



Шульц Д.Н.

ИСТОРИЯ ДОГМАТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ: СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Аннотация. В работе обосновывается тезис, что в основе всех христианских догматов лежит сотериологическое основание. Показано, что решения первых христианских соборов о единстве и троичности Бога, о единой Личности и двойственности природ и энергий во Христе связаны с церковными таинствами, с аскетической и мистической практикой.

Ключевые слова: христианские догматы, сотериология, Вселенские соборы, патристика.

В экуменическом движении и в либеральном богословии в качестве одного из способов достижения христианского единства озвучивается исключение из сферы догматики всех моментов, по которым наблюдаются расхождения в различных церковных традициях. При этом догмат понимается как некая абстракция или философская концепция, случайно принятая Церковью в ходе противоборства различных фракций.

Однако, на наш взгляд, на протяжении первых семи веков формулировка тринитарных и христологических догматов была тесно связана с практической жизнью первых христиан. Иными словами, для христианских авторов первых веков заблуждения в догматических вопросах являлись лакмусовой бумажкой, по которой можно было судить об ошибках в «ортопраксии».

Итак, отталкиваясь от утверждения о сотериологическом характере христианских догматов как от гипотезы, постараемся на истории Вселенских соборов показать, что любой христианский догмат представляет собой результат осмысления тайны спасения.

Первым вопросом, возникшим в истории христианской догматики, был вопрос о наличии человеческой природы во Христе.

Докетизм осуждается уже некоторыми авторами Нового Завета, прежде всего в посланиях ап. Иоанна (1Ин. 4:2-3). Согласно этому учению, Христос не воспринимал в реальности человеческое тело, оно было лишь призрачным. В основе всей полемики церковных авторов против докетизма лежит понимание того, от чего, собственно, спасает Христос. В понимании античных философов и гностических авторов спасение есть «освобождение духовной искры из уз темной материи и души из лабиринта зла»¹. Иными словами, Спаситель должен был дать знание («гнозис»), доступное лишь избранным. Он должен вывести душу из материальной оболочки, из тела как «темницы души», возвысить ее к божественному, а не сам принять навечно человеческое тело.

Церковные авторы на протяжении четырех веков боролись с различными проявлениями докетизма, доказывая полноту воспринятой и спасенной человеческой природы во Христе. Значительный вклад в формулирование позитивного (в противоположность апологетическому) богословия внесли малоазийские авторы. Так, Игнатий Антиохийский отвергает до-

кетизм на том основании, что Христос спасает не только душу, но и тело, которое обоживается и возносится на небо. Тело Христа, евхаристия, есть «врачевство бессмертия»². Также и Иринеи Лионский учит, что Бог должен был обожить всего человека, спасти его от тления, восстановить разрушенных грехом мир и человека. Поэтому воспринятый человек не может быть призрачным³. Западный апологет Тертуллиан соглашался, что Христос должен был спасти тело и сделать его безгрешным⁴, как и душу⁵.

Уже в IV в. Аполлинарий учил, что Христос воспринял плоть и душу, но высшая часть человека – ум или дух – была заменена в его личности божественным Логосом. Аполлинарий исходил из сотериологических доводов. По мнению лаодикийского епископа, необходимо было, «чтобы Бог умер как человек. А если во Христе дан полный человек, т.е. и с человеческим разумом (логосом), то он, как человек, и страдал, и искупления не получил бы»⁶.

В антропологии Аполлинария в человеке именно ум слаб и является источником греха, и, чтобы Спаситель был безгрешным, чтобы смог осуществить спасение, ум должен быть заменен божественным Логосом. При этом устраняется и возможность разных действий человека и Бога в Иисусе⁷. По Аполлинарию, Христос должен быть не полностью человеком, а «с примесью» Божественного, образуя единую смешанную природу. Такое смешение позволяет утверждать, что Бог страдал добровольно и поклонение Христу абсолютно едино. Спасение заключается в том, что «возвышение к Божеству полного эмпирического человека совершается лишь в душах верующих»⁸, которые должны «по подражанию Христу» усвоить себе плоды искупления и побороть грех в своей жизни»⁹ собственными силами. Такой вывод сближает учение Аполлинария с пелагианством.

