из апостола Павла, и на основании которых, вероятно, Гумберт и написал свою работу *Rationes de sancti spiritus processione a patre et filio*. [9] Но сами же представители Константинополя первое время не уделяли внимания этому вопросу. Только после того, как кардинал Гумберт стал клеймить греков за то, что они исключили *филиокве* из Символа веры, греки вновь обратились к работе Фотия; [10] и даже тогда только Феофилакт Болгарский заинтересовался этой проблемой. [11] Судя по количеству истраченных чернил и пергамента, для большей части духовенства XI и XII веков основным пунктом расхождения с латинянами был не папский примат и не филиокве, а использование пресного или квасного хлеба в Евхаристии. Как писал один Антиохийский патриарх, "главная и первоначальная причина разделения между нами - это вопрос опресноков. Проблема опресноков в сжатом виде включает в себя весь вопрос истинного благочестия" [12]. И латиняне, и греки более низких чинов разделяли эту точку зрения. Как указывали современные историки, летописцы того времени упоминают раскол 1054 года только вскользь; [13] а когда упоминают - единственной его причиной называют вопрос евхаристического хлеба. Самые ранние записи по этому вопросу отмечают: "Патриарх Михаил Керулларий вычеркнул папу из диптиха за употребление опресноков". [14] Со стороны латинян, буллой кардинала Гумберта был отлучен от церкви Керулларий и его последователи как "еретики прозимиты" [15], а жизнеописание Льва XI говорит, что во время его понтификата возникла ересь "сторонников квасного хлеба" [16]. На бытовом уровне и греки, и латиняне признавали наличие проблемы. Например, большинство отчетов того времени о крестовых походах насчитывают как минимум по одному случаю, когда греки очищали алтарь после того, как он был осквернен латинской мессой. [17] Даже если мы согласимся с общепринятым мнением - что Михаил Керулларий поднял этот вопрос только чтобы добиться поддержки своих планов со стороны народа - мы должны как минимум признать, что выбор патриарха задел за живое многих его соотечественников. Хотя сегодня проблема хлеба Евхаристии кажется наиболее

нейтральным вопросом литургического обряда и церковной дисциплины, установленной людьми, для византийца того времени "это было вопросом истинного благочестия" и потому никакое человеческое постановление не могло дать право использовать опресноки.[\[18\]](#) Возникают два вопроса: почему эта проблема была настолько животрепещущим идеологическим вопросом? Почему этот вопрос теперь совершенно неактуален?

Единосущный и надсущностный

Для современного исследования проблемы Евхаристического хлеба будет естественным стремление найти истоки использования опресноков в Евхаристии.[\[19\]](#) Однако, византийские полемисты XI-XII столетий, очевидно, к этому не стремились. Большую часть своих аргументов они черпали из двух великих "арсеналов" Средневековья: этимологии и символизма. Вкратце, этимологические аргументы можно представить в виде следующей модели: "согласно всем евангельским описаниям Тайной Вечери, Иисус взял *artos*. Но *artos* происходит от *airô* и *epairô* и *pherô epi ta anô* - поднимать, возвышать и возносить ввысь". Поэтому используемый хлеб должен был быть квасным.[\[20\]](#) Теперь же современные словари не знают такой этимологии. Тем не менее, византийский словарь конца X века приводит очень похожее происхождение: *tou airô tou sêmainontos to pherô*.[\[21\]](#)

Очень часто встречаются и другие аргументы, относящиеся скорее к области филологии, чем этимологии: в Писании слово *artos*, если идет без определения наподобие *azimos*, всегда обозначает подошедший квасной хлеб, также как и слово *anthropos*, если идет без определения *thnêtos*, всегда обозначает живого человека[\[22\]](#), и "отцы всегда употребляли *ta azima* как существительное, четко противопоставляемое слову *artos*".[\[23\]](#) В то время как все эти аргументы производили слабое впечатление на латинян, для греков-византийцев они были решающими.

Более относящимися к сути вопроса, но и в то же время более сомнительными были аргументы, которые условно можно назвать символическими. Латиняне, в свою очередь, если вообще утруждали себя аргументированием, утверждали, что использование ими опресноков основывается на том, что воплощение Христа было свободно от повреждения первородных грехом, т.е. от закваски порока и греховности.[\[24\]](#) Для обоснования такого сравнения греха с закваской они цитировали Матфея 16:6: "берегитесь закваски фарисейской и саддукейской", а также, еще более постоянно - 1Кор 5:6-8:

Разве не знаете, что малая закваска квасит все тесто? Итак очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы бесквасны, ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас.

Посему станем праздновать не со старою закваскою, не с закваскою порока и лукавства, но с опресноками чистоты и истины.

Здесь возникает проблема перевода. В греческом тексте идет: "*Ouk oidate hoti mikra zumè holon to phurama zumoi?*" В латинском тексте же встречаем следующее: "*Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?*" Латиняне, соответственно, видят это сравнение с закваской в очень дурном свете. Греки же, возможно немного более пронизательно видят в том же отрывке совершенно иной смысл: что мы должны быть заквашены новой закваской, которая есть Христос.[\[25\]](#)

Греки также черпают некоторые свои символические аргументы из библейских текстов, в которых упоминается закваска, например, от Матфея 13:33: "Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло всё"[\[26\]](#), однако, большая часть их аргументов направлена на то, чтобы продемонстрировать еретический смысл позиции оппонента - стандартная процедура для всей средневековой полемической литературы. Таким образом: "употреблять хлеб без дрожжей значит подразумевать, что Христос не имел человеческой души, и таким образом, впасть в ересь Апполинария"[\[27\]](#), или же "употреблять пресный хлеб - значит отрицать, что Христос был Богом, также как и человеком, и таким образом впасть в ересь Нестория"[\[28\]](#), или же "употреблять пресный хлеб значит отрицать реальность воплощения, и таким образом впасть в ереси Мана, Валентия, Апполинария, Павла Самосатского, Евтихия, Диоскора, Севира, Сергия и Пирра".[\[29\]](#)

Такие аргументы возникали в ходе дискуссий и были скорее плодом изворотливости ума, чем заботы о душе. Но одна скрытая предпосылка оставалась неизменной: использование квасного хлеба в Евхаристии было обязательной гарантией православной христологии. В то время были свои причины для такого предположения. Византийские читатели Епифания должны были знать, что в древние времена эбиониты сочинили ужасающе неадекватную христологию с использованием воды и опресноков, в подражание Евхаристии.[\[30\]](#) Еще ближе и все еще активными в Малой Азии и Болгарии были павликиане, богомилы и иные различные манихейские секты, которые сочетали докетизм с отрицанием реального присутствия Христа в Евхаристии, называя хлебом Евхаристии молитву Господню, а Евхаристической чашей - Новый Завет.[\[31\]](#) Еще более важным было то, что соседи армяне были монофизитами и использовали опресноки в Евхаристии как символ единой Божественной природы во Христе.[\[32\]](#) В свете существования этих течений совершенно естественно византийцы рассматривали использование опресноков латинянами как показатель некоей скрытой христологической ереси.

