

«простой», становится «составной относительно плоти (σύνθετος πρὸς τὴν σάρκα)».

### 3. Взгляд Максима на христологию Севира

Сегодня, после появления работ Ж. Лебона, зачастую считают, что монофизитство Севира является «словесным монофизитством», иначе говоря, что между его христологией и христологией православной существует терминологическое различие, а не различие по существу; Сефир в этом случае оказывается полностью верен учению Кирилла Александрийского, а его богословие является в своей основе православным<sup>6</sup>.

Действительно, Сефир считает Кирилла своим учителем, постоянно на него ссылается и обильно использует его слова и формулировки, свидетельствуя о глубоком знании его трудов.

Верно также, что Сефир старается отмежеваться от некоторых положений, характерных для крайнего монофизитства в духе Аполлинария и Евтихия, а также для некоторых концепций его современников — Юлиана Галикарнасского и Сергия Грамматика (с которыми он вступил в спор). Например, он отвергает евтихианскую идею о смешении, слиянии и превращении Божества и человечества во Христе после соединения, так же как идею о поглощении человеческого элемента Божественной природой Слова. Он не принимает идею афтартодокетов, согласно которой Слово восприняло нетленную плоть. В противоположность Аполлинарию, он исповедует реальность разумной души и телесности Христа. В общем и целом он утверждает полную реальность человечества во Христе.

Наконец, возникает впечатление, что во многих отношениях единая природа Слова является для Севира единой ипостасью Слова<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Ж. Лебон в вышеупомянутых работах стремится доказать полное соответствие богословия Севира богословию св. Кирилла Александрийского. Такова и позиция М. Jugie (*Monophysisme // Dictionnaire de théologie catholique*. X (Paris, 1929). Col. 2221–2228), А. von Harnack (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Т. III. Tübingen, 1931. P. 409–410), G. Bardy (*Sévère d'Antioche // Dictionnaire de théologie catholique*. XIV. (Paris, 1939). Col. 1999–2000), J. Meyendorff (*Unité de l'Empire et division des chrétiens*. Paris, 1993. P. 272) и Damaskinos Papandréou, который пишет: «Диоскор и Сефир остались верны христологическому учению святого Кирилла», они «были осуждены не за то, что впали в монофизитскую ересь, а за то, что не приняли IV Вселенский собор» (*Episkepsis*. 521, 1995. P. 14–16).

<sup>7</sup> И именно на основании этой синонимичности он логично отказывается признать две природы во Христе: для него это приводило бы к признанию в Нем двух ипостасей и, следовательно, к принятию несторианской позиции.

Если согласиться с одним лишь этим утверждением, многие моменты его христологии могут показаться приемлемыми с православной точки зрения<sup>8</sup>.

Однако отказ Севира принять терминологию Халкидонского собора и его упорное стремление придерживаться дохалкидонского словаря становится источником путаницы, — путаницы тем более значительной, что, с одной стороны, этот словарь используется в контексте, который в целом остается контекстом монофизитского учения, а с другой — в православной Церкви терминология, связанная с ипостасным соединением, в VI в. стала значительно точнее.

На эту-то путаницу и ополчается Максим, выступив в свое время против секты севириан, которая чрезвычайно укоренилась в Египте и Сирии и сохранила привязанность к буквальным богословским выражениям своего основателя<sup>9</sup>, не сделав ни малейшего усилия, чтобы воспользоваться возможностью, предоставленной так называемым неохалкидонским течением<sup>10</sup>, согласовавшим с определениями Халкидонского собора наиболее двусмысленные формулировки Кирилла и упустив случай для объединения, предложенного V Вселенским собором (553 г.). Этот последний все же недвусмысленно осудил умеренное несторианство Феодора Мопсуэстийского и Феодорита Кирского и постарался вернуться к формулировкам Кирилла, которые на Халкидонском соборе были отвергнуты из-за того, что монофизиты могли, как казалось, ложно истолковать их в свою пользу.

При чтении христологических писем Максима можно заметить, что он чрезвычайно сурово выступает против Севира и критикует его с той же беспощадностью, что и Аполлинария с Евтихием, с одной стороны, и Нестория — с другой<sup>11</sup>. У Максима нет

---

<sup>8</sup> См. упомянутые работы Ж. Лебона.

<sup>9</sup> Максим имел об учении Севира не только отвлеченное представление: очень рано, еще во время своего пребывания на Крите в 626/627 г. ему пришлось вести обстоятельные богословские дискуссии с севирианскими епископами (см. *Богословско-полемические трактаты*, 3 // PG 91 49C).