Основной аргумент против учения Аполлинария также был именно сотериологическим. Папа Дамас выразил его следующим образом: «если воспринят (Сыном Божьим) несовершенный человек, то несовершенно и наше спасение, потому что не весь человек спасается»¹⁰. Таким образом, возникает известный сотериологический принцип: «что не воспринято, то не спасено». И важнейшим элементом понимания Церковью спасительных деяний является то, что Иисус Христос был всецело человек и «Его послушание, Его свобода, Его страдания как человека были элементами, посредством которых пришло спасение»¹¹.

Таким образом, в первые века вопрос о божественности Христа не стоял (за исключением, пожалуй, лишь динамического монархианства, разделявшего Логос и Иисуса). Защиты требовало, как мы это показали выше, утверждение о полноте его человеческой природы. Но вместе с ним возникают и тринитарные аспекты, а именно – отношения между Отцом и Сыном. Одной из попыток такого осмысления, основанного на иудейском представлении об абсолютно едином Боге, является модализм, который предполагает тождество всех трех ипостасей.

Логическим следствием из модализма в области сотериологии является утверждение, что на кресте страдал сам Отец (патрипассианство). Другим следствием из тезиса модализма об абсолютном божественном единстве является принципиальная невозможность откровения Бога твари, а соответственно – невозможность ее причастия божественному и, как результат, спасения человека в христианском его понимании¹².

Как мы установили, тезис о божественной природе Спасителя является краеугольным камнем христианской веры. Под сомнение ставилась реальность человеческой природы во Христе, но его божественность не подвергалась сомнению вплоть до IV в. Арий в определенной мере борется с модализмом, пытаясь при этом сохранить монотеизм и защитить трансцендентность божественной природы для твари. Лавируя между модализмом и тритеизмом, александрийский пресвитер жертвует божественностью Логоса ради божественности единого Отца.

Опять же вопрос о божественной природе во Христе не является сугубо спекулятивным, он непосредственно связан с вопросом о спасении. Сотериологической стороной богословия Ария является утверждение, что Слово «по природе изменяемо... если пожелает, может измениться, потому что Оно, как и мы, изменяемой природы. Потому Бог, предуведав, что Слово будет совершенным, предварительно даровал Ему ту славу, какую человек стал иметь впоследствии за добродетель»¹³. Благодаря возможности изменяться и возрастать в совершенстве, хотя «Христос – не истинный Бог, но Он обожен по причастности ... по благодати нарицается Сыном и Силюю»¹⁴. В сказанном проявляется динамическое монархианство Павла Самосатского, вдохновителя Лукиана, учителя Ария.

Аналогичные сотериологические мотивы можно найти у Евсевия Кесарийского. Как отмечает К. Шёнборн, в системе этого богослова, склоняющегося к арианству, «целью вочеловечения Христова является возведение человечества к истинному познанию ... Аспекты спасения, искупления, дарования благодати весьма отодвинуты на задний план; Евсевий оставил нам преимущественно этическое и интеллектуальное умозрение христианской жизни. Пропасть между Богом и творением так и осталась для него непроходимой»¹⁵.

Как заключает Е. Зайцев, «спор между Афанасием и арианами велся по вопросу о том, каким образом человек может обожиться»¹⁶. К. Шёнборн так интерпретирует сотериологический аргумент отцов против арианства: «если бы Логос как простая тварная сущность стал человеком, то тогда человек, тем не менее, остался бы таким, каким он и был до этого, а именно: без связи с Богом... Ибо тварное не может тварное сочетать с Богом ... и поскольку Логос сам нуждается в искуплении, часть творения не может быть искуплением для всего творения»¹⁷. В действительности же божественный Логос «привел естественного человека в связь с Богом, и таким образом было обеспечено его искупление и обожение»¹⁸. В конечном итоге трансцендентная монада Ария отстранена от мира и человека непреодолимой пропастью, не способна не только спасать, но даже свидетельствовать о своем существовании.

Помимо сотериологических аспектов, арианская смута имеет также и практический аспект: вопрос о возможности молитвенного обращения к Сыну. К IV в. подобное обращение являлось устоявшейся церковной практикой. Повсеместно употреблялись гимны вроде «Свят Бог, распятый за нас». От подобных элементов богослужения сами ариане в отличие от Павла Самосатского не отказывались. Однако ортодоксальные богословы среди них говорили о «неувязке между догматическим принципом и литургической практикой»¹⁹. Так применительно к арианскому богословию возникают вопросы относительно евхаристической практики – относительно того, какой природе приобщаются христиане во время причастия. В частности, у Евсевия евхаристия получает «духовное, воспоминательное истолкование»²⁰. Отцы Церкви IV в. обращали внимание на непоследовательность арианства и в использовании крещальной формулы «во имя Отца, Сына и Святого Духа»²¹.