Эта озабоченность византийцев отношением между христологией и элементами Евхаристии частично объясняет частое использование христологической терминологии в полемических трактатах против сторонников пресного хлеба, латинян или армян. Действительно, многие подобные трактаты являются продолжением подобия христологических споров V и VI столетий и антииконоборческой литературы VIII и IX столетий. Позиция Византии более четко выражена Никитой Стифатом, чьи аргументы встречаются как в его споре с кардиналом Гумбертом, так и в его антиармянских трактатах.[\[33\]](#) Он пишет:

"Те, кто все еще причащается опресноков, находятся под сенью закона и едят со стола иудеев, не от истинного и живого стола Господня, не хлеба, который одновременно единосущен и надсущен для нас, уверовавших. Ибо нас учили просить надсущностного хлеба с небес. Что же является надсущностным, как не единосущное нам? Но хлеб, единосущный нам, является ничем иным как Телом Христовым, который был рожден единосущным нам по своему человечеству. Но если наше человеческое естество живо (или: обладает душой), вы, принимая опресноки, не едите того хлеба, который единосущен и надсущностен для нас. Ведь на самом деле опресноки безжизненны (не имеют души), что и показывает нам сама природа вещей.[\[34\]](#)

Аргументы Стифата не лишены некоторых логических изъянов: то, что пресный хлеб менее живой, чем квасной, никак не является самоочевидным.[\[35\]](#) Но основной упор этого аргумента очевиден: надсущностный хлеб, который мы просим в молитве Господней и которого мы причащаемся в Евхаристии, должен быть полностью единосущен нам.[\[36\]](#)

В аргументации Стифата мы видим мысль греческих святых отцов о спасении как обожении. "Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом"[\[37\]](#). Но если весь человек подлежит обожению, Христос должен быть полностью единосущен человеку: телом, разумом и душой. Следовательно, Христос в Евхаристии должен быть полностью единосущен человеку, если весь человек должен стать причастным Его Божеству. Вывод Стифата - что хлеб Евхаристии должен быть квасным - кажется результатом систематического и образованного ума, но его позиция относительно Евхаристии подлинно отражает основной интерес византийской литургической теологии. Стифат был бы совершенно согласен с классическим утверждением Николая Кавасилы по этому вопросу:

Так как наш Господь не только принял тело, но также и душу, разум, волю, и все, что свойственно человеческой природе, чтобы объединить себя с нашим естеством... Ибо как Бог Он снисходит на землю и возносится оттуда. Он становится человеком и делает человека божественным. Он, победивший грех в одном человеческом теле и одной человеческой душе, полностью освобождает человеческую природу от вины и освобождает

человека от его грехов и объединяет с Богом... так как для нас было невозможно подняться к Нему, чтобы участвовать в том, что есть Его, Он сошел и разделил с нами наше. И точно так же Он сообразовывается с тем, что Он принял на Себя, отдавая нам то, что взял от нас, Он отдает нам Себя. Причащаясь Тела и Крови от Его человеческого естества, мы принимаем Самого Господа в нашей душе - Тело и Кровь Господни, душу, разум и волю Господню - не менее, чем Его человеческое естество.[\[38\]](#)

Взгляд Стифата на Евхаристию - и богословская традиция, на которой он основан - оставили кардинала Гумберта совершенно равнодушным, и он немедленно отверг аргумент Стифата как пустой софизм:

Относительно сказанного вами, что единосущное и надсущностное является одним - это полностью лишено всякого смысла. Хотя Господь Иисус единосущен нам по человеческому естеству, по Своему божеству, в котором Он единосущен Отцу - Он надсущностен для нас. Таким образом, хотя хлеб с человеческого стола единосущен нам, хлеб со стола Господня для нас надсущностен.[\[39\]](#)

Здесь, также как и в его размовке с Беренгаром, этим известным западным еретиком XI столетия, Гумберт подчеркивает сущностное преложение элементов Евхаристии. Для него знак (*signum*), который не является сущностью вещей (*essentialiter res*) никак не мог быть Таинством.[\[40\]](#) Поэтому он вынужден отрицать заявление Стифата, что освященные вещества Евхаристии остаются единосущными обычному человеческому хлебу. Такое рассуждение, по мнению Гумберта, очень близко заявлению Беренгара, что хлеб Евхаристии является просто формой (*figura*) Тела Христова. Также как и анонимный диакон Роман на Синоде в Верселли против Беренгара (1050), Гумберт мог бы спросить: "если у нас есть только форма вещи, то где же сама вещь?"[\[41\]](#)

Гумберту не следовало бы настолько переживать за византийское православие по этому вопросу. Более трехсот лет назад, во время иконоборческих дебатов, мнение, близкое к Беренгару, появилось и в Византии, и святой Иоанн Дамаскин отвечал на него так: "Хлеб и вино суть не образ Тела и Крови Христовой (да не будет!), но само обожествленное Тело Господа, так как Сам Господь сказал: сие есть не образ тела, но Тело Мое, и не образ крови, но Кровь Моя"[\[42\]](#). С тех пор у византийцев не оставалось сомнений относительно сущностного присутствия Христа в Евхаристии. Таким образом, в этой важнейшей Евхаристической полемике, которая когда-либо возникала в Византии после иконоборчества, предметом спора являлось не столько наличие Тела Христова в Евхаристии, сколько неразрушимость этого Тела.[\[43\]](#)

Гумберт, конечно же, не был убежден, что византийцы строго верили в сущностное присутствие Христа в Евхаристии. Для него позиция Стифата, что евхаристическое Тело Христово остается единосущным с обычным хлебом, подразумевала то, что в Евхаристии не происходило онтологического изменения составляющих. Рассуждение же Стифата об одновременном единосущии и надсущности было для него полнейшей нелепицей. Гумберт, как и западные богословы, начиная как минимум с девятого столетия и далее, центральным вопросом евхаристического богословия считает отношение между хлебом и Телом Христовым. Как может обычный хлеб стать Христом, нашим Спасителем? Для греков это не было такой уж большой проблемой, потому что хлеб всегда считался как минимум потенциально и метафорически человеческой плотью. Как утверждает один византийский словарь, "хлеб обозначает одновременно и хлеб, который едят, и плоть"[\[44\]](#). Так понимая сокровенную связь между хлебом и плотью, св.Иоанн Дамаскин пишет:

Можно сказать еще и так, что подобно тому, как хлеб через ядение и вино и вода через питье естественным образом прелагаются в тело и кровь ядущего и пьющего и не делаются другим телом, по сравнению с прежним его телом, так и хлеб предложения, вино и вода через призывание и наитие Св. Духа сверхъестественно претворяются в Тело Христово и Кровь и суть не два, но единое и то же самое.[\[45\]](#)

В своем подходе к Евхаристии византийцы не исходят из понимания хлеба как хлеба, но хлеба как плоти. Следовательно, то, что представляло наибольшую важность для Гумберта - что вещество земного хлеба каким-то образом изглаживается и заменяется Телом Христовым, было чуждым для византийцев. Для них большую важность представлял сотериологический вопрос - как человек достигал обожения. Для византийцев, таких как Никита Стифат, ответ был ясен: жизнью во Христе, Который в Евхаристии и в Своей земной жизни оставался одновременно единосущным и надсущностным по отношению к человеку.

Действительно, латиняне, в отличие от армян, блюли букву православной христологии, поэтому, обвиняя Гумберта в ереси по этому поводу, Стифат проявил скорее рвение, чем мудрость. Тем не менее, в своем подходе к Евхаристии Гумберт демонстрирует очень слабое понимание предпосылок православной христологии. Как и католическая традиция в целом, Гумберт делает акцент скорее на жертвенном, чем причастном характере Евхаристии. Христос, совершенная Жертва, свободный от греха (и закваски), предлагает Себя на Голгофе (и в Евхаристии) как жертву за грех. Здесь почти не остается места идее живоносного и обожествляющего участия во Христе, который единосущен и надсущностен нам.[\[46\]](#)

Предзнаменование и реальность

Еще одно обвинение, выдвинутое греками против латинян - это обвинение в иудействовании. Лев Охридский, чье письмо 1053 года и дало толчок полемике, находит, что использование латинянами опресноков и их практика пощения по субботам является возвращением к иудейскому закону: "потому что соблюдать субботу и есть опресноки было заповедано Моисеем. Но наша истинная Пасха - Христос",[\[47\]](#) Который, дав Своим ученикам Свою кровь Нового Завета, ясно показал, что "то, что было от Завета Ветхого, прошло".[\[48\]](#) "Моисей приказал и заповедал, чтобы несчастные евреи ели опресноки во время поста с горькими травами, утверждая, что они были символом злых страстей и злоключений... Но наша Пасха - это совершенная радость и счастье, идущие от земли на небеса с помощью благодати..."[\[49\]](#) Соблюдение суббот и опресноков, предписанное давным-давно, пришло к концу и запрещено Евангелием. Разве не исцелил Сам Христос расслабленного в субботу и разве не разрешил ученикам собирать пшеницу в субботу, полагая конец рабства закону?[\[50\]](#)

Поэтому соблюдение закона Моисеева и его предписаний следует оставить евреям, котрые блуждают во тьме, не ведая света Христова.[\[51\]](#)

Здесь, как и в христологических аргументах, обвинения со стороны Византии также являются следствием ситуации с армянами. Армяне придерживались некоторых традиций, которые казались византийцам немного ветхозаветными - допуск к священству только лиц из священнического рода, приношение кусков мяса в святилище для раздачи священникам - все это было недвусмысленно осуждено на Трулльском Соборе (692).[\[52\]](#) Использование армянами (и латинянами) опресноков для Евхаристии было отнесено Трулльским собором к той же категории, поэтому Собор заявил: "Никто из принадлежащих к священному чину, или из мирян, отнюдь не должен ясти опресноки, даваемые иудеями, или вступать в содружество с ними, ни в болезнях призывать их, ни врачевства принимать от них, ни в банях купно с ними мыться"[\[53\]](#).

Вдобавок, чувствительность Византии к иудействующим тенденциям, вероятно, была усилена традиционной византийской враждебностью по отношению к иудеям. В довольно урбанистической цивилизации греческого востока присутствие иудейского меньшинства было достаточно ощутимо как на рынке, так и в сфере религиозных обычаев. В результате христианские священники как минимум со времен Иоанна Златоуста пытались удержать свою паству от иудейских практик.[\[54\]](#) Для этих священников иудейской традицией было в первую очередь поедание опресноков. Так, византийская формулировка X века чина

отречения от иудаизма помещает употребление опресноков на второе место в длинном списке практик, от которых следует отречься.[\[55\]](#) Знаменательно, что Никита Стифат - выдающийся оппонент как армян, так и латинян - также написал трактат против иудеев.[\[56\]](#) Однако, обвинение в иудействовании, выдвинутое против латинян, предполагает наличие проблемы, которую нельзя было решить, просто сославшись на ситуацию у армян и иудеев. Христианство всегда сталкивалось с проблемой определения своей позиции перед лицом иудейской основы, определения соотношения между Законом и Евангелием. Византия не была исключением. Византийцы избрали точкой отсчета некоторые общие места христианской традиции - отличия между предзнаменованием и осуществлением, образом и изображением, несовершенным и совершенным, и подвергли их системному изучению. Нравственный закон, однажды написанный на каменных плитах, усовершенствован законом любви, теперь выгравирован в сердцах христиан. Точно так же обрезание, сожжение жертв и другие аспекты ритуальной части закона усовершенствованы и заменены христианскими обрядами (Крещение, Евхаристия и т.п.), которые они и предзнаменовали.[\[57\]](#)

Типичным было заявление Симеона Фессалоникийского:

Поэтому нехорошо отвергать все предписания, данные давным-давно Богом; но следует изучать их и использовать духовно, и, конечно же, исправлять их к лучшему... Так, вместо обрезания нам дано крещение и святость жизни во Христе, вместо неразумных жертв - разумная и животворящая жертва, незапятнанная кровью, истинные Тело и Кровь Христа в хлебе и чаше. Честный и чистый брак дан нам, не полигамия или разврат. Более того, вместо вдовства нам дано девство - равноангельское состояние, высшее, чем брак. Точно так же умеренность в быту дана вместо неумеренной роскоши, и пост более строг, чем в законе, чтобы мы некоторое время или в некоторые дни воздерживались от мяса. Таким образом, не следует отбрасывать закон или пренебрегать им, но скорее его следует возвышать, делать более духовным и божественным. Ведь вещи, относящиеся к закону, были предзнаменованиями и символами, а наши Таинства и есть сама истина...[\[58\]](#)

Предзнаменования, представленные Ветхим Заветом, ритуальные и нравственные, усовершенствованы и дополнены самым ощутимым образом истиной, пришедшей в мир с Иисусом Христом. То, что следует использовать совершенный, подошедший хлеб вместо безжизненных опресноков, является более чем логичным выводом.

