

---

**КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ СОБОР 1157 г.  
И НИКОЛАЙ, ЕПИСКОП МЕФОНСКИЙ**

---

В настоящее время исполняется восьмисотлетие двух Соборов Православной Церкви, созывавшихся в 1156 и 1157 гг. в Константинополе при императоре Мануиле Комнине (1118—1180) для устранения разногласий среди византийского духовенства и общества в понимании заключительных слов известной литургической молитвы, читаемой во время херувимской песни: „Ὁ Ἰησοῦς ὁ προσφέρων, καὶ προσφερόμενος, καὶ προσδεχόμενος, καὶ διαδίδόμενος, Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν...“ „Ты бо еси Приносяй и Приносимый, и Приемляй и Раздаваемый, Христе Боже наш...“<sup>1</sup>

В XII веке, при первых трех императорах из династии Комнинов: Алексее, Иоанне и Мануиле, Византийская империя, после упадка в XI веке, достигла вновь такого внешнего могущества и внутреннего процветания, что историки с полным основанием говорят о ее культурном возрождении при Комнинах<sup>2</sup>.

Империя, укрепив центральную власть, успешно боролась с внешними врагами и расширила свою территорию на востоке до Антиохии, отбросив своих главных врагов — турок-сельджуков от берегов Анатолии к Иконию.

В условиях внешней безопасности и благосостояния расцвела и развивалась духовная культура Византии, которой покровительствовали Комнины. Возрождение эллинской традиции искусства, науки и философии благоприятствовало и расцвету богословия.

Основной особенностью византийского богословия является его глубокая традиционность, т. е. верность святоотеческому преданию. Византийское богословие всегда органически развивалось из творений Отцов Древней Церкви. Поэтому естественно, что всякое учение, противоречащее Преданию, богословское или философское, вступало в конфликт с Церковью, обличалось и извергалось из церковной ограды. Так, еще в XI веке философ Иоанн Итал был осужден на Соборе в 1082 г. при Алексее I Комнине. Не менее сильный отпор и осуждение встретила при Мануиле Комнине и латинствующая партия во главе с Сотрихом, пытавшаяся внести в византийское богословие идеи западной схоластики.

Поводом к возникновению догматических споров, охвативших широкие круги и приведших к Соборам 1156—1157 гг., явилось столкновение между известными преподавателями тогдашней высшей духовной школы, занимавшими кафедры толкования Свящ. Писания в храмах столицы Византии: Михаила из Солуня и Никифора Василяки<sup>3</sup>, с одной стороны, и диакона Василия — с другой.

Услышав слова Василия, объяснявшего Евангелие в храме ап. Иоанна Богослова, о том, что „Один и Тот же Сын Божий и бывает жертвой, и

---

<sup>1</sup> Служебник, Последование Божественных литургий свв. Иоанна Златоуста и Василия Великого.

<sup>2</sup> Д и л ь, История Византийской империи. ИЛ, 1948, стр. 113.

<sup>3</sup> Михаил Солунский был магистр риторик и протекдик храма св. Софии, в котором толковал Евангелие. Никифор Василяки — популярный в среде учащихся профессор, составивший, между прочим, новый учебник риторики (см. E. Miller, „Préface d'un auteur byzantin“, Annuaire de l'Association pour encouragement des études grecques en France. Paris, 1873, p. 135—157). Он же занимал кафедру толкования апостольских посланий.

вместе с Отцом приемлет жертву“, они сделали вывод, что Василий вводит две Ипостаси, ибо „принести жертву — значит одно, а принять ее — другое“<sup>4</sup>.

Этот богословский спор принял вскоре массовый характер. К мнению Никифора Василяки присоединились некоторые иерархи, а также кандидат на антиохийский патриарший престол диакон Сотирих Пантевген, впоследствии упорно защищавший это мнение. Защитником православного учения, заключенного в общепринятых словах молитвы, явился епископ Николай Мефонский, написавший в опровержение мнений Сотириха и его последователей несколько превосходных полемически-догматических сочинений.

Для изучения Соборов 1156—1157 гг., кроме весьма поверхностных сообщений современных историков Иоанна Киннама и Никиты Акомината (Хониата), основным источником являются так называемые „Соборные акты“<sup>5</sup>. В наиболее полном издании „актов“ (у Mai) имеются: 1) данные по истории Собора; 2) Диалог Сотириха, явившийся для Собора обвинительным документом при обсуждении и осуждении его мнения (M a i, Sp. R., pp. 3—15); 3) свидетельства из творений св. Стцов в защиту Православного учения (M a i, pp. 26—55); 4) общее соборное определение (70 р.) и 5) четыре определения — анафематизмы (pp. 55—58)<sup>6</sup>.

Из анализа соборных актов (например по наиболее исправному Патмоскому кодексу — изд. 1890) следует, что фактически имели место два Собора, собиравшиеся один после другого более чем через год. Первое соборное заседание датировано 26 января 1156 г., а второе и третье — 12 и 13 мая 1157 г.

По причине описок, имеющихся в Ватиканском кодексе, среди исследователей возникли разногласия относительно даты Соборов. Ряд авторов<sup>7</sup> полагал, что оба Собора — январский и майский — состоялись в одном и том же 1156 г. Эта дата (1156 г.) попала и в различные энциклопедии, учебники и т. п. издания. Немецкий ученый Дрезеке впал в другую крайность, отнес заседание второго Собора к 1168 г. Его ошибочные вычисления в свое время принял и проф. А. П. Лебедев<sup>8</sup>. Ошибка Дрезеке была указана Васильевским, а позднее разобрана Курцем<sup>9</sup>. Правильная дата второго Собора — 1157 г. — была принята ранее Капгером, Гефеле, Ф. И. Успенским<sup>10</sup> и другими.

<sup>4</sup> Joannis C i n n a m i, Epitome, lib. 4, § 16, ed. Bonnæ, 1836. Русск. пер., СПб., 1859, стр. 193—195.

<sup>5</sup> Акад. Ф. И. Успенский обращает внимание на замечание Никиты Акомината. (P. G. 140, col. 185), поместившего эти акты в своем „Ἐπιτομή: Ὁρθοδοξίας“, lib. 24, что эти материалы являются, собственно говоря, не столько соборными актами, сколько изложением истории собора с цитатами из утраченных подлинных актов (Ф. И. Успенский, Очерки, стр. 219).

Акты эти изданы по нескольким рукописям: 1) Tafel' Annae Comnenae supplem. histor. eccles. graecorum, sec. XI, XII Tubingae, 1832 — по парижскому кодексу; 2) Angelo Mai в его серии сборников „Spicilegium Romanum“, т. X, Romae, 1844, 1—93 pp. — по Ватиканскому кодексу (перепеч. в P. G., 140, col. 137—202); 3) Ἰωάννης Σακελαίων Πατριακή βιβλιοθήκη, Ἀθήναις, 1890, 316—331 — по Патмосскому кодексу № 366 („акты“ только второго собора, май 1157 г.)

<sup>6</sup> Эти анафематизмы были внесены в Синодик, читавшийся в Неделю Православия, и изданы у нас акад. Ф. И. Успенским (см. „Синодик в Неделю Православия“. Одесса, 1893).

<sup>7</sup> 1) M u r a l t, Essai de Chronographie byzantin, I, Bale et Genève. 1871, p. 169; 2) А р х и м. А р с е н и й, Николай, Мефонский епископ XII в., и его сочинения (Христианство, № 7—8, стр. 165); 3) С в я щ. Р ы б а к о в, Историческая справка о Константинопольском соборе 1156 г. („Странник“, 1914, март, стр. 366 и 369) и другие.

<sup>8</sup> D r ä s e k e, Zu Nikolaus von Methone (Zeitschrift f. Kirchengeschichte, IX. 1887, стр. 414); А. П. Л е б е д е в, Исторические очерки состояния визант. восточной Церкви в XI—XV вв. М., 1902, стр. 129, прим. 2.

<sup>9</sup> В. Г. В а с и л ь е в с к и й, Василия Охридского, архиепископа Солунского, неизданное надгробное слово (Виз. Вр., т. I, 1894, стр. 71). K u r t z, Die gegen Soterichos gerichtete Synode zu Konstantinopol im J. 1157 (Byz. Z., 15 B., 1906, SS. 599—602).

<sup>10</sup> К а р - Н е р г, Abendländisches Politik Kaiser Manuels. Strassburg, 1881, S. 139; H e f e l e, Conciliengeschichte..., 5 B., Freiburg im Breisgau, 1886, S. 567; У с п е н с к и й, Очерки по истории византийской образованности, СПб., 1892, стр. 218.

То, что второй Собор состоялся после 1156 г., подтверждается еще косвенными соображениями. Так, в актах второго Собора имеется высказывание Константинопольского патриарха о Сотирихе: „он уже два года не скрытно или в углу, но открыто и небоязненно противится православному догмату“<sup>11</sup>. Отсюда следует, что второй Собор собрался не в том же 1156 г., а значительно позднее. Другим подтверждением этого является подпись Константинопольского патриарха Луки Хрисоверга под определением второго (майского) Собора, которая могла быть сделана не ранее 1157 г., ибо предшественник Луки Константин Хлиарин занимал кафедру по август 1156 г.<sup>12</sup>

Первый Собор 1156 г. был создан по инициативе вновь избранного русского (киевского) митрополита блаж. Константина, который перед отправлением в далекое путешествие к своей новой киевской кафедре хотел узнать определение собора в отношении пререкаемых слов „Ты еси Приносяй и Приносимый“ и т. д.<sup>13</sup> Собор собрался в храме ап. Фомы<sup>14</sup> под председательством патриархов: Константинопольского Константина IV Хлиарина<sup>15</sup> и Иерусалимского Николая. В Соборе участвовало 24 архиерея; присутствовали великий друнгарий Стефан, принимавший деятельное участие в соборных заседаниях, аскрит Николай Зонара, логарнаст Иоанн, номофилакс Феодор Пантехн и большое число других лиц.

В начале изложения соборных актов у Маї два мнения по основному вопросу — и признанное впоследствии еретическим и православное — формулируются следующим образом: „В царствование Мануила Комнина подверглось широкому обсуждению учение, выраженное в словах: „Ты еси Приносящий, Приносимый и Приемлющий“. Одни (еретическая партия) утверждали, что Крестная Жертва была принесена одному Отцу и Духу, но ни в коем случае не Самому приносящему Слову, говоря, что если последнее допустить, то Единый Сын Божий полностью разделится на два лица, каковое разделение вводил пустослов Несторий“. Другие (православные) в согласии со словами упомянутой молитвы утверждали, что „приношение было и Самому Сыну, т. е. Единому и Нераздельному Существу Безначальной Троицы“<sup>16</sup>.

Придерживающиеся первого мнения, кроме того, утверждали, что не только Миротворительная Крестная Жертва Христова, но и Евхаристия, совершаемая ежедневно в Его воспоминание, приносилась и приносится не Сыну, но только Одному Отцу. Этого мнения держались упоминаемые выше известные ученые Сотирих, Василаки, Михаил Солунский, к которым присоединился Евстафий, епископ Диррахия, и другие.