<sup>10</sup> Мы предпочитаем называть его «открытым (ouvert) халкидонизмом» (см. нашу работу: *Larchet J.-C. La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur...* P. 304–307).

<sup>11</sup> Довольно суровую критику в адрес Севира можно найти в *Богословско-полемических трактатах*, 2 (PG 91 40A–45B), 3 (Ibid. 49C–56D), 16 (Ibid. 204D), 19 (Ibid. 220D–221A), 21 (Ibid. 252A–256D), 24 (Ibid. 269A).

ни малейшего сомнения в том, что Севир — еретик<sup>12</sup>. Того, кого он называет «нечестивым Севиром», он ставит на одну доску с Аполлинарием и Евтихием (*Письма* XII, 501D; XV, 568CD)<sup>13</sup>, считает его их учеником (*Письмо* XIII, 525B) и эпигоном Мани (*Письма* XII, 501D; XV, 569B)<sup>14</sup> и ставит его положения в параллель с мнениями Нестория, объединяя их обоих как виновников противоположных и симметричных заблуждений (*Письмо* XV, 568D)<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Однако как таковой Севир был осужден на VI и VII Вселенских соборах, а также на поместных соборах в Константинополе (536 г.) и в Латеране (649 г.). Ввиду аргументации Максима и принимая во внимание ту силу, которую его труды имели на VI Вселенском соборе, утверждение, будто Севир был анафематствован не вследствие своих еретических воззрений (см. прим. 6), представляется шатким. Еретический характер богословия Севира не вызывал сомнений ни у св. Саввы (см.: *Кирилл Скифопольский. Житие святого Саввы*, IV–LVII / Ed. E. Schwartz (Leipzig, 1939), P. 147–158, перев. А.-Ж. Festugière (Paris, 1962. P. 75–86)), ни у св. Софрония Иерусалимского (см. *Софроний Иерусалимский. Слово на Благовещение* PG 87 3224A), ни у такого сведущего богослова, как св. Иоанн Дамаскин, см. *Иоанн Дамаскин. Liber de haeresibus*, 83 / Ed. V. Kotter (Patristische Texte und Studien, 22), P. 49–50 [рус. пер.: О ста ересьях, 83 // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. С. 141. — *Прим. м. Кассии (Сениной)*] (где он утверждает, что египетские монофизиты — ученики Севира — православны во всем, кроме той части их учения, которая не согласуется с верой, провозглашенной в Халкидоне); Точное изложение, III. 3 / Ed. V. Kotter (Patristische Texte und Studien, 12), P. 111–116 [рус. пер.: Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. III (47): О двух природах // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания... С. 237–240. — *Прим. м. Кассии (Сениной)*], а также главы IV–XIX, которые близко следуют рассуждениям Максима и посвящены большей частью опровержению позиций Севира, хотя последний больше не называется по имени. Это последнее замечание касается и трактатов *Contra jacobitas* (Patristische Texte und Studien, 22. P. 109–153) и *De duabus in Christo voluntatibus* (Ibid. P. 173–231). Св. Фотий также совершенно явно рассматривает Севира как еретика (см. его письма 284 и 285: *Photius. Epistulae et Amphilochia*. Т. III / Ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Leipzig, 1985. P. 4–97, 98–112); они частично были изданы и переведены в изд.: *Darrouzès J. Deux lettres inédites de Photius aux Arméniens // Revue des études byzantines*. 29, 1971. P. 137–181.

<sup>13</sup> См. также: *Богословско-полемические трактаты*, 2 (PG 91 40C), 3 (Ibid. 49C).

<sup>14</sup> Манихеи придерживались относительно Христа учения докетов, в котором Его тело и Его страдания понимались как чистая видимость.

<sup>15</sup> См.: *Богословско-полемические трактаты*, 2 (PG 91 40B, 41A–44C), 3 (Ibid. 56C): «Итак, нечестивый замысел един у Нестория и у Севира, даже если методы у них и различны. Один, вследствие смешения, избегая ипостасного единства, выводит из сущностного различия разделение на лица; другой, вследствие разделения, не упоминая о сущностном различии, выводит из ипостасного единства смешение природ». Максим точно такого же мнения об Аполлинарии и Нестории (*Письма* XII, 480C, 493C; XIII, 521D–524A; XIV, 536D–537A; XV, 568B, 568CD).