Кратко рассмотрев связь триадологии и сотериологии, перейдем к истории христологических догматов²². Еще в III в. близким к модализму оказывается динамическое монархианство. Согласно этому учению Иисус является человеком, проникнутым Логосом и исключительной божественной благодатью. На различных жизненных этапах он возрастает в праведности, в борьбе с грехами. В итоге достигает искупления грехов остальных людей и единства с Богом, которое мыслится лишь как единство и согласие мыслей и воли²³. Эти христологические воззрения Павла Самосатского через Лукиана проникли в арианство. Как будет видно ниже, в области сотериологии оно оказывается очень близким также несторианству и пелагианству.

III Вселенский собор решал вопросы, в которых переплелись аспекты и мариологические, и христологические, и харитологические. Но начало положил вопрос чисто литургический, самым непосредственным образом касающийся жизни верующих, – о практике использования в церкви титула «Богородица».

У несториан Логос не соединен с человечеством реально, но лишь обитает в нем, как в храме. Человеческая природа остается для него внешней, не «собственной». Для сотериологии это означает, что на кресте страдает человек, никак реально не связанный с божеством, а Бог остается чуждым спасению²⁴.

По учению св. Кирилла, сам Бог Слово есть «пострадавший плотью, распятый плотью, принявший смерть плотью и, наконец, ставший первородным из мертвых»²⁵. Благодаря общению свойств можно утверждать, что Бог страдал на кресте, Бог искупил тварь. В качестве жертвы искупления Христос «принес Себя в приношение... за нас только одних»²⁶. Александрийский епископ осуждает точку зрения, будто Иисус как обычный человек, возраставший в благочестии, «принес Себя в приношение и за самого Себя»²⁷.

Как указывают некоторые исследователи, фундаментальное различие между системами Кирилла и Нестория находится в области учения о благодати и спасении²⁸, о возможности для человека быть причастным Богу²⁹. «Главный порок учения Нестория, согласно свт. Кириллу, – это отрицание спасительного страдания Бога Слова»³⁰.

В системе несториан Логос принял полную человеческую виновную³¹ природу³². Но в своей человеческой природе Христос действительно всецело сражался со страстями и победил их, восстановил в себе падшую природу. Сохраняло его от греха его безгрешное рождение и союз с божественным Логосом. Христос – всего лишь пример истинного благочестия и нравственности³³. Бог извечно предвидел высокую нравственность Иисуса и избрал его для выполнения миссии³⁴. Он есть «величайший аскет», и его единство с Богом возрастает по мере нравственного совершенствования³⁵. То есть обожение, единение с Богом не результат воплощения, а следствие аскетического подвига Иисуса. И это единение с Богом мыслилось «моральным, волевым, а не онтологическим соединением человечества с Богом»³⁶.

Аналогично для Пелагия благодать имеет четыре аспекта: учение и откровение, раскрытие будущих вознаграждений и наказаний, указание на ловушки дьявола, просвещение³⁷. Соответственно для пелагианства невозможно говорить о первородном грехе, но лишь о дурном примере Адама, а в противовес ему – о положительном примере Христа³⁸. Таким образом, в понимании благодати антиохийский богослов и британский монах очень близки.

Вслед за Феодором Несторий настаивает, что человек Иисус спасается самостоятельно, своими собственными усилиями, используя божественную благодать как некую внешнюю помощь. Следовательно, христиане должны спасаться собственными деяниями, обращая внимание на Христа как на учителя, как на образец человека, прошедшего все этапы восхождения к Богу. В этом положении несторианство сближается с пелагианством³⁹, утверждавшим преодолимость греха собственными усилиями, и практикой «восточного» аскетизма⁴⁰, носившего «внешний, практический, моралистический» оттенок⁴¹. А в мистической практике несториан «страдания и смерть Искупителя если и присутствовали, то скорее в смысле духовного соумирания мистика со Христом»⁴².

В 9-й анафеме Несторию св. Кирилл осуждает мнение, будто Христос пользовался Святым Духом обитающего в нем божества как некою «чуждою силою», а не «собственным Его Духом»⁴³. В этом случае не произошло бы реального обожения человеческой природы, а проявлялась бы

лишь внешняя помощь. Во Христе Бог реально воспринял человеческую природу, сделал ее своей собственной, «изгнал тление и удалил смерть»⁴⁴. В нем человек освящается, «восходит к началу, преобразуемый к обновлению жизни и к возвращению нетления»⁴⁵, «к неслитному единению с Богом Словом и чрез Него с Отцом»⁴⁶.