Сохранившиеся акты не позволяют с достоверностью утверждать, какой круг пререкаемых вопросов действительно рассматривался на Соборе. Расположение некоторых документов противоречит их содержанию. Так, диалог Сотириха, помещенный перед изложением первого заседания Собора (*Soterichi dialogus praeuius*), по-видимому, был им составлен между двумя Соборами. В самом деле, из изложения январского заседания 1156 г. не видно, чтобы осуждению подпал автор диалога Сотирих. Между тем, в его диалоге упоминается о Соборе и осуждении других лиц. Вместе с тем, в мнении, высказанном митрополитом Адрианопольским в заседании 12 мая 1157 г., указываются обстоятельства, отягчающие вину Сотириха и делающие его недостойным священства: во-первых, его возраст — свыше 60 лет, во-вторых, ученая и писательская известность, в-третьих, положение

<sup>11</sup> Маї, Sp. R., p. 77.

<sup>12</sup> К г у м б а с х е г, Geschichte der Byzantinische Litteratur. München, 1897, т. 3, таблица константинопольских иерархов.

<sup>13</sup> Маї, p. 18.

<sup>14</sup> Церковь ап. Фомы — близ гавани Кондоскалия (ныне Кум-Хану), в VII регионе Арториан, менее 1/2 км от ипподрома.

<sup>15</sup> Н е f e l e, Conciliengeschichte, S. 567, ошибочно называет председателем патриарха Луку, что противоречит документам.

<sup>16</sup> Маї, p. 1.

избранного на патриарший престол Антиохии и, наконец, то, что он не только явил словами мудрование, чуждое православной веры, но и написал сочинение, полное богохульств и нелепого нечестия<sup>17</sup>. Отсюда можно заключить, что сочинение Сотириха написано им в промежутке между обоими Соборами.

Собор 1156 г. принял в свое определение мнение Киевского митрополита Константина, что „Животворящая Жертва, как первоначально, когда она была совершена Спасителем Христом, так и после и донныне, принесена и приносится не только одному Безначальному Отцу Единородного, но и Самому Вочеловечившемуся Слову; точно так же не лишен этой богоприличной чести и Святой Дух. Приношение же Таин произошло и происходит повсеместно Единому Триипостасному Божеству...“<sup>18</sup>.

Противное мнение до принятия Собором решения поддерживали протекдик Михаил Солунский и Евстафий, митрополит Диррахия<sup>19</sup>. Однако, когда им предложили окончательно высказаться, то и они присоединились к мнению русского Митрополита. Диррахийский митрополит просил выдать ему письменное изложение заседаний Собора, чтобы сличить со святоотеческими творениями, но ему в этом было отказано. Когда же затем были зачитаны свидетельства (общим числом 33) из творений Отцов и богословов в защиту определения Собора (Ma i, pp. 26—55), то митрополит Диррахия удовлетворился этим и присоединился к соборному решению<sup>20</sup>.

Так как диалог Сотириха написан позднее, то мы не имеем данных о тезисах, защищавшихся противной стороной, которая, вероятно, еще не успела в полной мере развить свои основные положения. Поэтому о пререкаемых пунктах можно судить лишь косвенно по оглашенной на соборе докладной записке со свидетельствами Отцов.

В актах отеческие свидетельства распределены на две группы. Первая говорит о Божественном достоинстве Евхаристии, вторая доказывает, что миротворительная жертва принесена Спасителем всей Святой Троице.

Естественно, что Отцы Собора предпочли начать с учения об Евхаристии, как всем известного и утвержденного в сознании Церкви с апостольских времен. Еретическиствующие утверждали, что спасительная крестная жертва совершена Иисусом Христом однажды одним принесением<sup>21</sup>. Отсюда они рационалистически выводили, что ежедневно совершаемая Евхаристическая жертва не то же, что Крестная Жертва и не есть действительная жертва, но является лишь воспоминанием, возобновляющим прошлое „мечтательно и образно“<sup>22</sup>. Между тем, если литургийная жертва есть только воспоминание, то и пререкаемые слова „Приносяй и Приносимый...“ теряют свой великий смысл.

Оглашенные на Соборе свидетельства св. Отцов о божественности Евхаристии, состоящие из цитат св. Андрея Критского, Льва Болгарского, блаж. Феодорита, Иоанна Дамаскина, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника и других, опровергают приведенное утверждение Сотириха и его сторонников.

По второму вопросу Сотирих и его единомышленники утверждали, что миротворительная жертва принесена Спасителем Отцу (а с Ним, мо-

<sup>17</sup> Ma i, p. 82. Патмос. кодекс, стр. 324—325.

<sup>18</sup> Ma i, p. 82. Личность этого митрополита Константина представляет большой интерес. „На этот раз греки послали в Россию одного из лучших представителей тогдашней богословской науки“, — говорит о митроп. Константине проф. П. Соколов, указав на участие его в Соборе 1156 г. (см. „Русский архиерей из Византии“. Киев, 1913 г., стр. 88).

<sup>19</sup> Дурацо, тур. Драч, древний Epidamnus.

<sup>20</sup> Из соборного изложения видно, что Собор осудил всех, поддерживавших ересь, если останутся в своем мнении, а раскаявшихся на время отлучил. Неизвестно, кто конкретно подвергся отлучению. Вероятнее всего, что митрополит Диррахия и Михаил из Солуни.

<sup>21</sup> Ma i, p. 14.

<sup>22</sup> Там же.

жет быть, и Св. Духу), но отнюдь не Сын у, или иными словами, что жертва принесена Ипостаси Отца.

Из многих софистических „доказательств“ этого мнения обращают на себя внимание два, которые вкратце сводятся к следующему.

1-е доказательство представляет собою *reductio ad absurdum* противоположного мнения, ибо если жертва принесена Божеству Сына, то отсюда будто бы вытекает несторианское разделение Единого Сына на две ипостаси: „приносящую“ и „приемлющую“.

2-е доказательство основано на представлении о двояком примирении падшего человечества с Богом — сначала с Богом Сыном через воплощение, а затем с Богом Отцом через крестную жертву Сына. При этом „примирение“ сторонники Сотириха понимали как акт обмена. В первом случае Бог Сын принял у человечества природу, а взамен дал оставление грехов. Во втором случае, ввиду нечистоты омраченного грехом человечества, Бог Сын вместо нас принес Свою кровь в спасительное умилоствление для примирения с Отцом, Который вознаградил нас усыновлением.

Все эти „паутинные нити“, как говорится в стихотворении Никифора Влеммида, посвященном епископу Николаю Мефонскому<sup>23</sup>, были распутаны и разорваны несколько позже диалектикой этого святителя. На первом же заседании отцы Собора могли противопоставить „доказательствам“ Сотириха только отеческие свидетельства.

Из этих свидетельств важнейшее значение отцы Собора придают словам патриарха Фотия: „Лица Святой Троицы имеют общее действие“<sup>24</sup>. Этот аргумент, бывший в употреблении на Соборе, опирался на нераздельность Святой Троицы. Если Святая Троица нераздельна, то нельзя разделять действия Одной Ипостаси от действий Другой. Поэтому святейший Фотий говорит: „у Святой Троицы общее царство, сила и держава; также и слава, не только от нас возносимая, но и та, которую Сами Они — Лица Святой Троицы — принимают от Самих Себя“. Отсюда, естественно, следует, что спасительная жертва принята всей Святой Троицей.

Что же касается слов литургической молитвы, по которым „Господь наш Иисус Христос Сам есть и Приносящий и Приносимый и Приемлющий, как Архиерей, жертва и Бог“<sup>25</sup>, то здесь приведены в качестве свидетельства прежде всего сами эти пререкаемые слова из молитвы на литургии Василия Великого: „Сподоби принесенным Тебе быти, мною грешным и недостойным рабом Твоим, даром сим: Ты бо еси Приносый и Приносимый, и Приемляй и Раздаваемый, Христе Боже наш...“ Эта молитва вошла и в чин литургии св. Иоанна Златоуста, принята всей Церковью и представляет собой, таким образом, голос Вселенской Церкви.

Затем были прочитаны слова св. Кирилла, архиепископа Александрийского: „Будем пить Кровь Его святую, во очищение (*εις ἱλασμόν*) наших прегрешений и для участия в воскресении в Нем, веруя при этом, что Он Сам священник и жертва, Сам Приносящий и Приносимый, и Приемлющий и Раздаваемый, не разделяя на два лица божественное и нераздельное и неслиянное соединение Единого из Всечестной Троицы“<sup>26</sup>. Также и в слове на Сретение св. Кирилла Иерусалимского говорится: „Младенца вижу, приносящего законную жертву на земле, но Его же вижу принимающим жертвы от всех на небесах. Вижу Его сидящим на Херувимском престоле, как Царя престололепно, вижу приносимого и очищаемого, вижу Самого все освящающего и очищающего. Сам Он — Дары, Сам — Архиерей, Сам — жертвенник, Сам — очистилище. Сам — Приносящий, Сам и Приносимый как жертва за мир. Сам — огонь суший, Сам — всесожженне, Сам — древо жизни

<sup>23</sup> Allatius, De Eccles. occid. et orient. perpet. cons., lib. 2, c. 10, §2, p. 682.

<sup>24</sup> Mai, p. 38—39 (свид. 16).

<sup>25</sup> Там же, p. 41.

<sup>26</sup> Там же, p. 41—42 (свид. 21).

и познания, Сам — меч Духа, Сам — Пастырь, Сам — Агнец, Сам — жрец, Сам — Закон, Сам же и исполняющий этот закон<sup>27</sup>.

Затем был приведен еще ряд цитат из св. Кирилла Александрийского: „Когда Он стал человеком, то действовал и как иерей, принося священнодействие не как большому Богу, но Себе Самому и Отцу...“<sup>28</sup>. „Он Сам стал архиереем по человечеству, божественно принимая жертву от всех, Сам — жертва по плоти, Сам очищающий наши грехи по всемогуществу Божества...“<sup>29</sup>. „Смотри, как Он священнодействует по человечеству, и подвизается посредник Бога и людей, весь священник служит посредником“... „Спаситель священствует по человечеству, но принимает жертву Сам по Божеству, Сый Сам и Бог и человек“<sup>30</sup>.

Прочие цитаты, имеющиеся в изложении, являются свидетельствами отцов о необходимости примирения павшего человечества со всею Святою Троицею, Единым Богом.

Наконец, после свидетельств св. Отцов, в актах Собора приводится „силлогизм великого друнгария Кир-Стефана“: „Оскорбили ли мы преступлением все Божество, созерцаемое в трех Ипостасях, Отца и Сына и Святого Духа, или только одного Отца? Если Одного Отца, то тогда, согласно болтунам, примиряемся с Ним Одним Кровью вочеловечившегося Сына Его. Если же, как оно и было, мы оскорбили всю Святую Троицу, то Кровь Единородного Сына Божия принесена всей Троице в одном и том же Христе. Действительно в Единой Его Ипостаси созерцается тленное и нетленное, смертное и бессмертное, приносящее и приемлющее, ибо Он Сам как человек принес, а как Бог принял“<sup>31</sup>.

Все это выясняет ошибочность идеи разделения единого действия примирения человечества со Святой Троицей на два примирения и приводит к тому же выводу, что Спасительная Жертва принесена Спасителем по человечеству всей Святой Троице, а следовательно, по Божеству и Самому приносящему.