Конечно же, Гумберт не принимал такого вывода. Также он не разделял византийского подхода к закону, по крайней мере, в применении Льва Охридского. В самом начале своей критики Лев Охридский не сделал различия между обрядовой частью Ветхого Завета и его

нравственным законом, и Гумберт тут же подверг критике его позицию как манихейскую и маркионитскую. С негодованием он восклицает:

"Посмотри и уразумей: ты замыслил жалобу и посеял беззаконие, и, погрешая против самой истины, и всего Божественного Писания, ты лаял, что сам Сын Божий проклял Закон и опресноки, которые были им установлены. Но, о великий, благой и священный Закон, со всеми твоими заповедями и предписаниями! Кто проклял, проклинает или будет проклинать тебя и все, что к тебе относится, даже самую малую йоту, да будет осужден!"[\[59\]](#)

Здесь обвинения Гумберта частично являются результатом его собственного вольного перевода письма Льва. Лев Охридский писал: "*Ta de azuma oute anamnèsim ekhousi tou kuriou... hòs môsaika nomothetèmena kai dia tês kainês diathèkês... katargèthenta te kai pauthenta*"[\[60\]](#) Но в своем переводе Гумберт передает *katargèthenta* (упраздненный, утративший силу) как *katarèthenta* (проклятый, *maladicta*).[\[61\]](#)

Вдобавок, Гумберт понимает слова Льва так, будто они относятся ко всему закону, не только к опреснокам. Но другие аспекты ответа Гумберта Льву открывают не просто проблемы перевода, но также и различный подход к вопросу закона. После вводного панегирика закону, Гумберт сводит все к тому, что лучше всего выражено в 2Кор. 3:6 "буква убивает, а дух животворит". Нравственные заповеди закона хороши, но их дух должен быть соблюден, также как и буква.[\[62\]](#) Точно также дух обрядовой части закона надлежит исполнять, хотя не букву.[\[63\]](#) Физическое соблюдение ритуалов было предписано законом, чтобы насадить послушание и духовную чистоту. Но с пришествием Христа необходимость этих этих внешних ритуалов отпала, и вместо этого нам надлежит исполнять их в духовном значении.[\[64\]](#) Как и Павел, мы не имеем своей праведности, "которая от закона, но ту, которая через веру во Христа, праведность от Бога по вере" (Флп 3:9). Таким образом, мы не осуждаемся за "пищу, или питье, или за какой-нибудь праздник, или новомесячие, или субботу" (Кол. 2:16).[\[65\]](#) Но византийцы с их приверженностью квасному хлебу и озабоченностью соблюдением субботы, и осуждением удавленины, виновны в том, что ставят букву выше духа. Именно византийцы иудействуют своим настойчивым требованием физического исполнения закона.[\[66\]](#) Как и западная традиция в целом, Гумберт видел различие между Ветхим и Новым Заветами в понятиях различия между внешними обрядами и внутренним духом, законом дел и законом веры. Еще одно логическое следствие этого подхода, хотя Гумберт еще и не приходит к нему, это то, что человек любого Завета всегда может исполнять дух, если не букву закона, хотя это гораздо сложнее праведникам Ветхого Завета, так как они веруют во Христа, Который еще не пришел, а не в Того, Который уже открыл Себя.[\[67\]](#) Дальнейший вывод - к которому Гумберт так и не приходит

- что подробности внешнего исполнения не так уж и важны. Таким образом, византийцы могут продолжать использовать квасной хлеб, только пусть перестанут осуждать латинян, которые используют опресноки.[\[68\]](#)

Византийцы не одобрили бы ни один из этих выводов. Внешнее соблюдение обрядов закона - это только предчувствие истины. Но истина, которую они предвещали, была не бесплотным духом, но воплотившимся Христом и настолько же ощутимыми Таинствами и обрядами, которые продолжают присутствовать в Церкви. Таким образом, праведники Ветхого Завета спасены не только общей для обоих Заветов верой во Христа, но самой личностью Христа, Который разрушил врата ада, чтобы освободить их от оков смерти.[\[69\]](#) Точно так же христиане Нового Завета достигают обожения не только верой во Христа и Его совершенную жертву, но причастностью к воплотившемуся Христу через Таинства. Византийцы отчетливо осознавали, что реальность воплощения лежит в основе христианской веры, и они немедленно отвергали всё - даже равнодушные к литургическим вопросам - что ставило эту реальность под вопрос.

Акцент византийцев на причастности личности воплощенного Христа тесно связан с еще одним вопросом: в чем заключается единство и власть Церкви? Для кардинала Гумберта и поздних поколений западных полемистов ответ был всегда под рукой: в папе, преемнике Петра, которого Сам Христос поставил камнем, на котором стоит Церковь. Таким образом, в начальном ответе Льва XI на обвинения Византии, возможно, принадлежащие перу Гумберта, отсутствует стремление прямо опровергнуть византийские аргументы. Вместо того приводятся стандартные пассажи Посланий Петра из Нового Завета, подкрепленные длинными цитатами из "Дара Константина".[\[70\]](#) Приводится многолетняя история ересей Востока, противопоставляемая неизменной православии Рима.[\[71\]](#) После Иисуса Христа апостольский престол Рима должен быть главой Церкви Божией.[\[72\]](#) Соответственно, Рим должен быть мерилем православия, а общение с ним - критерием православности.[\[73\]](#)

Престол Петра является видимым источником власти и видимым знаком единства Церкви. Таким образом, даже кардинал Гумберт может быть терпимым к отличным восточным практикам, пока авторитет Рима не ставится под сомнение. Оказывается, он даже разрешает опустить филиокве в Символе веры, если все остальные факторы благоприятны. По крайней мере, примирительное послание к Риму Петра Антиохийского 1052 года,[\[74\]](#) в котором пропущено филиокве, но которое вполне лояльно в остальных отношениях, прошло через папскую канцелярию без возражений. Последующие поколения католических полемистов оказались настолько же уступчивыми, по крайней мере когда речь шла об использовании греками квасного хлеба или о других проблемах обряда или символизма.