Но Несторий усматривает в александрийском богословии слияние и смешение божественного и человеческого (аполлинаризм). Такое смешение ставит под сомнение бесстрастность Логоса, его божественность, а также лишает смысла страдания Иисуса.

В области сакраментологии учение Нестория не опиралось на понимание Церковью евхаристии, в отличие от учения св. Кирилла. Взгляды Нестория определяют дары евхаристии как «плоть Господа животворящую и собственно принадлежащую самому Слову Бога Отца, но принадлежащую как бы другому, кому, отличному от Него, и соединенному с Ним по достоинству»⁴⁷. Соответственно в поклонении Христу он чтится «вместе с Богом, пребывающим в Нем... а не “единым поклонением”»⁴⁸, за что несторианство оказывалось под подозрением в поклонении твари.

В V в. Евтихий учил, что Христос обладает двумя природами – божественной и человеческой – до воплощения, а после – некой одной⁴⁹. То есть оказывается, что Христос «неединосущный нам», то есть чужд человечеству»⁵⁰, «не единокровен нам, тело его не человеческое, а человекоподобное»⁵¹. В борьбе с евтихианством Лев Великий подводит под христологическую доктрину классическое сотериологическое основание: «Мы не могли бы победить виновника греха и смерти, если бы нашего естества не воспринял и не усвоил Он... При сохранении свойств того и другого естества и при сочетании их в одном лице... мог умереть по одному (естеству) и не мог умереть по другому, как того требовало свойство нашего врачевания... Не полезно во спасение, и одиночество опасно – признавать во Христе Иисусе или только Бога без человека, или лишь человека без Бога... Отрицать истинную плоть – значит отрицать и страдание во плоти. А это значит отрицать действительность нашего спасения»⁵².

В.В. Болотов указывает на сотериологическое измерение Халкидонского догмата: «Христос есть Спаситель всего человечества; но личность индивидуализирует человека, расчленяет человечество на множественность самостоятельных «я». Все люди причастны одной человеческой природе ... если бы Христос воспринял личность человека, то это было бы как бы символом, что Он спас именно этого человека, и не было бы указано на то, что Им спасено все человечество»⁵³. К. Шёнборн добавляет: бытие Христа «человеком как раз потому и есть совершенное, примерное человеческое бытие, поскольку он «единосущен нам», и не как сверх-человек и как человек другой породы, а как подлинный Человек»⁵⁴.

Как стремится показать Г. Флоровский, практика монофизитской аскетики связана со стремлением подчеркнуть отличие единой богочеловеческой природы после воплощения от обычной человеческой, с акцентированием на божественном элементе в ущерб человеческому. Она заключалась «в самоуничтожении человека, в острой потребности преодолеть человеческое как таковое»⁵⁵, тесно связана «с аскетическим изуверством, с аскезой самоистязания и надрыва»⁵⁶ и нашла себе благоприятную почву в египетском «аскетическом квиетизме»⁵⁷. Его целью (здесь можно усмотреть влияние платонизма) было обретение «бессмертной и бесстрастной природы», христианской апатии⁵⁸.

Дальнейшее развитие монофизитства также связано с сотериологическими вопросами, которые обратили на себя внимание и ортодоксальных богословов. Прежде всего речь шла о тленности или нетленности тела Христа, или, в другой формулировке, о наличии во Христе «безгрешных», «безукоризненных» страстей.

Последователи Юлиана Галикарнасского (афтародокеты или фантазиасты) довели его учение (о неповрежденной, чистой человеческой природе во Христе) до утверждений, близких к докетическим⁵⁹. Тело Христова нетленно не только после воскресения, но с самого момента воплощения. То есть оно не единосущно нашему. Такая позиция афтародокетов означает, что реальных страстей на кресте не было, не было и смерти, поскольку первозданная человеческая природа не могла умирать вовсе. Соответственно, мнимой оказывается вся человеческая жизнь Христа, мнимо и само событие спасения человечества. В действительности, как указывает С.Л. Епифанович, «для уврачевания этого (падшего) естества, Он (Христос) должен был и воспринять его тленность»⁶⁰.