„Силлогизм“ великого друнгария дает некоторое представление о полемической стороне соборных заседаний.

Хотя у Маї все эти свидетельства приложены в конце первого заседания Собора, так же как и четыре анафематизма, но мало вероятно, чтобы даже эти свидетельства были зачитаны на Соборе 1156 г. Больше оснований предполагать, что эти свидетельства, а тем более анафематизмы, были составлены и утверждены только на втором Соборе, в 1157 г. Основанием для такого предположения служит то, что первый Собор не выносил развернутого определения, а принял только мнение русского митрополита Константина, что „Мироспасительная жертва принесена всей Троице, а следовательно, и Самому Сыну“.

Осужденные январским Собором 1156 г. единомышленники Сотириха замолчали. Сам же Сотирих развил свое учение в форме упоминавшегося ранее диалога между им самим и неким Филоном.

В этом диалоге Сотирих поддерживает мнение, уже осужденное на Соборе 1156 г. Диалог распространился и своей софистической аргументацией приобрел новых сторонников ереси в среде поверхностных христиан, особенно латинствующих.

Деятельность Сотириха и его единомышленников вынудила императора Мануила Комнина собрать второй Собор для осуждения самого Сотириха.

Собор открылся 12 мая 1157 г. под председательством нового Вселенского патриарха Луки Хрисоверга<sup>32</sup> и Иерусалимского Иоанна, в присутст-

<sup>27</sup> Маї, р. 42—43 (свид. 22).

<sup>28</sup> Там же, р. 43. Св. Кирилл Александрийский, из 12 гл. против Феодорита (свид. 23).

<sup>29</sup> Там же. Его же из слова „К царице“ (свид. 24).

<sup>30</sup> Там же, р. 44. Св. Кирилл Александрийский, из слова „О послушании Христовом“ (свид. 25).

<sup>31</sup> Там же, р. 50—51.

<sup>32</sup> Как показывает подпись под актами. При перечислении же иерархов, по-видимому, ошибочно стоит имя патриарха Константина.

вии императора Мануила Комнина, во Влахернском дворце. Отлучение предыдущего Собора вряд ли коснулось Сотириха, так как его имя, как кандидата в Антиохийские патриархи, стоит в начале соборных актов, при перечислении членов Собора, между именами двух патриархов и Болгарского архиепископа.

Предмет обсуждения Собора остался тот же.

В начале соборного томоса, после упоминания о Соборе 1156 г., собранном по почину Константина, митрополита Русского, и прочтения свитка отеческих мнений, приведен проект нового соборного определения для обсуждения и голосования.

„Итак, собрав сие небольшое из многих свидетельств Божественных отцов для ясного доказательства истины, мы поместили это в настоящем списке, избегая длинноты слова. Хотящим же быть трудолюбивыми надлежит составить определение этого догмата из множества других свидетельств. После того как Божественные отцы изрекли столь единогласно об этом, ясно, что Владыка Христос добровольно принес Себя в жертву, принес же Самого Себя по человечеству, и Сам принял жертву как Бог вместе со Отцом и Духом. Итак, на этом основании, на котором мы и прежде были соединены, подобает и впредь мудрствовать питомцам Церкви, как поклонникам Троицы. Богочеловек Слово вначале во время владычных Страстей принес Спасительную Жертву Отцу, Самому Себе, как Богу, и Духу, от Которых человек призван от небытия к бытию, Которых он и оскорбил, преступив заповедь, с Которыми произошло и примирение страданиями Христа. Равным образом и теперь бескровные жертвы приносятся всеосвященной и усвершающей Троице, и Она их принимает“<sup>33</sup>.

Голосование началось с младших членов Собора (диаконов), которые все изъявили свое полное согласие с определением, кроме дидаскала храма св. апостолов Никифора Василяки, который, когда дошла до него очередь, выразил неудовольствие, свое особое мнение и сомнения, не согласившись с определением<sup>34</sup>. После того как было спрошено мнение обоих патриархов и всего собрания архиереев, единогласно принявших определение Собора, спрошен был и Сотирих Пантевген, „и тогда-то, — восклицает составитель изложения, — и было открыто искомое“<sup>35</sup>. Сотирих „просил времени на размышление“, „как будто, — замечает составитель изложения, — ему было недостаточно для изыскания здравого образа мыслей того многого времени (более года), в которое им распространялась на погибель других нечестивая хула против Христа“. В этом ему было отказано, а был задан вопрос: „Считает ли он, что жертва принесена и приносится Святой Троице, как выяснено было раньше, или Одному Отцу?“ Сотирих, заранее не подготовившись, как предполагает составитель актов, ответил неопределенно, именно что она приносится и Одному Отцу, и не Одному. Затем он произнес пространную речь, в которой свойство „принимать“ признал „собственным признаком“ Отеческой Ипостаси наряду с нерожденностью. Он доказывал, что если „принимать“ есть свойство не Ипостаси Отца, но божественной природы, то Божеству придется приписать признак временности, ибо и совершившееся и совершающееся приношение оба — во времени (после воплощения) и Бог будет тогда: иногда Бог, а иногда нет“<sup>36</sup>.

После речи Сотириха убеждать его начал сам император Мануил. Его аргументация сводилась к указанию на то, что если Жертва принесена только Одному из Лиц Святой Троицы, именно Отцу, то этим будут недобрыми остальные Два Лица, прославляемые, совечные и сопредельные с Ним<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Ма і, р. 70. Патмос. кодекс, стр. 320.

<sup>34</sup> Там же, р. 72.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же, р. 74.

<sup>37</sup> Там же, р. 75—76.

После речи Мануила и увещаний Сотирих встал и вслух прочел отречение от ереси: „Я согласен со святым и священным Собором о том, что Жертва, и ныне приносимая и тогда принесенная от Единородного и Вочеловечившегося Слова, принесена была тогда и ныне вновь приносится Святой Троице, и что она одна и та же самая, а не так думающему — анафема. Если же отыщется что-либо написанное к ниспровержению сего, то и это подвергаю анафеме“. Подпись: Сотирих Пантевген<sup>38</sup>.

После отречения Сотириха от ереси возник вопрос, как поступить с ним далее. Раскаявшихся еретиков обычно принимали в церковное общение. Однако с Сотирихом поступили необычно строго. Император уклонился от участия в обсуждении этого вопроса, указав на каноны. Эти каноны и были применены со всей строгостью. В соборном изложении не указана причина этого. Должно быть за полтора года пропаганды своего учения Сотирих достаточно досадил всем. Правда, семь членов Собора предлагали отложить обсуждение на следующий день, но оба Патриарха, Архиепископы Болгарский, Кипрский, Кесарийский и остальное большинство Собора не согласились и единогласно признали, что Сотирих недостоин священного сана<sup>39</sup>.

На последнем заседании 13 мая 1157 г. Сотирих не присутствовал. К нему была послана комиссия из четырех человек с предписанием явиться на Собор и предупреждением, что в случае неявки протокол будет заслушан и подписан без него. Мануил Комнин торопил Собор с решением, так как собирався в поход<sup>40</sup>. Сотирих отказался явиться на Собор „ни сегодня, ни завтра, по болезни“. Поэтому Собор заслушал протокол предыдущего заседания и признал, что Сотирих недостоин никакого священного сана, „и все двери оправдания закрылись для него“<sup>41</sup>. Протокол был подписан 35 архиереями<sup>42</sup>.

Кроме общего соборного определения, находящегося в „актах“ Собора и приведенного выше<sup>43</sup>, сохранились четыре анафематизма Собора 1157 г., вошедшие в „Синодик в неделю Православия“<sup>44</sup>, имеющийся во многих списках, а также в печатной греческой Триоди<sup>45</sup>. Догматическая ценность этих нижеприводимых (в русском переводе) статей Синодика является даже большей, нежели определения соборных актов, потому что здесь имеется не одно соборное определение, но то же соборное определение, во-первых, тщательно и подробно формулированное для всеобщего обнародования, а во-вторых (это особенно важно), что это есть реципированное определение, т. е. определение, принятое Церковью, вслух которой оно возглашалось ежегодно в 1-ю неделю Св. Четыредесятницы.

Необходимо отметить, что анафематизмы эти провозглашались и в Русской Церкви везде до 1766 г., когда весь Синодик был сокращен (из него были исключены перечисления отдельных еретиков, начиная с Ария и Нестория), и вновь сформулированы лишь 12 анафематизмов. В Греческой же Церкви эти анафемы против тех, кто ошибочно истолковывает слова литургийной

<sup>38</sup> М а і, р. 77.

<sup>39</sup> Т а м ж е, р. 77—83.

<sup>40</sup> Т а м ж е, р. 86. Шла так наз. Южноитальянская война (1156—1157). См. заметку В. Васильевского, „Славянский сборник“, т. III.

<sup>41</sup> М а і, р. 86—87.

<sup>42</sup> Точная дата низвержения Сотириха 13 мая 1157 г. может уточнить хронологию списка антиохийских патриархов. Например: в полном месяцеслове Востока, архиепископа Сергия (Спасского), т. II. Владимир, 1901, ч. 3. Приб. стр. 687, в таблице (по епископу Порфирию Успенскому) стоят последовательно имена:

Иоанн V	† 1140
Сотирих	1155—1156
Афанасий	1156—1170,

здесь, очевидно, необходимо исправить год 1156 на 1157.

<sup>43</sup> М а і, р. 70.

<sup>44</sup> Проф. Ф. И. Успенский, „Синодик в Неделю Православия“. Одесса, 1893 (см. также Записки Новороссийского университета, т. 59, 1893).

<sup>45</sup> М а і, р. 55.

молитвы и неправильно понимает евхаристическую и искупительную жертвы, имеются в современных печатных триодях (например венецианской изд. 1856 г.).

О значении этого памятника (Синодика), как источника для изучения Византии, Ф. И. Успенский говорит: „Формальная ценность этого материала (статей Синодика) доказывается тем, что большинство соборных актов утрачено бесследно, между тем, как вносимые в Синодик статьи вырезывались на камне и хранились в церкви св. Софии“<sup>46</sup>. „До самого падения Константинополя наблюдается развитие и наращение в частях этого памятника. Можно сказать, что Синодик ближайшей ко времени турецкого завоевания эпохи, или Синодик полного состава, представляет собою всю историю болезни, которая по временам захватывала Византийскую Церковь, и заключает живыми красками написанную картину борьбы из-за богословских, философских и близких к ним вопросов. Разумею не отвлеченные вопросы, интересующие только клир церковный, но такие, которыми занималось все общество, о которых велись беседы на площадях и частных собраниях...“<sup>47</sup>

Ниже приводятся эти четыре статьи Синодика (определения 1157 г.)<sup>48</sup> в переводе на русский язык:

1. Говорящим, что во время миротворительной страсти Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа Жертву честного Его Тела и Крови, принесенную от Него о нашем спасении, как от архиерея, действовавшего ради нас по человечески (так как он Сам и Бог и жрец и жертва, согласно великому в богословии Григорию), Он принес Сам Богу и Отцу, но не принял как Бог с Отцом Сам Единородный и Дух Святой (так как через это они отчуждают от боголепного единчества Самого Бога Слова и Единосущного и Единославного Сему Утешителя Духа), анафема трижды.