Ансельм, к примеру, приводит стандартные католические аргументы о преимуществах использования опресноков перед квасным хлебом, но с большой долей снисхождения он признает законность греческой практики и символизма, стоящего за нею.^[75] Типичной является позиция, выраженная в папском письме, приведенном в опровержениях Нимфеи (1234), в котором греки и латиняне сравниваются с Иоанном и Петром в их борьбе за гробницу.

Греки, бегущие к вере с более юным учеником, не были неблагодарными за снисхождение, с которым Господь, милостивый к человеческой природе, соблаговолил ее принять. Поэтому, посчитав нужным вспоминать это ежедневно, греки решили предлагать квасную жертву. Латиняне, однако, следовали за Петром, старшим учеником, который шел от буквы, из которой следует духовное значение. Он вошел первым, и увидел пелены лежащие, которые облегли святое тело (которое, в свою очередь, символизирует Церковь), а также ткань, которая покрывала голову. Поэтому он избрал совершать Таинство прославленного тела более чудесным образом, опресноком искренности.^[76]

Греки в Нимфее были шокированы этим утверждением и воскликнули: "Из этих слов следует, что господин папа одобряет обе традиции".^[77] Для византийцев могла существовать только одна традиция Церкви, если Церковь истинно была единой, и эта единая традиция формулировалась Святым Духом, который вещал через Вселенские Соборы и правила, сформулированные этими Соборами, а не папой. Таким образом, византийцы настойчиво ссылаются на соборные правила, чтобы обосновать свои обвинения в адрес католических практик. На самом деле, не все каноны, приводимые византийцами, были одинаково уместными. Правила Трулльского Собора и Лаодикийского Собора, запрещающие принимать опресноки от иудеев, были неприменимы к Евхаристическому хлебу.^[78] Но в других вопросах византийцы были вполне последовательны - в случае Апостольского правила 66 и правила 55 Трулльского Собора.^[79] К несчастью для византийцев, католическая каноническая традиция не включала ни один из этих канонов.^[80] Другие латинские практики, однако, противоречили каноническим предписаниям, которые принимали обе стороны. Обязательность celibата у латинян противоречила смыслу длинной цепи решений, восходящих к 1Тим. 3:2, "епископ должен быть непорочен, одной жены муж..."^[81] А употребление латинянами удавленины противоречило решению Апостольского Собора в Иерусалиме, о котором говорится в Деяниях 15:29, "...воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленины..."^[82] Гумберт пытался опровергнуть эти канонические возражения либо словесными манипуляциями (в случае celibата священников)^[83] или обращением к духу, в котором

был написан канон (в случае с удавленной).[\[84\]](#) Следующие поколения применяли более легкий и здоровый подход к таким каноническим проблемам. Например, Грациан, комментируя сам факт, что некоторые правила Неокесарии и Анкиры разрешали браки священников, отмечает:

Позиция Синода Неокесарии и Анкиры понятна как возникающая в зависимости от времени и места - от времени, потому что целибат служителей алтаря не был еще введен, и от места, потому что оба этих собора соборы были восточными, а восточная церковь не придерживается всеобщего обета целомудрия.[\[85\]](#)

Канонические предписания могут различаться по месту и времени. Однако, даже каноны, одобренные Вселенскими соборами, не обладают абсолютным и всеобщим авторитетом. Что, вероятно, необходимо, - это обращение к престолу Рима, гаранту ортодоксальной веры. У византийцев было менее гибкое отношение к канонам, особенно тем, которые подкреплены авторитетом Вселенских соборов, потому что они были вдохновлены самим Святым Духом. Буква канонов могла меняться из века в век, особенно при соответствующей поддержке Вселенских соборов. Но вариации относительно места были невозможны, даже если варварские нашествия делали невозможным точное применение правила. Если Церковь едина, по логике византийцев, разумеется, ее правила, и прежде всего, ее евхаристическая практика должны быть едиными.[\[86\]](#)

Подобные отсылки к канонам, подразумевающие, что Вселенский собор имеет власть говорить от всей полноты Церкви, очень часто встречаются в византийских полемических трактатах против латинян. Но для Византии Вселенский собор был не столько основой, сколько знаком единства и власти Церкви. Единственный подлинный источник единства и власти заключается в причастии личности воплотившегося Христа, открывшегося в истории и по сей день присутствующего в Евхаристии. Для византийцев Церковь в подлинном смысле есть Тело Христово. Искренность Никиты Стифата и других полемистов 1054 года может быть поставлена под вопрос, когда они подвергают сомнению ортодоксальность латинян на основании 1Кор. 10:17, "Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба",[\[87\]](#) но другие выражают свои чувства более серьезно и печально. Для многих византийцев латиняне, совершающие иную Евхаристию, не причащались того же Тела Христова, и таким образом не были частью единой Церкви. Так, наивный, но примиряющий патриарх Симеон Иерусалимский писал:

...Поначалу мы и латиняне были в согласии относительно веры во Христа и во всех православных догматах. Поэтому неправильно предполагать, что могли разойтись по поводу самой существенной части веры, бескровной жертвы, и что латиняне могут

приносить опресноки, а мы - квасной хлеб. По словам апостола Павла "разве разделился Христос?" (1Кор 1:13) - несогласия не было. Долой мысль о том, что латиняне могли делать вещи, относящиеся к Евхаристии одним способом, а мы - иным! ... Разве ромеи (т.е. византийцы) и латиняне в то время не сослужили часто на одном алтаре?[88]

При такой близости и таком согласии в вопросах веры, продолжает доказывать Симеон, никакое отличие евхаристического хлеба не было возможно. Но употребление квасного хлеба было общепризнанной практикой многих древних церквей Востока. Считать же использование опресноков или квасного хлеба несущественным вопросом - значит впасть в несторианство.[89] Для Симеона, как и для многих византийцев, Церковь едина, потому что Евхаристия едина. Хотя Вселенские соборы и, конечно же, апостольская преемственность от Петра может быть показателем единства Церкви, в действительности этот показатель - неделимое евхаристическое Тело Христа.