V Вселенский собор, казалось бы, никак не связан с сотериологией. Тем не менее в значительной мере он является отзвуком дискуссий относительно гимна «един от Святой Троицы пострадал». На самом соборе дискуссии развернулись не только по поводу ортодоксальности Феодора Мопсуетского, Феодорита Кирского и Ивы Эдесского, а относительно возможности осуждения или оправдания после смерти. По мнению историков, отцы собора выносили решение о «невидимой стороне Церкви»⁶¹, о роли ее в спасении человека и в определении конечной участи умерших⁶². Также собор осудил и оригинистские воззрения относительно спасения всех (даже демонов и нечестивых людей), опровергнув мнение, будто Христос был распят за всех и будто в последнее время будет всеобщее восстановление. Наконец, недостатком оригенизма можно считать излишний спиритуализм, когда «чрезмерное подчеркивание невидимого угрожает приуменьшить значение искупительного воплощения Бога-Слова»⁶³.

В учении о двух волях, догматизированном VI Вселенским собором, особенно проявляются сотериологические основания. В отличие от монофелитов ортодоксальная мысль подчеркивает, что человеческая воля Христа не поглощалась божественной, а в полной свободе образовывала «высочайшее согласие» и «полнейшее созвучие» с божественной волей⁶⁴. Таким образом, искупительное деяние состоит не в отказе от человеческой воли и не в пассивном подчинении божественной воле, не в упразднении человеческого самоопределения. Учение о двух волях отрицает фатализм и квиетизм, указывая на то, что Бог не может спасти человека помимо его собственной активной воли и требует от человека активного участия в деле своего спасения. Но эта падшая человеческая воля обоживается и восстанавливается в своем достоинстве под действием божественной благодати.

Учение о двух волях указывает на Христа как на образец спасительного пути. II Ватиканский собор истолковывает учение о двух волях в сотериологическом аспекте следующим образом: спасение человека заключается в свободном принятии божественной воли, в том, чтобы человек «добровольно искал своего Творца и, свободно держась его, пришел к полному и блаженному совершенству. Итак, человеческое достоинство требует, чтобы он действовал по сознательному и свободному выбору, то есть лично, движимый и побуждаемый изнутри, а не по слепому внутреннему побуждению или чисто внешнему принуждению»⁶⁵.

Следующим вопросом, ставшим предметом разбирательства VII Вселенского собора, был вопрос об иконопочитании. Вряд ли можно найти другую проблему, столь сильно связанную с практикой христианского благочестия и богословием. Вопрос об иконопочитании тесно связан с практикой почитания мощей и святых, допустимостью молитвы святым, ангелам и Богородице⁶⁶.

Видный защитник иконопочитания Иоанн Дамаскин указывал (помимо аргументации от многовековой практики и христологических аргументов) на сотериологический смысл богословия иконы. Он отмечал, что во Христе сначала человеческое тело, а затем и вся материя получают освяще-

ние. Сама икона исполнена божественной благодати как и изображенное на ней лицо, является носителем и подателем божественных энергий⁶⁷. В конечном итоге защитники иконопочитания даже могли сказать: «я видел человеческий облик Бога, и душа моя спасена»⁶⁸. В конечном итоге, по словам В. Лурье, вопрос об иконопочитании есть вопрос об обоении плоти⁶⁹.

Догмат об иконопочитании является важной вехой в формировании учения Григория Паламы о нетварных божественных энергиях. Но прежде чем перейти к следующему этапу развития восточного богословия, необходимо остановиться на сотериологических предпосылках паламизма в учении Николая Мефонского.

На константинопольских соборах 1156–1157 гг., главным участником которых является св. Николай Мефонский, было подтверждено учение, что крестная жертва и евхаристия приносятся не только Отцу, но Отцу и Сыну и Святому Духу, которые не могут быть разделены в своем едином действии⁷⁰. Разделение двух актов означало бы разделение ипостасей Отца и Сына и, следовательно, вело бы к арианству. Как человек, Иисус принес искупительную жертву, а как Бог, он принял ее. Таким образом, соборы формулируют два важнейших сотериологических принципа. Первый утверждает, что действия Троицы вовне нераздельны, включая все домо-строительство спасения. Второй направлен против антропоморфного понимания Бога и понимания спасения как обмена ценностями между Богом и человеком. Спасение есть преобразование падшей человеческой природы через соединение с божественной благодатью.