2. Не принимающим, что жертва, ежедневно приносимая принявшими от Христа Священнодействие Божественных Таин, приносится Святой Троице, как противоречащим Священным и Божественным Отцам Василию и Златоусту, с которыми согласны и остальные Богоносные Отцы в своих словах и писаниях, анафема трижды.

3. Слышащим Спасителя о преданном Им священнодействии Божественных Таин, говорящего: „сие творите в Мое воспоминание“, но не принимающим правильно слова „воспоминание“ и дерзающим говорить, что оно (т. е. воспоминание) обновляет мечтательно и образно жертву Его Тела и Крови, принесенную на честном Кресте Спасителем нашим в общее избавление и очищение, и что оно обновляет и ежедневную жертву, приносимую священнодействующими Божественные Тайны, как предал Спаситель наш и Владыка всех, и поэтому вводящим, что это иная жертва, чем совершенная изначала Спасителем и возносимая к той мечтательно и образно, как уничижающим неизменность жертвы и таинство страшного и Божественного священнодействия, которым мы принимаем обручение будущей жизни, как это изъясняет Божественный отец наш Иоанн Златоуст во многих толкованиях посланий великого Павла, анафема трижды.

4. Выдумывающим и вводящим временные расстояния в примирении человеческого естества с божественным и блаженным естеством Живоначальной и Всенетленной Троицы и законоплагающим, что мы сперва примирились с Единородным Словом из самого соединения (с Ним), а после с Богом и Отцом спасительную Стра-

<sup>46</sup> Ф. И. Успенский. „Очерки по истории византийской образованности“. СПб., 1891, стр. 2. Ф. И. Успенский далее замечает (стр. 4), что после падения Византии три мраморных плиты с вырезанными статьями Синодика размерами 3x2 саж. сохранились до XVI в. и были употреблены султанами для своих усыпальниц. Древние списки Синодика относятся к XI и XII вв.

<sup>47</sup> Ф. И. Успенский, „Очерки“, стр. 3.

<sup>48</sup> Ф. И. Успенский, „Синодик“, стр. 428—431.

стию Владыки Христа, и разделяющим то, что нераздельно у Божественных и блаженных Отцов (которые научили, что Единородный примирил нас с Самим Собою посредством всего таинства домостроительства и через Самого Себя и в Себе с Богом и Отцом и, соответственно вполне, со Всесвятым и Животворящим Духом), как изобретателем новых и иноплемennых учений, анафема трижды.

Собор 1157 г. может иметь большое значение для богословской науки.

С общей точки зрения его история и определения свидетельствуют о догматической жизни Византийской Церкви только через сто с небольшим лет после разделения церквей. Они отражают борьбу Византийской Церкви с латинским влиянием, просачивавшимся с близкого Запада. Изложение истории Соборов ясно показывает, что попытка партии западников<sup>49</sup> ввести иноземные идеи была отражена. Всем таковым, „как изобретателям новых и иноплемennых учений“, Собор провозгласил анафему трижды<sup>50</sup>.

Этим Собор являет добрый пример для каждой из православных поместных церквей. Ведь и в жизнь другой поместной Церкви, в ее богословскую науку могло проникнуть много чуждого с инославного Запада. Собор 1157 г. показывает, как следует критически отнестись к „иноплемennым учениям“ и к их „изобретателям“ в догматике.

Кроме того, Собор 1157 г. имеет значение собственно догматическое.

Главный и специальный вопрос, которым Собор занимался, было определение учения об Евхаристии.

В догматических определениях и правилах Вселенских и поместных Соборов до 1157 г. нигде не сформулирован отдельно догмат об Евхаристии. Правда, согласно сохранившимся актам Вселенских Соборов (особенно 1-го, 3-го и 7-го), исповедовалось Божественное достоинство Евхаристии. Хотя в правилах этих Соборов Таинство причащения упоминается лишь в случаях, относящихся к литургической практике (Трульского собора правила 101, 23, 32), но и эти краткие упоминания дышат глубокой верой в Святые Тайны и в благодать, ими подаваемую<sup>51</sup>. Эти правила, а также свидетельства Отцов, показывают, что древняя Церковь глубоко верила в Таинство св. Причащения и не перетолковывала установительных слов Спасителя (Мф. 26, 26—28; Мрк. 14, 22—24; Лк. 22, 19). Сами же ереси, касавшиеся Евхаристии, были настолько очевидны, что легко отличались Церковью.

Ересь же Сотириха не была столь явной, и для борьбы с нею понадобилось созвать два Собора — 1156 и 1157 гг.

Собор 1157 г. „против Сотириха“ и явился первым Собором Восточной Церкви, специально рассмотревшим вопрос об Евхаристии.

Кроме утверждения веры в ее Божественное достоинство, против рационалистических мнений сторонников Сотириха (предшественников позднейших реформаторов), Собор сформулировал ответ на вопрос, кому была принесена Спасителем Мироспасительная Жертва и ныне приносится Евхаристия: в противоположность сторонникам Сотириха, Собор признал, что она приносится не только Богу Отцу, но всей Святой Троице. Собор, основываясь на положении о едином и нераздельном действии Единосущной и Нераздельной Троицы, догматически выразил древнее учение Церкви, что примирение грешного человечества с Богом и освящение совершилось через весь домостроительный подвиг (включая сюда и Крестные

<sup>49</sup> Ф. И. Успенский, „Очерки“, стр. 66: „За выделением более или менее случайных черт, соответствующих эпохам и потому изменчивых, в Византии в действительности имеют жизненное значение две политические партии — западническая и национальная“.

<sup>50</sup> Четвертый анафематизм. Ф. И. Успенский, „Синодик“, стр. 430—431.

<sup>51</sup> Например, в правиле 101 Трульского Собора говорится: „...ядущий и пьющий Христа непрестанно преобразуется к вечной жизни, и душу и тело освящая причащением божественныя благодати“.

страдания) Господа нашего Иисуса Христа, с участием и других Лиц Святой Троицы (благоволением Отца и содействием Святого Духа). Разделять этот единый акт примирения людей с Богом на два (сначала с Богом Сыном через воплощение, а потом с Богом Отцом через Крестную смерть Сына) крайне нечестиво и богоухльно (четвертый анафематизм).

Можно заключить (см. 4-й анафематизм), что Сотирих, Василики и их единомышленники принадлежали к партии латинствующих, западников, а их умствования были навеяны „ветром с Запада“ и представляют одну из многих возможных теорий западной схоластики.

Это предположение подкрепляется фактом догматизирования на Тридентском Соборе учения о принесении обеих жертв одному Богу Отцу<sup>52</sup>, сходного с мнениями, отвергнутыми Собором 1157 г.

На 6 и 22 сессиях Тридентского Собора сформулировано и католическое учение: „Dominus noster Jesus Christus... Sua Sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit“. (Sessio VI, с. 7).

„Is igitur Deus et Dominus noster, et si semel se ipsum in ara crucis, morte intercedendo, Deo Patri oblatus erat, ut aeternam illis redemptionem operaretur...“

...Corpus et sanguinem Suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit“<sup>53</sup> (Sess. XXII, 1, 17 августа 1562 г.).

Встречающееся иногда в нашей богословской литературе мнение о принесении жертвы Богу Отцу объясняется, очевидно, недоразумением, а может быть, так же как это было в далеком от нас XII столетии, западным влиянием.

Из вышеизложенного уясняется значительность догматических вопросов, рассмотренных на Соборе, и значение их для богословской науки, непонятые некоторыми западными учеными, например Крумбахером, который по поводу Собора 1157 г. утверждает, что „последние (споры при Мануиле Комнине) указывают на новую жизнь, которая проникла в догматику, но они доказывают также, что великие догматические и философские вопросы исчезли навсегда из поля зрения греческих богословов“<sup>54</sup>.

Под выражением „великие вопросы“ (die grossen Fragen) Крумбахер, по-видимому, понимает триадологические и христологические проблемы. Они, конечно, не являлись в то время нерешенными вопросами, так как были с достаточной полнотой раскрыты Древней Церковью. В отношении к ним осталась задача, может быть, только углубления традиционных решений и защита этой традиции от латинствующих богословов (Сотирих и другие) и от оторвавшихся от Свящ. Предания философов (вроде Иоанна Итала). Но мнение Крумбахера о том, что Собор не решал „великих вопросов“, ошибочно. Проблемы скрылись, должно быть, только от взора самого Крумбахера.

Мы видели, что кроме формулирования учения о Божественной Евхаристии (ради чего Собор собственно и был созван), которое, по своему значению в жизни христианина, конечно, является само по себе „великим вопросом“ богословия, Собор определил и уяснил другую великую проблему с о т е р н о л о г и ч е с к у ю, завещанную Преданием Древней Церкви (четвертый анафематизм).

Нельзя не отметить, что положительное разрешение споров о словах

<sup>52</sup> Подобное мнение еще ранее было сформулировано в булле папы Климента VI „Unigenitus Dei Filius“ (1343) — см. H. D e n z i g e r, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, ed. II, Friburgi Brisgoviae, 1911, p. 220—221.

<sup>53</sup> Canones et decreta concilii Tridentini. Vindobonae, 1850, p. 29 et p. 119; см. также Catechismus Romanus: „Est integra atque omni numeris perfecta, satisfactio quam Christus Patris persolvit“ (II, 16, Sab. 67).

<sup>54</sup> K. K r u m b a c h e r, Geschichte der byzantinische Litteratur, München, 1897, S. 43.

литургической молитвы является показателем признания Церковью важности догматического содержания текста богослужебных книг.

Согласие православного богословия и богослужения приобретает еще более глубокий смысл, если уяснить онтологичность того и другого: неизменная догматическая истина, созерцаемая святыми богословами, переживается верующими в богослужении, которое является не только „общественной молитвой“ (как оно определяется у протестантов), а совершается как некое таинство соединения душ верных со Христом<sup>55</sup>. При совершении богослужения догматические истины, в нем содержащиеся, исповедуются народом, и это исповедание, все более расширяющее свой объем во времени, само по себе является их подлинной рецепцией.

На Соборе 1157 г. эту рецепцию пререкаемых слов литургической молитвы вследствие сомнений, возбужденных латинствующей ересью Сотириха, пришлось дополнить и утвердить соборным решением с включением соответствующих статей в Синодик.

\*  
\*      \*

Главным деятелем, подготовившим решения Собора 1157 г., был Николай, епископ Мефонский (Μεθώνης), который несомненно является самым замечательным и глубоким богословом XII века. Однако сведений о его жизни сохранилось очень немного. Нельзя даже установить с достаточной достоверностью даты его рождения и смерти. Можно только сказать, что он жил и действовал в первой половине царствования императора Мануила Комнина (1143—1180), с которым был связан тесной дружбой. Епископ Николай был своего рода советником по богословским вопросам при этом императоре, интересовавшемся богословием. Можно полагать, что епископ Николай родился близко к началу XII века, а скончался в промежутке между 1157 и 1166 годами.