Прекращение спора

Самый большой недостаток в аргументации византийцев против опресноков был сразу же виден латинянам. Первый цикл византийских трактатов против практики латинян не принял во внимание того, какой хлеб Христос использовал в Страстной Четверг, когда совершал Тайную Вечерю со Своими учениками. По данным синоптических Евангелий, пища, которую ел Христос со Своими учениками, была пасхальной, поэтому хлеб был пресным. Латиняне немедленно обратили внимание на этот факт, и с тех пор византийцы были вынуждены всегда обращаться к этому вопросу. Их позиции были различными и противоречивыми:

1. Христос в установленный день (14 нисана), согласно предписанию закона (т.е. с опресноками) ел законную пасху, после чего Он установил Евхаристию с квасным хлебом.[90]

2. Христос ел законную пасхальную еду за день до установленного дня (т.е. 13 нисана) с пресным хлебом, после чего Он установил Евхаристию с квасным хлебом.[91]

3. Христос не ел законной пасхи, потому что, согласно Иоанну, Христос был распят 14 нисана. Скорее, прежде первого дня опресноков Он установил Евхаристию с квасным хлебом.[92]

Однако в течение последующих столетий в ходе дискуссии появились новые уточнения и новые точки зрения.[93] Такое разрастание аргументации расценивалось как знак слабости византийской позиции по опреснокам,[94] но византийцы считали иначе. Для них вопрос хлеба Тайной Вечери был одним из сопутствующих вопросов. Петр

Антиохийский, к примеру, приводит свои исторические аргументы всего лишь в послесловии.^[95] Гораздо более серьезными и потому последовательными были символические обоснования. Типичными являются аргументы Евфимия Зигабена, который доказывал, что даже если бы Христос совершал Тайную Вечерю с опресноками, Он бы делал это только по необходимости, зная, что вскоре будет предан. Но ученики, просвещенные Духом Святым и освобожденные от закона Воскресением Христовым, верно избрали квасные хлебы радости.^[96]

Подобно тому как акцент византийцев на воплощенной личности Христа не произвел впечатления на латинян, упор латинян на то, что делал Христос, не тронул византийцев. Византийцам был менее интересен факт того, что Христос учредил Евхаристию, чем то, что Христос Сам был Евхаристией. Однако византийцы не могли постоянно игнорировать запросы истории. Латиняне требовали ответа в своих же категориях. Возможно, самый лучший ответ был дан в "Трактате об опресноках" Евстратия Ардженти середины XVIII века. Игнорируя символические аргументы своих предшественников, Ардженти усердно пытается привести в соответствие рассказы о Тайной вечере синоптических Евангелий и Евангелия от Иоанна.^[97]

Вдобавок, он отвергает более раннюю византийскую точку зрения, что употребление латинянами опресноков было введено Люцием, учеником Апполинария.^[98] Вместо этого он строит вполне правдоподобное доказательство, что опресноки впервые использовались Римом где-то в IX-XI столетиях.^[99]

По современным меркам, выводы Ардженти могут казаться ущербными, но его методы говорят об определенном прогрессе по отношению к своим византийским предшественникам. По крайней мере, он пытается ответить на некоторые исторические аргументы, приведенные латинянами. Но в то же время Ардженти упускает большинство богословских аргументов, поднятых предыдущими поколениями. В его трудах преобладает акцент на историческом, присущий латинянам. Отвергая использование опресноков, Ардженти на самом деле проигрывает Гумберту. Полемика против опресноков может продолжаться, но богословие сторонников квасного хлеба тихо сошло на нет.

* * *

В последние годы раскол 1054 года едва ли рассматривался как результат истинно богословского несогласия. Историки делали акцент на столкновении двух личностей, Гумберта и Керуллара, и на том, насколько они были неприятны. Важно, что ни римское католичество, ни православие не канонизировало своих протагонистов. Современные экуменисты, с другой стороны, предпочитают не видеть вообще никакого разделения, но

только ряд размолвок - а это и были размолвки. Латиняне 1054 года демонстрируют незнание греческого языка и греческой богословской традиции, а греки были слишком озабочены современной полемикой с иудеями и армянами, чтобы по достоинству оценить позицию латинян. Тем не менее, несколько чисто богословских проблем присутствуют в скрытом виде во множестве полемических трактатов, которые окружают раскол 1054 года. Византийских полемистов больше интересует причастие личности Христа, Бога и человека, и понимание Церкви как Тела Христова в очень буквальном смысле; и своим акцентом на этой внутренней связи между христологией, экклезиологией и Евхаристией византийцы отличаются от своих современников латинян. На самом деле, большинство их расхождений скорее подразумеваются, чем открыто декларируются. Заявление Иоанна Антиохийского о том, что "проблема опресноков в сжатом виде включает в себя весь вопрос истинного благочестия" - кажется скорее рефлекторной реакцией, чем результатом длительного размышления. Как и многие его современники, Иоанн Антиохийский был глубоко предан тем богословским реалиям, которые он взялся защищать, и в результате, он выдавал за самоочевидные такие суждения, которые вызвали бы у латинян достаточно серьезные сомнения. Это нежелание подвернуть рассмотрению то, что кажется самоочевидным, и было причиной неудачи. Последующие поколения православных полемистов, жестоко отвергающие сторонников опресноков, в то же самое время упустили из виду более глубокие богословские предпосылки, которые их предшественники инстинктивно защищали. И как это часто происходило в богословских спорах, буква окончательно восторжествовала над духом.

[1] Особенную ценность представляют здесь исследования о.Мартина Жужи (Fr Martin Jugie), выводы которого изложены в работе *Le schisme byzantin* (Paris 1941), и во многих книгах и статьях Антона Мишеля (Anton Michel), наиболее важные из которых *Humbert und Kerullarios I и II, b Quellen und Forschungen der Gorresgesellschaft* 21 и 23 (Paderborn 1924 and 1930) - которые здесь и далее сскоращенно приводятся как *Humbert und Kerullarios*. Удобное изложение их находок и подробную биографию написал Ричард Мейн: Richard Mayne, "East and West in 1054," *The Cambridge Historical Journal* (1954) 133-48, чья постановка вопроса лежит в основе вводных страниц этой книги.

[2] L. Bréhier, *Le schisme orientate du XIe siècle* (Paris 1899); V. Laurent, "Le schisme de Michel Cerulaire," *Echos d'Orient* 31 (1932) 97-110; A. Fliche, *Réforme Grégorienne I* (Louvain 1934); W. Norden, *Das Papsttum und Byzan* (Berlin 1903).