Появление учения Григория Паламы о нетварных энергиях – учения во многом триадологического и пневматологического, имеет, безусловно, и сотериологические основания. Прежде всего оно раскрывает смысл христианского понимания теозиса как возможности единения с Богом, причастия к божественному в его энергиях. И раскрываются пути достижения обоения как конечной цели христианской жизни в мистической практике исихазма и в церковных таинствах⁷¹.

Отсюда становится понятным, почему исповедание этих догматов напрямую связывалось с возможностью спасения. Приведем лишь несколько примеров из католического богословия. Как гласит Афанасьевский символ веры, «всякий, кто хочет спастись, должен прежде всего придерживаться католической веры»⁷². Римский собор 382 г. называет условием спасения веру в Троицу⁷³. А папа Гормизда «первым условием спасения» называет следование правилам истинной веры⁷⁴.

Таким образом, в представленной статье мы постарались доказать тезис, что сотериология является краеугольным камнем христианской богословия, детерминирует развитие всех его отраслей и обосновывает все ключевые церковные догматы.

Библиографический список

Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. – Т.1. – М.; СПб.: Никая-РХГА, 2009. – 672 с.

Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов: история богословской мысли. – М.: Поколение, 2007. – 718 с.

Дьянія Вселенскихъ Соборовъ, изданныя въ русскомъ переводъ при Казанской духовной академіи. – Казань: Центральная типография, 1910.

Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – СТСЛ, 2011. – 144 с.

Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе. – М.: ББИ, 2007. – 296 с.

Карташев А.В. Вселенские соборы. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – 486 с.

Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Возникновение католической традиции [100-600]. – Т. 1. – М.: Духовная библиотека, 2007. – 375 с.

Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Дух восточного христианства [600-1700]. – Т. 2. – М.: Духовная библиотека, 2009. – 317 с.

Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV века. – Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2006. – 304 с.

Флоровский Г.В. Восточные Отцы V-VIII веков. – Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2006. – 336 с.

Христианское вероучение: Догматические тексты учительства Церкви (III – XX вв.). – СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. – 560 с.

Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. – М.: Христианская Россия, 2003. – 414 с.

¹ Поснов М.Э. История христианской церкви. – М.: Высшая школа, 2005. – С. 157.

² Писания мужей апостольских. – СПб.: Амфора, 2007. – С. 397.

³ Иринеи Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – С. 145.

⁴ Тертуллиан. Избранные сочинения. – М.: Прогресс, 1994. – С. 178-179.

⁵ Там же. – С. 173.

⁶ Карташев А.В. Вселенские соборы. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 239

⁷ Аполлинарий Лаодикийский, как автор формулы «единая природа Слова воплощенного», которая под именем Афанасия Великого попала в творения Кирилла Александрийского, стал в некотором смысле родителем монофизитства. И св. Кирилла, и его последователей обвиняли в аполлинаризме. Как мы видим, логическим следствием учения Аполлинария можно считать и монофелитство.

В то же время В.В. Новиков, опираясь на гипотезу О. Давыденкова и В.М. Лурье, считает, что формула «единая природа Бога Слова Воплощенная» имеет сотериологический смысл и означает «не только индивидуальное человечество Иисуса, но и всю полноту обожженного человечества – всех спасенных и спасаемых» (Новиков В.В. Сотериологические аспекты христологии святителя Кирилла Александрийского в Толкованиях на Евангелие от Иоанна // http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.n_01_0001). Таким образом, даже эта пресловутая монофизитская формула может иметь вполне ортодоксальное истолкование.

⁸ Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов: история богословской мысли. – М.: Поколение, 2007. – С. 189-190.

⁹ Там же. – С. 190.

¹⁰ Dentzinger H., Schonmetzer A. Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Edition XXXII. – Freiburg: Verlag Herder KG, 1963, §146.

¹¹ Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. – М.: Христианская Россия, 2003. – С. 135-136.

¹² Курт Ф. Бог троячной любви. – М.: Христианская Россия, 2010. – С. 189.

¹³ Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. – М.; СПб.: Никея-РХГА, 2009. – Т. 1. – С. 133.

¹⁴ там же. – С. 134.

¹⁵ Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы. – М.: Христианская Россия, 1999. – С. 72.

¹⁶ Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе. – М.: ББИ, 2007. – С. 67.

¹⁷ Шёнборн К. Бог послал Сына Своего... – С. 103.

¹⁸ Там же. – С. 104.

¹⁹ Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Возникновение католической традиции [100-600]. – Т. 1. – М.: Духовная библиотека, 2007. – С. 190.

²⁰ Шёнборн К. Икона Христа... – С. 79.