Несмотря на скудость сведений о жизни Николая Мефонского, можно заключить, что он был известным богословом своего времени. Никифор Влеммид (1198—1272) посвятил ему панегирик, в котором называет его „премудрым учителем“, „отцом истинных желаний“ (γυγσίων νοτήριων), в сочинениях которого желающие могут увидеть „православные уставы Богоносных Отцов, боговдохновенные апостольские Предания, истиннейшие определения чистой веры“<sup>56</sup>.

Совершенно несомненно его непосредственное участие в подготовке определений Собора 1157 г. Известно еще, что после Собора 1157 г. епископ Николай „был послан василевсом Мануилом в различные города и области, чтобы укрепить верующих в благочестии и отвратить их от новой ереси“<sup>57</sup>.

Тем не менее в актах Собора 1156—1157 гг. нет подписи этого защитника Православия. О нем нет даже и упоминания в изложении соборных актов. Отсутствие епископа Николая, столь знаменитого богослова и полемиста, помогшего уяснить и обличить ересь, на самом Соборе есть тайна, как и почти вся его жизнь. Это замалчивание его имени можно объяснить тем, что богословская деятельность епископа Николая между Соборами 1156 и 1157 гг. велась им, как частным лицом, и, главным образом, для самого императора Мануила, любившего участвовать лично в решении богословских вопросов. Если „Опровержение Сотириха“ (см. ниже) и могло циркулировать среди более широких кругов, то „Послание императору Мануилу“ несомненно предназначено последнему. Может быть,

---

<sup>55</sup> Подробнее об этом см. статью свящ. П. Викторова „Сокровищница богословия“ („Ж.М.П.“ № 12, 1956, стр. 48 и др.).

<sup>56</sup> Стихотворение сохранилось у Алляция (De Eccl. occid. et orient. perpet. cons., lib., 2, с. 10, § 2).

<sup>57</sup> См. „Послание к Мануилу“.

богословская компетенция и диалектика, обнаруженная василевсом Мануилом в речи на соборном заседании 12 мая 1157 г. (согласно отзыва составителя „актов“ Собора), явились простым следствием изучения представляемых самодержцу трудов епископа Николая. Если это так, то понятно, почему имя последнего осталось в тени. Может быть, к этому присоединились и другие причины: его смирение, скромность и желание остаться незамеченным.

До настоящего времени сохранилось значительное число сочинений епископа Николая Мефонского. Согласно сведениям, сообщаемым одним из его издателей архимандритом Андроником Димитракопулом, можно заключить, что число их (изданных и неизданных) доходит до 40<sup>58</sup>.

Из сочинений, посвященных вопросам Собора 1157 г., сохранилось четыре:

1) Ἀντίρρησις πρὸς τὰ γραφέντα παρὰ Σωτηρίχου („Опровержение на писания Сотириха“)<sup>59</sup>. Это сочинение является главным догматико-полемическим трактатом, направленным против ложного истолкования Сотирихом Крестной Жертвы и Евхаристии. В противоположность западному рационалистическому и схоластическому пониманию епископ Николай в этом трактате развил православную отеческую концепцию домостроительства нашего спасения.

Во вступлении к „Опровержению“ Николай Мефонский объясняет, что „одной из побудительных причин выступить против учения Сотириха было распространение его — оно стало теперь предметом разговоров и споров в публичных местах, причем некоторые осмелились даже письменно изложить нечестивое мнение (намек на „Диалог“ Сотириха, написанный между Соборами 1156 и 1157 гг.) и смело явиться на заседание Собора“<sup>60</sup>. Отсюда следует, что это сочинение написано вскоре после Собора 1156 г. Догматическое значение этого труда, несмотря на его полемический характер, несомненно и, думается, еще недостаточно оценено в богословской науке.

2) Послание к императору Мануилу (с весьма длинным заглавием — первое из двух слов, напечатанных в книге Νικολάου Μεθώνης λόγοι δύο, Lpz., 1865, сс 1—46). Это, по утверждению издателя — того же Димитракопула, — третье из слов Николая Мефонского, посланных Мануилу по поводу ереси Сотириха. По основному содержанию „Послание“ есть перифраз „Опровержения“.

3) „Τὰ λείποντα περὶ τῆς, θείας ἱερουργίας, καὶ τοῦ πῶς ὁ Χριστὸς λέγεται „Προσφέρων καὶ προσφερόμενος κτλ““. „Дополнение о божественном священнодействии“ (в той же книге «λόγοι δύο» сс. 46—72) — фрагмент несохранившегося полностью сочинения.

4) „Πρὸς τοὺς διστάχοντα καὶ λέγοντα, ἐτι ὁ ἱερουργούμενος ἄρτος καὶ οἶνος οὐκ ἔστι σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ““. „К сомневающимся и говорящим, что освященный хлеб и вино не есть Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа“. Париж, 1560, и Bibliotheca vet. patr., t. II, Paris, 1642, также в P. G., 135, col. 504—517, — сочинение, посвященное специально Евхаристии.

Сочинения первое и второе охватывают круг вопросов, связанных с 1, 2 и 4 анафематизмами Собора 1157 г., а третье и четвертое — с учением об Евхаристии (анафематизм 3-й).

Полемический характер „Опровержения“ (и его пересказа — „Послания“) представляет некоторую трудность для изучения и передачи, а так как эта полемика, сохраняющая ныне историческое значение, утратила для нас актуальность, то удобнее вместо нее дать систематическое изложение учения Николая Мефонского по пунктам, рассмотренным на Соборе.

<sup>58</sup> А. Δημητράκοπουλος, Νικολάου Μεθώνης λόγοι δύο. Lpz., 1865, σσ. 8—17.

<sup>59</sup> Издано в сборнике „Εκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη“, Lpz., 1866, 321 — 359 (цитируется в дальнейшем сокращенно: В. Е.)

<sup>60</sup> В. Е., pp. 321—322.

Первым вопросом, приведшим к созыву Собора и рассмотренным на нем, был вопрос о том, Кому принесена Христом Мироспасительная Жертва (а также Кому приносится ежедневно Евхаристия). Православное учение о сем выражено в первом и втором анафематизмах: „И Первоначальная Жертва принесена и Литургийная ежедневно приносится Христом Естеству всей Святой Троицы, в том числе и Себе Самому“. Противное учение было подвергнуто анафеме.

Обосновывая это православное учение против Сотириха, Николай Мефонский исходит из двух положений, необходимых для правильного употребления понятий „естество“ и „ипостась“.

Первое из них состоит в том, что природа сама по себе без ипостаси ничего не может делать: ни страдать, ни приносить, ни принимать; так что не существует природы полностью неипостасной<sup>61</sup>. Еп. Николай указывает, что „никто до сих пор, даже языческие философы, например Платон, идею которого были ипостасны<sup>62</sup>, не допускал чистых и неипостасных (*ἀνύποστατος*) природ, могущих действовать как-либо сами по себе“.

Это положение находится в основе отеческой христологии. Например, преп. Иоанн Дамаскин говорит: „нет естества (природы), существующего без ипостаси, и не бывает сущности без лица, ибо и сущность, и естество усматриваются в ипостасях и лицах“<sup>63</sup>.

Далее он же так объясняет действия Ипостаси Христа по Его двум природам: „Христос действует по тому и другому из Своих естеств, и каждое из двух естеств действует в Нем с участием другого“<sup>64</sup>.

Однако софистическая аргументация Сотириха часто была основана именно на нарушении этого правила. В своем диалоге он обвинял православных в том, что выражение: „Христос Свою человеческую воспринятую природу принес не только Отцу, но и Своему Божеству“ вводит разделение по Несторию, так как „если одна из природ приносит, а другая принимает, то совершенно необходимо и приносящую, как Архиеерея и Жертвоприносителя, и принимающую жертву, как Бога, называть „и п о с т а с я м и“ и, следовательно, появляются две ипостаси, как у Нестория“<sup>65</sup>.

Епископ Николай Мефонский указывает, что основной ошибкой Сотириха в данном случае является нарушение вышеуказанного положения, т. е. произвольное допущение, что одна из природ самостоятельно приносит, а другая принимает<sup>66</sup>. Из этого вытекает вторая ошибка, на которую указывал и сам Сотирих<sup>67</sup>, что оба естества (природы) Христа, и „приносящее“ человечество и „принимающее“ Божество — суть ипостаси, но эта „смертная погрешность Нестория“<sup>68</sup> вытекает не из православного положения о принесении жертвы Божеству, а из ложной посылки самого Сотириха о действующих самих по себе естествах.

На самом же деле: „Если во Христе две природы: Бог и человек, а Христос — одна ипостась и нельзя одной из природ приносить, а другой принимать<sup>69</sup>, то необходимо Единому Христу по каждой из своих двоях природ, по одной, как Человеку, Архиеерею и Жертвоприносителю — приносить жертву (τὸ θῦμα), т. е. собственную Кровь, а по другой, как Богу, сию принимать, чтобы Он был и Приносящим, и Приносимым, и Приемлющим,

<sup>61</sup> В. Е., р. 325.

<sup>62</sup> Ibid., р. 324.

<sup>63</sup> Преп. Иоанн Дамаскин, Точное изложение Православной веры, кн. 3, гл. 9 (Р. Г., т. 94, col. 1017; русск. пер., т. I. СПб., 1913, стр. 255).

<sup>64</sup> Е го же, Р. Г., т. 94, col. 1060, русск. пер., стр. 275.

<sup>65</sup> М а i, р. 5; В. Е., р. 323.

<sup>66</sup> В. Е., р. 325.

<sup>67</sup> М а i, там же.

<sup>68</sup> В. Е., р. 325.

<sup>69</sup> „Нельзя“, во-первых, в силу противоречивости понятия „действующего безипостасного естества“ и, во-вторых, ввиду *reductio ad absurdum* — вытекающего несторианского следствия из этой гипотезы (прим. автора).

по выражению Василия Великого, Иоанна Златоуста и всей Кафолической Церкви<sup>70</sup>.

Иронизируя над Сотирихом, Николай Мефонский спрашивает: почему он, ложно приписав православным представление во Христе двух лиц — приносящего и приемлющего, не прибавляет третье — приносимое, „чтобы назвать погрешность еще более смертельной, чем Несториева“, „ибо разделяющему приносящего и принимающего, необходимо разделять и приносимое“<sup>71</sup>.

Приведя образец полемики Николая Мефонского, нет нужды много останавливаться на рассмотрении его диалектики, которую он обнаруживает при разборе различных противоречивых высказываний Сотириха. Непреходящая ценность богословия еп. Николая состоит не в этой полемике, а в установлении общих принципов православной сотериологии и указании следствий из них.

Второе положение, определяющее правильность употребления понятий „естество“ и „ипостась“, Николай Мефонский формулирует так: „Не должно ни естество противопоставлять ипостаси, ни ипостась естеству, но естество — естество, как во Христе, и ипостась — ипостаси, как в Триипостасном Божестве“. Это положение является вторым основным критерием для оценки правильности суждений.

Применяя его, видим, что суждение: „Жертва (человеческой природы) принесена Богу (Святой Троице)“ — истинное, так как здесь естество (приносимое человечество) противопоставляется (приносится) другому естеству (Божеству). Напротив, суждение: „Спасительная жертва принесена только Богу Отцу“ — ложное, так как естество (человеческое) противопоставляется Ипостаси (Отца). Этот критерий помогает Николаю Мефонскому безошибочно вскрывать ошибки в двусмысленных формулировках Сотириха<sup>72</sup>.