- [3] Jugie, *Leschisme byzantin*, 334-45 et passim; and Michel, "Von Photius zu Kerullarios," *Romische Quartalschrift* 41(1933) 125-62.
- [4] W. Holtzman, "Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alftk Papst Urban II im Jahre 1089," *Byzantinische Zeitschrift* 2" (1928) 31 Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle* (Paris 1924); et al.
- [5] Caesar Baronius, *Annales Ecclesiastici*, ed Antonio Pagi, vol 17 (Lucca 1745) 99, 101. Более новая разработка этой же темы представлена в Anton Michel, "Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054: Michael Pscellos," *L'Eglise et les Eglises*, ed O. Rousseau, I (Louvain 1954) 351-440.
- [6] E.g., J. Karmires, "The Schism of the Roman Church," *Theologia* 21 (1950) 37-67.
- [7] Michael Cerularius, *Ep. I ad Petrum Antiochenum*, ed Cornelius Will, *Acta et Scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant* (Leipzig 1861)-здесь и далее цитируется как Will-pp 174-75.
- [8] Peter of Antioch, *Ep. ad Domenicum Gradensem*, Will, 21 If.
- [9] Humbert, *Rationes*, в *Humbert und Kerullarios*, 97-111; о Соборе в Бари см. особенно стр. 101, 121. О работе Льва, см. *Humbert und Kerullarios II*, 191-4.
- [10] *Humbert und Kerullarios*, I, 81-2.
- [11] Theophylact, *Libellus*, Will, 229-53.
- [12] John IV Oxita, *De azymis* 2, ed B. Leib, "Deux inédits byzantins sur les azymes au début du XIIe siècle," *Orientalia Christiana* 2 (1924) 113, trans Timothy Ware, *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule* (Oxford 1964)113 n 2.
- [13] See Mayne, 137 n 24.
- [14] Глосса XII столетия к Cedrenus' *Compedium historiarum*, цитируемая в Michel, *Humbert und Kerullarios*, 31-
- [15] *Excommunicatio*, Will, 154.
- [16] *Vita Leonis IX*, II, 9, ed J. M. Watterich, *Pontificum Romanorum quifuerunt inde ab ex. saec. IX usque ad finem saec. XIII Vitae* (Leipzig 1862) I, 161. Это жизнеописание, традиционно приписываемое Виберу из Тула (Wibert of Toul), позднее было отнесено к работам Гумберта - Humbert; cf. Mayne, 142.
- [17] E.g., Odo of Deuil, *De profectioe Ludovid VII in orientem*, ed V. G. Berry (New York 1948) 54-7. E.g., Odo of Deuil, *De profectioe Ludovid VII in orientem*, ed V. G. Berry (New York 1948) 54-7.
- [18] Показателен с точки зрения отношения византийцев следующий диалог во время объединительных переговоров в Нимфее (1234). Греческий архиепископ заявляет: "Вы спрашиваете, может ли Тело Христово осуществляться в опресноках - мы же отвечаем, что

это невозможно". Латинянин, желающий узнать более подробно о его позиции, спрашивает: "То, что вы сказали, невозможно *de iure* или совершенно невозможно? И грек отвечает, что это совершенно невозможно". Из J. D. Mansi, *Sacrorum Con-ciliorum Nova et Amplissima Collectio*, которое приводится далее в этом эссе как Mansi, vol 23, col 298.

[19] Такого же подхода придерживается Ж.Паризо, J. Parisot, "Azyme," *Dictionnaire de Theologie Catholique* (Paris 1903) 2653-64, который приводит удобный отчет по вопросу. Более полемическую позицию занял R.M. Wooley, *The Bread of the Eucharist* (London 1913). В итоге: для ранней Церкви не имело значения, какой хлеб употреблять в Евхаристии, но как минимум в пределах Римской империи употребление опресноков постепенно стало доминировать, и даже армяне вплоть до VI века использовали квасной хлеб. Начало служения на опресноках на Западе скрыто в неизвестности. Киприан, Амвросий и Григорий Великий, вероятно, говорят о служении на опресноках, но их утверждения, сделанные мимоходом, не могут быть приведены как явные доказательства. Первые неоспоримые упоминания о западной практике употребления опресноков встречаются только у Беды, Рабана Мавра и Пасхазия Радберта. Служение на опресноках, вероятно, возникло вследствие физической необходимости: обычное время хранения освященного хлеба в вине предполагало использование пресного хлеба во избежание нежелательных химических реакций. Однако, критика Гумбертом греческой практики хранения Даров (*Responsio adversus Nicctae Pectorati*, Will, 146) предполагает, что в его дни оно не практиковалось в Риме. Более вероятно, что опресноки стали употреблять для создания атмосферы святости на Евхаристии и отделения хлеба Евхаристии от обычного хлеба.

[20] Об этом говорит Leo of Ochrid, *Ep. ad Ioannem Tranensem*, Will, 57, и все последующие византийские полемисты.

[21] *Etymologicum Gudianum* I, ed Aloysius de Stefani (Leipzig 1909) 209. Об *Etymologicum* см.К. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2nd ed (Munich 1897) 574.

[22] Leo of Preslav, *De azymis*, ed A. Pavlov, *Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемике против латинян* (СПб.,1878) 120.

[23] Euthymius Zigabenus, *Panoplia dogmatica*, PG 130, col 1180. Зигабен цитирует Златоуста: "Там буква, здесь дух; там Ковчег Завета, здесь девственница, там жезл Ааронов, здесь крест, там опресноки, у нас хлеб" - пассаж, который часто использовали в полемике против латинян.

[24] Humbert, *Dialogue* Will, 107-108. В дальнейшем это стало обычным.

[25] Theorianus, *Disputationes cum Armeniorum Catholico*, PG 133, col 259.

[26] Leo of Ochrid, *Ep. ad Ioannem Tranensem*, Will, 57.