²¹ Пеликан Я. Христианская традиция... – С. 190.

²² Христологическая фаза не исключает полностью тринитарного измерения. В эту эпоху авторы стремятся отыскать в аргументации или приписать своим оппонентам обвинения в арианстве, савеллианстве, в четверичности Бога и т.д. И наоборот, при рассмотрении тринитарных вопросов, – например, Filioque – апологеты стремились усмотреть у своих оппонентов христологические ереси.

²³ Гарнак А. История догматов, §25 // <http://biblicalstudies.ru/books.html#Garnak>

²⁴ Согласно Д. Ферберну, уже папа Целестин усматривал в несторианстве сотериологические аспекты. Он увидел в учении Нестория понимание спасения как «человеческое восхождение к соединению с Богом, а не Божье нисхождение к человеку» (Ферберн Д. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. – М.: ББИ, 2008. – С. 248-249).

²⁵ Кирилл Александрийский. Двенадцать глав против тех, которые дерзают защищать мнение Нестория как правые // Антология восточно-христианской мысли. – Т. 1. – М.; СПб.: Никея-РХГА, 2009. – С. 580.

²⁶ Там же. – С. 578.

²⁷ Там же.

²⁸ Ферберн Д. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. – М.: ББИ, 2008. – С. 1–31.

²⁹ Новиков В.В. Сотериологические аспекты христологии святителя Кирилла Александрийского в Толкованиях на Евангелие от Иоанна, §5.4 // http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.n_01_0001

³⁰ Там же, §1 // http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.n_01_0001

³¹ Вокруг того, какую же природу, поврежденную после грехопадения или нет, принял Христос, развернулись оживленные дискуссии в отечественном богословии (см., в частности, Святоотеческая христология и антропология. Сборник статей. Вып. 1. – Пермь: ПО «Панагия», 2002. – С. 109-128; <http://karelin-r.ru/newstrs/105/1.html>; <http://www.moral.ru/Osipov.htm>; <http://www.pravlib.narod.ru/dogmatika22.html>; <http://www.pravoslavie.ru/sm/5870.htm>).

³² Флоровский Г.В. Восточные Отцы V-VIII веков. – Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2006. – С. 13.

³³ Беркхов Л. История христианских доктрин. – СПб.: Библия для всех, 2000. – С. 110.

³⁴ Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов... – С. 200; Флоровский Г.В. Восточные Отцы V-VIII веков... С. 9.

³⁵ Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов... – С. 201; Флоровский Г.В. Восточные Отцы V-VIII веков... – С. 9.

³⁶ Флоровский Г.В. Восточные Отцы V-VIII веков... – С. 16.

³⁷ Пеликан Я. Христианская традиция... С. 301.

³⁸ Святоотеческая христология и антропология. Сборник статей. – Вып. 1. – Пермь: ПО «Панагия», 2002. – С. 42.

³⁹ Д. Ферберн указывает, что впервые связь между несторианством и пелагианством установил Иоанн Кассиан (Ферберн Д. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. – М.: ББИ, 2008. – С. 194). Также связь между несторианством и пелагианством основывается на тесных контактах Феодора Мопсуэстского и пелагиан (у него нашел защиту Юлиан Экланский после изгнания на Западе) (Гарнак А. История догматов // <http://biblicalstudies.ru/books.html#Garnak>; Ферберн Д. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. – М.: ББИ, 2008. – С. 216).

⁴⁰ Флоровский Г.В. Восточные Отцы V-VIII веков... – С. 5. Также Г. Флоровский указывает, что параллельно с моральными мотивами в сотериологии Нестория «подчеркнуты “юридические” мотивы».

⁴¹ Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – СТСЛ, 2011. – С. 9.

⁴² Пеликан Я. Христианская традиция... – Т. 2. – С. 44.

⁴³ Антология восточно-христианской богословской мысли... – Т. 1. – С. 577.

⁴⁴ Творения святителя Кирилла епископа александрийского: В 3-х т. – Т. 3 – М.: Паломник, 2002. – С. 40.

⁴⁵ Там же. – С. 158.

⁴⁶ Там же. – С. 759.

⁴⁷ Антология восточно-христианской богословской мысли... – Т. 1. – С. 578.

⁴⁸ Там же. – С. 576.

⁴⁹ Дьянія Вселенскихъ Соборовъ, изданныя въ русскомъ переводъ при Казанской духовной академіи. – Казань: Центральная типография, 1910. – Т. 3.– С. 82.