Для доказательства своего основного положения Сотирих не ограничился составлением богословских софизмов. Им была измышлена, кроме того, особая теория двойного искупления, состоящего, во-первых, из двоякого освящения и, во-вторых, из двоякого примирения.

Сотирих приходит к концепции двух освящений человечества следующим образом. Первым освящением человечества у него называется то освящение плоти Спасителя, которое она получила при ипостасном соединении с нею Бога Слова. Но так как Спаситель сказал перед Своей Страстью: „за них Аз свящу Себе“ (*ἡγιαζῶ ἑμαυτὸν*, Иоан. 17, 19), то Сотирих считает, что освящением (вторым) (*ἡγιασμός*) Христос назвал принесение Себя в жертву и Он принес эту жертву Отцу. Следовательно, по Сотириху, имеют место два освящения человечества Христова, разделенные временным интервалом. Первое, совершенное Спасителем при воплощении, и второе через принесение Им жертвы Отцу при распятии<sup>73</sup>.

Вскрывая ошибочность этой концепции двух освящений, Николай Мефонский прежде всего показывает ее противоречивость. С одной стороны,

<sup>70</sup> В. Е., р. 326; „Посл.“, стр. 15.

<sup>71</sup> В. Е., там же.

<sup>72</sup> Так, в выражении Сотириха: „природу, воспринятую Словом, Свою Кровь, Он принес не Отцу только, но и Божеству Единородного“ (M a i, p. 5) слово „Отец“ можно понимать либо как естество (Божество) Отца, либо как Ипостась Отца. В первом случае Сотирих „отличает, по-ариански“ природу Сына от природы Отца, а во втором — приравнивает „сводит, по-савеллиански, ипостась к природе“ (В. Е., р. 326, „Посл.“, стр. 16).

Ошибочность терминологии Сотириха следует главным образом из его обычного смешения и отождествления понятий „естества“ и „ипостаси“. Он принимает „Божество Слова“ вместо „Слова“ (В. Е., р. 331), и поэтому у него нередко неправильные выражения вроде: „Спаситель принес жертву Своему Божеству“ вместо правильного выражения: „Спаситель принес жертву Самому Себе“, то есть „Самому Спасителю“. Иными словами, Спаситель Сам принес Себя Самому Себе (В. Е., р. 330). Из такой терминологии, смешивающей Божество и Ипостась, легко вытекает не только несторпство, но и другие ереси, например, арианство, ибо принесение жертвы Одному Отцу или Его Божеству вводит различие в самое Божество Лиц Святой Троицы (В. Е., р. 332).

<sup>73</sup> M a i, p. 7, 8; В. Е., р. 330—331.

плоть Христова освящена и совершенна от соединения с Богом Словом, а с другой — она же оказывается все еще недостаточной и несовершенной и нуждается еще в принесении жертвы Отцу для второго, более совершенного, освящения и усовершенствования. Это противоречие может вытекать из арианской предпосылки о том, что Бог Сын чем-то недостаточен и несовершенен по сравнению с Отцом, а поэтому и первое освящение (от соединения с Ним) несовершеннее второго, исходящего от Отца<sup>74</sup>.

В полемике с Сотирихом выясняются два основных сотериологических принципа, на которые опираются Николай Мефонский и Отцы Собора 1156—1157 гг. Первый из них, фундаментальный принцип всякого православного учения о домостроительстве спасения, состоит в следующем: всякое действие (ἐνέργεια) Святой Единосущной и Нераздельной Троицы также едино и нераздельно. Если действует одна из Ипостасей Троицы, то в этом действии участвуют и две другие. Иными словами, не существует действий какой-либо Ипостаси, изолированных и совершенно независимых от действий других Ипостасей. Так, когда воплотился Сын, то Отец благоизволил, а Дух содействовал. Это не означает, как заключает Сотирих, что воплотился и Отец и Дух<sup>75</sup>, но что Они также соучествовали в воплощении Сына. Также, когда „Дух Святой сходит, то Отец и Сын везде соприсутствуют Ему, и соблагоизволяют и содействуют“<sup>76</sup>.

Признание единого действия Святой Троицы является общим для Святых Отцов и проходит красной нитью через все византийское богословие. Для обоснования этого принципа можно найти немало указаний в Свящ. Писании. Так, в самом начале его говорится о едином действии Святой Троицы: „В начале Бог (Элогим — Святая Троица) сотворил небо и землю“ (Быт. 1, 1). В Пречечном Совете вся Святая Троица изрекает согласно: „Сотворим человека“ и т. д. (Быт. 1, 26). В Новом Завете можно указать тексты: Иоан. 1, 3; 5, 19—21, 36; 6, 38, 57; 13, 20; 14, 7, 11, 13, 20, 23; 16, 15 и многие другие. В них Спаситель говорит о единстве Своего действия с Отцом.

Согласно учат и Св. Отцы. Св. Василий Великий выводит из этого положения единосущие Ипостасей: „Если же уразумеем, что действование Отца, Сына и Духа ничем не различается и не разнится, то по тождеству действования необходимо заключить о единстве естества. Освящает, творит, просвещает, утешает и все подобное производит одинаково Отец и Сын и Дух Святой“<sup>77</sup>. Особо говорит св. Василий Великий о едином домостроительном действии Святой Троицы: „Превысшее нас домостроительствуется силою Духа, так же как силою Отца и Сына“<sup>78</sup>.

То же утверждает св. Григорий Богослов: „невозможно и ни с чем несовместимо, — говорит он, — чтобы Сын творил что-либо такое, чего не творит Отец. Ибо все, что имеет Отец, принадлежит Сыну, как и обратно“<sup>79</sup>.

Эту истину можно проследить в творениях и других отцов и учителей

<sup>74</sup> В. Е., р. 332.

<sup>75</sup> Сотирих, смешивая Божество с Ипостасью, утверждал, что если из общности естества (Отца и Сына) вывести и общность принятия Жертвы, то „отсюда необходимо следует общность воплощения для того и другого, ибо если воплотилось Божество (?) Слова, то вследствие тождества Божества Отца и Духа необходимо заключить, что воплотились Отец и Дух“ (M a i., р. 12). Ф. И. Успенский по этому поводу замечает: „обратим внимание на некоторые места, могущие ознакомить с опасной почвой, на которой Сотирих держался“ („Очерки“, стр. 216).

<sup>76</sup> В. Е., р. 340.

<sup>77</sup> „Письмо к Евстафию, первому врачу“ (374—375). Р. Г., t. 32, col. 693—694; Творения, русск. пер., ч. 7, изд. 4. Сергиев Посад, 1902, стр. 23.

<sup>78</sup> Там же, Р. Г., 32, col. 693 (русс. пер., стр. 24).

<sup>79</sup> Слово 30 (о богословии четвертое). Творения, русск. пер., ч. 3, 1889, стр. 71. См. также Р. Г., 34, col. 109 (русс. пер., стр. 66): „Покорность Христова состоит в исполнении воли Отчей. Покоряет же и Сын Отцу, и Отец Сыну, поскольку Один действует, а Другой благовоит“.

Древней Церкви; она же проникает и богослужение на Св. Пятидесятницу (особенно стихира на „Господи воззвах“ — Слава и ныне). В позднейшем византийском богословии этот принцип исповедует архиеп. Николай Кавасила<sup>80</sup>, св. Григорий Палама и другие. Последний прилагает этот принцип к учению о сошествии Св. Духа: „Дух Святый, — говорит он, — является не по существу (οὐσίαν), ибо естество Божие никто никогда не видел и не истолковывал, но по благодати, силе и действию (ἐνέργειαν), которые общи Отцу, Сыну и Святому Духу, ибо собственное Каждому из Них есть Ипостась Каждого, а общее не только пресущественная Сущность (ἡ ὑπερούσιος οὐσία), но и благодать и силы и энергия, и слава и Царство и бессмертие, и вообще все то, что Бог сообщает ангелам и людям, и чем, по благодати, соединяется с ними“<sup>81</sup>.

Прилагая этот принцип к освящению человечества Христова, Николай Мефонский заключает о невозможности двух освящений — одного от Сына, а другого от Отца, но „так как я знаю одно естество Их, и одно допускаю действие, то и освящение не различное, а одно: Отца и Сына и Святого Духа“<sup>82</sup>.

Более того, из этого принципа — единствия действия (энергии) Единосущной и Нераздельной Троицы следует, что вся Святая Троица участвовала в домостроительстве спасения. Хотя Совершителем был Воплотившийся Сын Божий, но содействующими были и Отец и Святой Дух: „Хотя одно Слово воплотилось, но Оно пребывает доселе Богом со Отцем и Духом не воплотившись, но участвовавшими в домостроительстве в о пл о щ е н и я . . .“<sup>83</sup> „И Воплотившийся... все Свое божественное действие считает не Своим собственным, но общим Отца и Духа“<sup>84</sup>. Следовательно, и освящение человека через соединение есть не только действие Сына, как Бога, но и всей Святой Троицы, а потому совершенно не нуждается еще в другом освящении. Хотя Спаситель и принял законные обряды очищения и освящения (обрезание, принесение в храм, крещение), но не потому, что Он нуждался в чем-либо подобном, но Он Сам явился освящением и очищением всех<sup>85</sup>. Слово „освящаю, свящу“ в Иоан. 17, 19 означает, что Христос „Освящает (как Бог) Самого Себя (как человека), ибо Он — то и другое. Сам Он — Освящающий и Освящаемый согласно обеим природам, до и после Голгофы. Поэтому не два освящения или более, но одно и через одного посредника между Богом и людьми, Христа (1 Тим. 2, 5), многократно и многообразно производимое единым Богом, т. е. Святой Троицей“<sup>86</sup>.

Если отбросить ошибки Сотириха в области богословской терминологии, то и приписывание Сотирихом принесения Жертвы только Богу Отцу является нарушением вышеуказанного принципа. Оно состоит в признании у различных Ипостасей отдельных противоположных действий: Сыну — „приносить“, Отцу — „принимать“. Более того, эти действия Сотирих причисляет к ипостасным свойствам, добавляя их к единственно исповедуемым Церковью ипостасным свойствам Отца и Сына (нерожденность и рожденность).

Напротив, Николай Мефонский, в согласии с литургической молитвой св. Василия Великого, утверждает, что Христос Сам принес Себя Самого (как человека) Самому Себе (как Богу) и Сам принял Жертву (как Бог).

<sup>80</sup> «Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς», λόγος 2, § 46. В приложении к изданию: W. G a s s, Die Mystik des Nicolaus Cabasilas von Leben in Christo. Lpz., 1899, S. 38.

<sup>81</sup> «Ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως» (P. G., 151, col. 766).

<sup>82</sup> В. Е., р. 333.

<sup>83</sup> Там же.

<sup>84</sup> Там же, р. 334. Приводятся тексты: 1) Об общей сущности (Иоан. 10, 30); 2) Об общем действии (Иоан. 8, 28), а также приближенно: Иоан. 12, 49 или 14, 24; 5, 30. О содействии Духа (Мф. 12, 28).