- [27] Nicetas Stethatus, *Contra latinos et Armenios*, ed J. Hergenrother, *Photius, Patriarch van Constantinole: Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schismalll* (Regensburg 1869) 155.
- [28] Leo of Preslav, *De azymis*, ed Pavlov, 127.
- [29] John II of Kiev, *Ep. ad Clementem* [and-] *Papam*, ed Pavlov, 181.
- [30] Epiphanius, *Panarion*, 30.16, PG 41, col 432.
- [31] Zigabenus, *Panoplia* PG 130, col 1314; cf. Martin Jugie *Theologica dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium III* (Paris 1930) 184-5.
- [32] Zigabenus, *Panoplia*, PG 130, col 1175, доклады о евхаристическом символизме армян. Об истоках служения армянами на опресноках см. Leib, "Deux inédits...", 143.
- [33] Хронология работ Стифата все еще нуждается в уточнении. Первый издатель Стифата, Ж.Дарруз, предполагает, что его антиармянские работы предшествуют его антилатинским трактатам 1054 года: *Nicetas Stéthatos, Opuscules et lettres* (Paris 1961) 11-12. На этот вопрос не было дано определенного ответа пока 4 московских неопубликованных трактата Стифиата не были детально изучены.
- [34] *Dialexis et antidialogus*, ed *Humbert und Kerullarios*, II, 322.
- [35] Позиция Стифата, вероятно, основана на одном из трактатов о добродетелях растений, которые были весьма популярны в Средневековье, но я не смог найти этого источника. По вопросу см. Krumbacher, 632-34.
- [36] Я передал *epiousiosas* Стифата как "надсущностный", так как он ясно говорит о *epiousion arton* молитвы Господней, который в греческой традиции обычно переводится как "надсущностный". Ср. J. Quasten, *Patrology* (Utrecht/Antwerp 1966) III, 409.
- [37] Athanasius, *On the Incarnation*, ed E. Hardy, *Christology of the Later Fathers* (Philadelphia 1954) 107.
- [38] Nicholas Cabasilas, *De vita in Christo*, 4, PG 150, col 592.
- [39] *Responsio*, Will, 137-138. Гумберт не замечает отсылки Стифата к молитве Господней - и вполне естественно, так как в латинском переводе это звучит "*panem nostrum quotidianum da nobis hodie ...*"
- [40] О евхаристических размышлениях Гумберта см. Ovidio Capitani, "Studi per Berengario di Tours," *Bolletino dell'Istituto Storico Italiano* 69 (Rome 1957) 154ff.
- [41] Цитировалось у A. J. MacDonald, *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine* (London 1930) 81.
- [42] John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith*, trans. Salmond, A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd ser, vol 9, 83. О позиции иконоборцев по евхаристии см. Jugie, *Theologia Dogmatica* III, 183.

- [43] Об этом споре, начатом Михаилом Гликом, см. Jugie, *Theologia Dogmatica* III, 321-9, и Hans-Georg Beck, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (Munich 1959) 654ff.
- [44] *Etymologicum Gudianum* I, ed Stefani, 209.
- [45] John of Damascus, *Exposition*, 83.
- [46] Об этом различие в раннем периоде см. Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy* (London 1945) 154ff.
- [47] *Ep. adloannem Tranensem*, Will, 56.
- [48] Там же, 57.
- [49] Там же, 57.
- [50] Там же, 58.
- [51] Там же, 60.
- [52] Трулльский Собор, правила 33 и 99.
- [53] Там же, правило 11, в переводе Percival, *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd ser, vol 14, 370.
- [54] О Византийской антииудейской литературе см. 333ff.
- [55] F. Cumont, "Une formule grecque de renonciation au judaisme," *Wiener Studien* 24 (1902) 462-72.
- [56] *Contra Judaeos*, ed Darrouzes, 412-43.
- [57] Несторианский целитель Ибн-Бутлан указывает, что именно такие взгляды преобладали в Константинополе в 1054. Georg Graf, "Die Eucharistielehre des Nestorianers Al-Muhtar Ibn Sudan," *Oriens Christianus* 34 (1937) 44-70, 175-91.
- [58] *Dialogus contra kaereses*,?G 155, cols 109-11.
- [59] *Dialogus*, Will, 110-11.
- [60] *Ep. adloannem Tranensem*, Will, 58.
- [61] *Ep. Leonii Achridani ...ah Humberto in Latinum sermonem trantlau*, Will, 63.
- [62] *Dialogus*, Will, 115.
- [63] Там же, 116.
- [64] Там же, 116-7.
- [65] Там же, 117.
- [66] Там же, 119-20.
- [67] Ср. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* I-II, Q. 103, a. 2, c., trans Fathers of the English Dominican Province, vol 6 (London 1915) 229-30: "Однако, во время Закона было возможным для верующих единение умов верою в Христово воплощение и распятие, и так они были

оправданы верою во Христа, и эти обряды были исповеданием веры, так как они предвествовали Христа".

[68] Humbert, *Dialogue*, Will, 141.

[69] Nicholas Cabasilas, *De vita in Christo*, 1, PG 150, col 508.

[70] Leo IX, *Ep. ad Michaellem Constantinopolitanum*, Will, 68, 73-4.

[71] Там же, 70.

[72] Там же, 71.

[73] Там же, 77-8.

[74] Ed *Humbert und Kerullarios*, 416-75.

[75] *De azymo et fermentato*, PL 158, cols 541-2.

[76] Mansi, vol 23, col 295. Mansi, vol 23, col 295.

[77] Там же.

[78] Трулльский собор, правило 11, Лаодикийский Собор, правило 38.

[79] Апостольское правило 66: Если кто из клира будет усмотрен постящимся в день Господень, или в субботу, за единственным исключением Великой Субботы: да будет извержен. Если же [это будет] мирянин: да будет отлучен.

[80] Латинский перевод Дионисия Малого включал только первые 50 апостольских правил. Собор в Трулле не был признан Римом, и только с течением времени 6 из его 102-х правил вошли в западные сборники канонов.

[81] Соответствующие правила впервые были собраны в "Трактате против Рима" Никиты Стифата (*Libellus*, Will), и были более подробно представлены Иоанном II Киевским, *Ep. ad Clementum [and-] Papam*, ed Pavlov, 169-86.

[82] Там же.

[83] *Responsio*, Will, 148 .

[84] *Dialogus*, Will, 119ff.

[85] Die. Grat. 4 post c. 13, D. 28.

[86] Иоанн II, Киевский, *op. cit.*

[87] *Stethatus*, *Libellus*, Will, 130.

[88] *De azymis contra Latinos*, ed Leib, "Deux inédits ... ," 224-45. О характере Симеона см. Введение, 188-9.

[89] Там же, 245.

[90] Leo of Ochrid, *Ep. ad Ioannem Tranensem*, Will, 56-7.

[91] Euthymius Zigabenus, *Panoplia*, PG 130, col 1181.

[92] Symeon of Jerusalem, *op. cit.* 226ff.

[93] Jugie, *Theologia Dogmatica III*, 232-41.

[94] Там же.

[95] *Ep. ad Domenicum Gradensem*, Will, 218.

[96] *Panoplia*, PG 130, col 1180.

[97] Ware, 114.

[98] On die Leucius legend see Leib, "Deux inMts ...," 166.

[99] Ware, 119.

<http://kiev-orthodox.org:80/site/theology/1818/>