⁵⁰ Карташев А.В. Вселенские соборы. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 310.

⁵¹ Гарнак А. История догматов, §42 // <http://biblicalstudies.ru/books.html#Garnak>

⁵² Дьянія Вселенскихъ Соборовъ... – С. 218-222.

⁵³ Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов... – С. 352.

⁵⁴ Шёнборн К. Бог послал Сына Своего... – С. 158.

⁵⁵ Флоровский Г.В. Восточные Отцы V-VIII веков... – С. 4.

⁵⁶ Там же – С. 42.

⁵⁷ Там же. – С. 6.

⁵⁸ Пеликан Я. Христианская традиция.. – С. 220-221.

⁵⁹ Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов... – С. 405.

⁶⁰ Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – СТСЛ, 2011. – С. 32.

- ⁶¹ Карташев А.В. Вселенские соборы... – С. 431.
- ⁶² Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов... – С. 487.
- ⁶³ Шёнборн К. Икона Христа... – С. 55.
- ⁶⁴ Шёнборн К. Бог послал Сына Своего... – С. 203.
- ⁶⁵ Документы II Ватиканского собора. – М.: Паолине, 2004. – С. 461.
- ⁶⁶ Шёнборн К. Икона Христа... – С. 142.
- ⁶⁷ Иоанн Дамаскин. Первое защитительное слово // О святых иконах и иконопочитании. – Краснодар: Текст, 2006. – С. 27-28.
- ⁶⁸ Иоанн Дамаскин. Первое защитительное слово... – С. 32.
- ⁶⁹ Лурье В.М. Лекции по византийскому богословию. Формативный период. – СПб.: Аxioma, 2006. – С. 446-451.
- ⁷⁰ Епископ Николай Мефонский и византийское богословие: Сб. исслед. / ред. П.В. Ермилов, А.Р. Фокин. – М.: Центр библейско-патрол. исслед.; Империиум-Пресс, 2007. – С. 156-162.
- ⁷¹ Относительно связи учения об Евхаристии с учением о нетварных энергиях см. работу: Дунаев А.Г. Православное учение о Евхаристии в контексте паламитских споров // <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/Mir-prav.djvu>.
- ⁷² Христианское вероучение: Догматические тексты учительства Церкви (III – XX вв.). – СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. – С. 19.
- ⁷³ Там же. – С. 125.
- ⁷⁴ Там же. – С. 244.

Салмин А.К.

БУЛГАРЫ В ИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ

Аннотация. В статье на основе первоисточников (Захария Ритор, Масуди, Ибн-Фадлан и др.) анализируются религиозные воззрения болгар и родственников им суваров. Хронологический диапазон – с VI по XVIII вв. Особое внимание уделено исламизации болгарской аристократии в начале X в.

Ключевые слова: болгары, сувары, религия.

Захария Ритор определил болгар по состоянию на середину VI в. как «народ языческий и варварский»¹. Это однозначно говорит в пользу того, что к тому времени болгарские племена не были подвержены ни христианизации, ни исламизации. Видимо, был прав и Бернат Мункачи, говоря о распространении ислама. Он предполагал, что болгары познакомились с основными элементами ислама на Кавказе, а приняли эту веру на Волге.

До появления на Волге некоторые болгары были знакомы также с христианством. В 619 г. в Константинополе крещены правитель болгар Кубрат и его дядя. Однако преемники Кубрата остались в своей прежней вере².

Масуди описывал событие, связанное со стычкой хазарских мусульман с русами³. Действие происходило в 912 г. или сразу же после этого года. Но явно до 922 г. Русы на судах по Хазарской реке спускались до города Атиль, выходили в Хазарское море и совершали нападения на прибрежные города. Как писал Масуди, русы проливали кровь, делали что хотели, захватывали имущество. Тысячи мусульман были убиты. Прибрежные народы были в смятении. Когда мусульмане Хазарского царства узнали об этом, они обратились к царю Хазарии позволить им дать отпор русам и отомстить за кровь братьев-мусульман. Битва длилась три дня. Русы были преданы мечу, убиты и утоплены. Спасшиеся 5 тысяч на судах пошли к той стороне, которая ведет к стране буртасов. «Некоторые из них были убиты буртасами; другие попали к бургарам-мусульманам, которые [также] поубивали их». Нам в данном описании важно знать, что бургар/булгар Масуди называет мусульманами. Речь, конечно, идет о по-