<sup>85</sup> В. Е., р. 334.

<sup>86</sup> В. Е., р. 335. „Когда я именую Бога, разумею Отца и Сына и Святого Духа“ (св. Григорий Богослов, слово 38 „На Богоявление или Рождество Спасителя“. P. G., 36, col. 320, 623). Николай Мефонский твердо стоит на почве богословия св. каппадокийцев.

Сотирих для обоснования необходимости второго освящения от Бога Отца создал еще концепцию двух примирений, против которой собственно и обращен четвертый анафематизм: „У примиряющихся есть обычай принимать нечто друг от друга в залог прочности полагаемой дружбы. Поскольку нам, оскорбившим Бога, должно было примириться с Ним, то Бог Слово положил начало, воспринял нашу сущность, а взамен даровал нам оставление от грехов, избавление от заблуждения и прочие благодеяния (первое примирение). Когда же нам должно было возблагодарить и Отца за всыновление (сыноположение — *υιοθεσία*), а у нас не имелось ничего чистого и достойного Его величия, так как все омрачил грех, то Сам Богочеловек Слово, восполняя наш недостаток, как Посредник со стороны человечества, принес Свою Кровь, Пречистую Жертву, спасительное умилоствление (*σωτήριον καλλιέργημα*), основательнейшее для примирения нас с Отцом“<sup>87</sup>.

Николай Мефонский, возражая Сотириху, указывает на соответствие у него между двумя освящениями и двумя примирениями. „И то и другое — нечестивое разделение на два единого и неразделимого действия Единых и Нераздельных в Святой Троице Отца и Сына. В двойном освящении разделяются природные действия (*τὰς φυσικὰς ἐνεργείας*), двойном примирении — хотения (*τὰ θέλήματα*), „как будто Отец не соблагоизволил Сыну, примирившемуся через воплощение, и не сопримирился до тех пор, пока и Сам нечто не получил, как и Сын, и стал участником в прибыли“ и т. п.<sup>88</sup>

Но, как уяснили Николай Мефонский и отцы Собора, если вся Святая Троица соучаствует в домостроительстве спасения, то един и сам домостроительный подвиг Господа нашего Иисуса Христа, от которого нельзя отделить ни один из его моментов, в частности Воплощение и Крестные страдания. Рассечение единого домостроительства Святой Троицы, совершенного Воплотившимся Сыном Божиим, на два: 1) домостроительство Сына (примирение и освящение при воплощении) и 2) домостроительство Отца (дополнительное примирение и освящение, после принятия Крестной Жертвы), которое измыслил Сотирих, должно быть отвергнуто, так как нарушает прежде всего указанный отеческий принцип единства и единого действия Святой Троицы.

Первозданный Адам был создан Богом, т. е. Святой Троицей; в раю он наслаждался общением с Нею же; своим преслушанием он оскорбил Бога, т. е. всю Святую Троицу. Он, а с ним и все падшее человечество, умножившее свои грехи, удалилось от Бога, т. е. от Святой Троицы. Отсюда следует, что и примириться оно должно не только с Одной из Ипостасей, но вообще с Богом, т. е. со Святой Троицей<sup>89</sup>.

Поэтому нельзя единое примирение со Святой Троицей разделять на два последовательные, отделенные друг от друга во времени, примирения, как это делал Сотирих, т. е. сначала с Сыном через воплощение, а потом еще с Отцом через принесение Сыном, освятившим наше естество, Крестной Жертвы Отцу. Приводя слова Спасителя: „Никто не приходит ко Мне, если не привлечет его Отец“ (Иоан. 6, 44), Николай Мефонский замечает: „Как Отец, еще не примирившись, должен был привлекать к уже Примирившемуся? Или не ясно ли вполне, что никакой временный промежуток (*χρόνος*) не может возникнуть между Отцом, Сыном и Святым Духом ни в бытии Их, ни в действии, ни в каком-либо благоволении. Поэтому об Отце говорят, что Он влечет приходящих к Сыну, а о Сыне, что Он путеводит к Отцу (Иоан. 14, 6). Дух же Святой путеводит к Обоим, ибо и Он — Свет (Еф. 5, 8—9), а лучше сказать: Каждый из Трех — свет, а без света невозможно ходить, не заблуждаясь (Иоан. 12, 35; Пс. 142, 10; 35, 10). Следовательно, абсолютная Единая и Неразлучная Троица вместе и существует, и хочет, и действует,

<sup>87</sup> Mai, p. 8—9.

<sup>88</sup> В. Е., p. 337.

<sup>89</sup> Там же, p. 333.

вместе и освящает, и примиряется. Итак, не должно допускать ни двух освящений, ни двух примирений Единой Троицы, или пусть удвояющий каждое из них, представит и третье<sup>90</sup>.

Николай Мефонский доводит последнюю мысль до конца и доказывает, что одинаково нелепо как вводить второе освящение и примирение с Отцом, так и придумывать новое, третье — со Святым Духом (принимая за последнее сошествие Святого Духа после домостроительства Христова). Ибо как воплотившийся Бог Слово действовал купно со Отцом и Духом, так и Дух, хотя и сошел особенным образом на апостолов, всегда пребывает и пребывает неразлучно со Отцом и Сыном, Которые Ему сопresentствуют, соблагоизволяют и содействуют (1 Кор. 12, 4—5), несмотря на то, что эти действия можно усвоять и одному только Духу (1 Кор. 12, 11)<sup>91</sup>.

В согласии с мнением Николая Мефонского отцы Собора в четвертом определении утверждают святоотеческую истину, что Спаситель примирил нас с Самим Собою посредством всего таинства домостроительства, а через Самого Себя и в Себе — с Отцом и Духом, т. е. со всей Святой Троицей. Разделяющим во времени же „нераздельное у божественных и блаженных Отцов“, т. е. разделяющим нераздельное домостроительство спасения на примирение с Богом Сыном через воплощение и примирение с Богом Отцом через Спасительную Страсть Христа, анафема трижды.

Оставляя в стороне множество нелепых следствий из мудрований Сотириха о двух примирениях, на которые указывает Николай Мефонский, обратим внимание на второй вопрос, получивший решение в его работах, а именно на вопрос о существовании и характере самого примирения людей с Богом.

Основная ложь Сотириха в его теории двух примирений состояла в том, что он подменил понятие примирение (*καταλλαγή*) — обменом (*ἀνταλλαγή*, *ἀντάλλαγμα*) ценностями<sup>92</sup>. Разделив единое примирение со Святой Троицей на два, Сотирих естественно был принужден измыслить для каждого из этих примирений характерный признак и подменил нравственное отношение между человеком и Богом чисто внешними отношениями выгоды, расчета. Возражения Николая Мефонского и его концепция примирения основаны на другом святоотеческом принципе, имеющем методологическое и руководящее значение для богословствования и состоящем в отрицании всего чувственно человеческого в применении к Богу. Епископ Николай неоднократно обращал внимание на недопустимость применения к Богу грубых представлений или приписывания Ему каких-либо страстей, в частности гнева. Каждое из обычных человеческих выражений, терминов и т. п., применяемых к Богу, должно пониматься в богоприличном смысле. Так, все выражения Свящ. Писания, в которых говорится о „гневе, ярости Бога“ и т. п., Николай Мефонский предлагает понимать иносказательно, разумея под гневом Божиим и т. п. те скорби и несчастья, которые попускаются человеку, как следствия приобретенного им греховного состояния<sup>93</sup>.

В предостережениях против антропоморфизма и антропатии в понятиях о Боге Николай Мефонский следует св. Отцам, у которых это отрицание чувственно-человеческого в Боге является общим местом. Св. Василий Великий неоднократно говорит о недопустимости понимать буквально человекообразные понятия о Боге<sup>94</sup>. В частности, он объясняет, в каком смысле Свящ. Писание приписывает гнев Богу<sup>95</sup>. Также и св. Григорий Бого-

<sup>90</sup> В. Е., р. 338—339.

<sup>91</sup> Там же. См. также св. Василий Великий, Творения, русск. пер., ч. 3. 1900, стр. 163.

<sup>92</sup> Между тем «обмен есть акт, в котором каждая из сторон отдает нечто свое и взамен получает равноценное. Искреннее примирение, напротив, состоит в оставлении оскорбившему его прегрешений, ничего не получая от него» (В. Е., р. 338).

<sup>93</sup> В. Е., р. 345.

<sup>94</sup> Р. Г., 29, col. 621 (Творения, русск. пер., ч. 3. 1900, стр. 89, 183).

<sup>95</sup> Е г о ж е. Р. Г., 30, col. 421—424 (русск. пер., ч. 2, стр. 207).

слов указывает на истинный смысл антропоморфных выражений о Боге<sup>96</sup>. Лучше же всего выражает это учение св. Отцов св. Кирилл Александрийский. Показав на примерах, что все, что „человекообразно говорится о Боге, надо понимать богоприлично“, он говорит: „Наши выражения имеют превышающие нас значения, если употребляются о Боге. Ты хочешь понять что-либо из этих трудных предметов, но твой ум оказывается бессильным..., ибо божественная природа обитает в неприступном свете. Поэтому должно, когда и божественные предметы выражаются человеческими словами, ничего не думать низкого, но в бедности наших выражений, как в зеркале, созерцать богатство божественной славы“<sup>97</sup>.

Таким же образом и „примирение с Богом“ нельзя представлять в виде обычного обмена ценностями или подарками между человечеством и Ипостасями Божества, как это думал Сотирих<sup>98</sup>.

Слово *ἀντάλλαγή*, означающее „обмен, замену, изменение“ и т. п., и также слово *ἀντάλλαγμα* в учении о домостроительстве надо также понимать богоприлично, не в смысле „обмена“ с Богом Сыном человеческого естества на оставление грехов, а в смысле „изменения“ нашей падшей природы. Произвести это изменение своей природы человек собственными силами не мог: „не мы взошли на небо“, богословствует Николай Мефонский, „но Сам Сын Божий снишел к нам и принял наше естество, не как какой-нибудь дар (как мудрствует Сотирих), но чтобы явиться нам, беседовать с нами“, общаться и соединиться с нами. Примирение, освящение, всыновление и все прочие духовные блага даровал нам Сын Божий в домостроительстве нашего спасения. Через него мы примирились, освятились и всыновились Богу, т. е. Святой Троице.

Примирение нас между собой и с Богом, дарованное нам Христом, состоит в том, чтобы мы были единым Телом Христовым, спасаемые одной верой в Него и возводимые к Богу (Иоан. 17, 22)<sup>99</sup>.

Св. Василий Великий так характеризует обновление человечества, произведенное Спасителем: „Главное в спасительном домостроительстве по плоти — привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем и, истребив лукавое рассечение, восстановить первобытное единство, подобно тому, как наилучший врач целительными средствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части“<sup>100</sup>.

Богочеловек Христос совмещает в Себе все: **п р и м и р е н и е**, **п р и м и р и т е л я** и **п р и м и р я ю щ е г о** с я. На Голгофе и в таинстве Божественной литургии Он приносит, как Архиерей, и приносится в священнодействии, как человек, и принимает жертву со Отцем и Духом<sup>101</sup>. А это и выражает евхаристическая молитва: „Ты бо еси Приносяй, и Приносимый, и Приемляй, и Раздаваемый“, догматическое достоинство которой защищал Николай Мефонский.

Следует обратить внимание, что эта молитва (на херувимской) не является единственной из литургийных молитв, выражающих ту же истину. В возгласе священника перед освящением Св. Даров «Τὴ σὶ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέρομεν, κατὰ πάντα, καὶ διὰ πάντα» (Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся)<sup>102</sup>, очевидно, слову «Σοί» (Тебе) соответствует в молитве на херувимской слово «Προσδεχόμενος» (Приемляй), группа

<sup>96</sup> См. Р. Г., 36, col. 157. Творения, русск. пер., ч. 3, стр. 99, 100.

<sup>97</sup> „Толкование на Евангелие от Иоанна“, гл. 10, ст. 34—37 — Р. Г., 74, col. 28 (Творения, русск. пер., ч. 14, Сергиев Посад, 1909, стр. 19—20).

<sup>98</sup> У Сотириха примирение посредством обмена состоит из двух актов: 1) Бог Слово воспринимает человеческое естество от человечества и дарует взамен оставление грехов; 2) Богочеловек, „восполняя нашу нищету“, приносит за нее Свою Кровь как умиротворяющую жертву Отцу, а Отец дарует взамен человечеству всыновление. М а і, р. 8—9.

<sup>99</sup> В. Е., р. 338—342.

<sup>100</sup> „Подвижнические уставы“, гл. 18, Р. Г., 31, col. 1385 (Творения, русск. пер., ч. 5, изд. 4, стр. 360).

<sup>101</sup> В. Е., там же.

<sup>102</sup> Служебник.

слов «Τὴ σὴ ἐκ τῶν σῶν» (Твоя от Твоих) — слову «Προσφερόμενος» (Приносимый). Только слова «Προσφέρωμεν» (слав. „приносяще“, русск. „мы приносим“) и προσφέρων (Приносящий) означают разных приносителей: в первом случае — приносящих святое возношение (ἀναφοράν) священнослужителей, во втором же случае — Самого Приносящего Бескровную Жертву Христа.

Св. Василий Великий утверждает, что одни мы враждовали против Бога, прилепившись греху, но не Бог, ибо Бог Отец отпустил нам грехи еще прежде послания в мир Своего Сына: „Как душа несомненно удостоверяется, что Бог отпустил ей грехи? — Если усмотрит в себе расположение сказавшего: „неправду возненавидех и омерзих“ (Пс. 118, ст. 163), потому что Бог, для отпущения наших грехов ниспослав Единородного Сына Своего, со Своей стороны п р е д в а р и т е л ь н о отпустил грехи всем“<sup>103</sup>.

Св. Иоанн Златоуст в Толковании на 2-е послание к Коринфянам (беседа XI) говорит, что не Богу надлежит примириться с нами, но нам с Богом, ибо „не Бог враждует против нас, но мы против Него. Бог никогда не враждует“<sup>104</sup>.

В своих рассуждениях Николай Мефонский ссылается на св. Григория Богослова: „По какой причине Кровь Единородного приятна Отцу (τίς ὁ λόγος μονογενοῦς αἵμα τέρεται Πατέρα), Который не принял и Исаака, приносимого отцом, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна? Или из сего видно, что приемлет Отец, не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и возвел нас к Себе чрез Сына, посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим? Таковы дела Христовы, а большее да почтено будет молчанием“<sup>105</sup>.

Таким образом сотериологические высказывания Николая Мефонского сводятся к выяснению двух положений: 1) о принесении Спасителем жертвы Святой Троице и единстве всего домостроительства, Святой Троицей совершаемого, и 2) о возвышенном характере примирения человечества с Богом. Оба эти положения основаны на двух других непререкаемых отеческих истинах: 1) о единстве действия Святой Единосущей и Нераздельной Троицы и 2) о недопустимости применения антропоморфных выражений в буквальном смысле к Богу. Эти четыре положения, составляющие сущность сотериологии Николая Мефонского, благодаря своей общности могут иметь методологическое значение для построения всякой православной сотериологии.

В заключение следует остановиться на сохранившихся высказываниях Николая Мефонского об Евхаристии, обосновывающих третий анафематизм Собора 1157 года.

Николай Мефонский рассматривает софизм, основанный на антиномичности конечного и бесконечного, временного и вечного, и лежавший, должно быть, в основании рационалистических воззрений Сотириха на Евхаристию.

Нельзя говорить о жертве, принесенной за нас однажды, что она была принесена Богу на время (χρονική) и сейчас перестала действовать. То, что Богом сделано здесь во времени, в ином мире пребывает в вечности (ἰδιαιτών) и должно рассматриваться под категорией вечности. „Поэтому и бывающее у нас здесь временно, в будущем веке не будет таким, но станет вечным для каждого, и от того мы или получим вечную жизнь или вечное наказание“<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> „Правила, кратко изложенные“, пр. 12, Р. Г., 31, col. 1089—1090 (Творения, русск. пер., т. V, изд. 4, стр. 186).

<sup>104</sup> Р. Г., 61, col. 478 (Творения, русск. пер., т. X, кн. 2. СПб., 1904, стр. 575).

<sup>105</sup> Слово 45 „на Св. Пасху“. Р. Г., 36; col. 653 (и русск. пер., ч. 4, изд. 3. М., 1889, стр. 142).

<sup>106</sup> В. Е., р. 354.

„Что препятствует нам называть однажды совершенное здесь для нас спасение, а там вечно предстоящее лицу Божию (Евр. 9, 24), вечно совершаемым (δικαιῶνίως τελούμενον), а потому и дарующим нам вечное избавление — (λύτρωσιν αἰώνιαν) (Евр. 9, 12)?“ Один раз чувственно принесенная жертва вечно приносится Богу на вышнем жертвеннике, усвоив и нам вечное искупление.

„Образцом и доказательством (δείγμα) этого вечного явления является ежедневно совершаемое нами по божественной заповеди Спасителя таинство священнодействия, отличающееся от того (вечного) только тем, чем первая преобразовательная skinя отличалась от второй (Евр. 9, 5—6)<sup>107</sup>.

Во втором из сочинений об Евхаристии („К сомневающимся“) Николай Мефонский говорит, что великое таинство Евхаристии получило начало от Самого Христа, от Которого апостолы научились и чину совершения. Цель этого великого священнодействия есть приобщение Христу, телом Которого причастники соделываются, для получения вечной жизни. Приводя тексты Евангелий и 1-го Послания к Коринфянам, выписку из чина Климентовой литургии и ссылаясь на всемогущество Божие и Евангельские чудеса, еп. Николай доказывает, что в Евхаристии под видами хлеба и вина предлагаются истинное Тело и истинная Кровь Христовы.

В этом сочинении для именованья образа присутствия Тела и Крови Христа в Евхаристии и изменения предложенных хлеба и вина употребляются традиционный богослужебный термин — п р е л а г а т ь с я и л и п р е т в о р я т ь с я (μεταβάλλεσθαι). В предыдущем сочинении употреблялось несколько иное выражение: о „хлебе и чаше, превращаемых (μεταστοιχειούμενω) действием Вседетеля Духа в Пресвятое Тело и Честную Кровь Христа“<sup>108</sup>.

Но нигде епископ Николай не впадает в крайность латинских схоластов. Впрочем, термин «μεταστοιχειώσις», очевидно, ближе стоит к «μετοστώσις», чем «μεταβολή» (или μεταβλήμα) „преложение“, пременение<sup>109</sup>.

Изучение трудов Николая Мефонского обнаруживает его большой и разносторонний богословский и полемический талант, который в связи с глубокой эрудицией и неразрывной связью со святоотеческим преданием ставит его на первое место среди богословов XII века. Его труды переписывались и сохранились во многих списках. Его цитирует ряд позднейших византийских богословов (Никита Акоминат, Андроник Каматир, Иоанн Бекк и другие). Наконец, ему посвящены работы западноевропейских (Ullmann, Draseke и др.) и русских ученых (епископ Арсений, отчасти свящ. Рыбаков и Ф. И. Успенский).

Малоизученность византийского богословия и обособленное изучение некоторых его представителей не позволило до сих пор выявить те ценности, которые имеются у Николая Мефонского. Неполноту некоторых его сочинений можно восполнить трудами других авторов, ибо все они говорят об одной и той же традиционной концепции домостроительства спасения, принадлежащей древней Церкви.

Вышеописанный догматический спор произошел, как уже отмечалось, спустя сто лет после разделения Церквей. Западная Церковь, в стремлении подчинить себе Восточную, действовала как внешними, так и внутренними средствами. Известно, какие побочные цели имели крестовые походы, особенно четвертый, завершившийся взятием Константинополя в 1204 г.

<sup>107</sup> В. Е., р. 355.

<sup>108</sup> „Дополнение“, стр. 51.

<sup>109</sup> Гёфеле считает слова μεταστοιχείωσις (tranelementatio) и μετοστώσις (transsubstantiatio) тождественными и делает вывод, что „за 59 лет перед IV Латеранским Собором (1215—1216 гг.), при папе Иннокентии III, Николай Мефонский уже употребил термин „пресуществление“ (transsubstantiatio). (Hefele, Conciliengeschichte nach den Quellen, Freiburg im Breisgau, 1886, S. 568). С этим полностью согласиться нельзя, ибо между словом „μετοστώσις“ — „пресуществление, перемена сущности“ и словом „μεταστοιχείωσις“ — „преобразование, превращение, преображение“ — есть некоторое различие.

Не менее энергично действовали латиняне, стараясь поколебать Православную Церковь изнутри и привести ее к унии. Этому способствовали элементы, сочувствовавшие Западу, „латиноумдрствующие“ (λατινόφρονες). Можно считать, что Сотирих и его последователи были такими западниками, поскольку они пытались внести в богословие Церкви схоластические концепции, противные Отеческому Преданию.

Эта догматическая борьба была прелюдией иной борьбы, разыгравшейся уже двести лет позже и известной под именем исихастских споров. Тогда в изнемогавшей от наступления турок Византии возникла среди партии западников варлаамитская ересь, побежденная таким защитником благочестия, как св. Григорий Палама. Не вдаваясь в изложение содержания споров паламитов с варлаамитами, можно определить их смысл словами покойного Патриарха Сергия: „Константинопольский Собор, осудивший Варлаама от лица Церкви, признал правильной борьбу св. Григория за церковное предание против рационализма, который угрожал тогда с Запада“<sup>110</sup>.

Подобным образом и Константинопольский собор 1157 г., осудивший „изобретателей новых и иноплеменных учений“<sup>111</sup>, осудил их рационализм в богословии и, в частности, в учении о домостроительстве спасения. Труды Николая, епископа Мефонского, имели при этом огромное значение для уяснения православного учения.

**Иеромонах Павел (Черемухин)**

---

<sup>110</sup> Архиеп. (впоследствии Патриарх) Сергий (Страгородский), Основное заблуждение католичества и протестантства («Правосл. Финляндск. Сборник». Гельсингфорс, 1911 г., № 3, стр. 6).

<sup>111</sup> Четвертый анафематизм.