Максим прекрасно осознает, что для Севира «природа» и «ипостась» означают одно и то же<sup>16</sup>, однако именно в этой тождественности, или синонимичности, он усматривает источник неразрешимой и неприемлемой богословской путаницы (см., например, *Письмо XV*, 568С ff). По большей части, эти взгляды неизбежно заставляют Севира смешивать то, что принадлежит собственно одной и/или другой природе, и то, что относится к единой ипостаси.

Максим, будучи искусным богословом, не позволяет ввести себя в заблуждение наружностью и старательно доказывает, что термины и формулировки, позаимствованные Севиrom у Кирилла Александрийского, имеют у последнего другое значение и не приводят к такому смешению понятий, как у его самозваного ученика. Для этого он использует свое великолепное знание произведений Кирилла, возвращая эти формулировки в их первоначальный контекст, чтобы показать, каким образом они дополняются или разъясняются другими текстами великого александрийца; он неустанно занимается проницательным истолкованием Кирилловой мысли, которое не только выявляет ее православность пред лицом несторианствующих дифизитов, но и опровергает ошибочное истолкование, данное ей Севиrom и его учениками, которые якобы на нее опираются<sup>17</sup>. В особенности это относится к формулировке «единая природа Слова воплощенная», которая, по мнению Кирилла, принадлежала святому Афанасию, а на самом деле была изобретена фальсификаторами-аполлинаристами; Максим показывает, что, в то время как Кирилл понимает эту формулировку в православном смысле, Сеvir истолковывает ее, напротив, в духе своих предшественников монофизитов<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Он говорит об этом очень определенно во втором из *Богословско-полемических трактатов* (PG 91 40А,С). Об этой синонимии см.: *Lebon J. La Christologie du monophysisme syrien...* P. 461–467, 483.

<sup>17</sup> Максим часто разоблачает софистический характер мысли севириан и использование ими ссылок на святых отцов. См. особенно: *Богословско-полемические трактаты*, 21 (PG 91 252А,С).

<sup>18</sup> См.: *Ibid.* 252D–253С, где Максим как раз отмечает, что Сеvir «занимается манипуляциями и фальсифицирует подлинное учение Кирилла, отрицая его, иначе говоря, — учение испытанных отцов». В отличие от Ж. Лебона, который вследствие интерпретации Кирилла в свете учения Севира, приходит к тому, что уже не видит никакой разницы между ними, F. Loofs прекрасно видит то, что их разделяет, если не принимать в расчет некоторое сходство в терминологии (*Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche // Texte und Untersuchungen*. 3, 1–2. Leipzig, 1887).

Даже если Максим и повинен в некоторых полемических преувеличениях, — таковы законы жанра, — он не только прекрасно понимает богословие Севира, но пронизательно постигает его внутренние противоречия и непоследовательность и избочивает их. Это создает эффект преувеличения, которое иногда может показаться даже карикатурой. Однако этот метод, состоящий в логическом развитии следствий, вытекающих из положений противника, с целью показать их абсурдность, противоречивость или неприемлемость, часто используется отцами в их борьбе против ересей.

Благодаря этому методу Максиму удается с особенной ясностью выявить затруднения, к которым приводит севирианское представление о «единой составной природе», — затруднения, весь масштаб которых сам Сефир недооценивал<sup>19</sup>. Использование Сефиром аналогии душа — тело (без критического отстранения, свойственного Кириллу) для подкрепления упомянутого представления свидетельствует об этих затруднениях и делает его чрезвычайно уязвимым для критики Максима.

Если Максим и осознает различие между позициями Севира и Аполлинария с Евтихием (последние он иногда описывает отдельно), он тем не менее подчеркивает глубокую связь патриарха Антиохийского с его предшественниками монофизитами.

Максим особенно чувствителен к тому, что богословие Севира хоть и не растворяет полностью человеческий элемент во Христе, все же в конечном счете лишает его реальности<sup>20</sup> — с одной стороны, потому, что Сефир не признает реального существования человеческой природы Христа, с другой — потому, что он отказывается приписывать ей свойства (или способности, в том числе волю) и энергию (иначе говоря, деятельное начало), которые ей присущи<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> См.: *Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne...* P. 224–225.

<sup>20</sup> См., напр.: *Богословско-полемические трактаты*, 3 (PG 91 49С).

<sup>21</sup> А. Грильмайер отмечает также, что для Севира «деятельность истекает из Божества как из подлинного источника, откуда она берет начало», замечает, что «нет сомнений, что Сефир приписывает “я хочу” силе воли Божества», и заключает, что «Севиру действительно трудно признать, что во Христе подлинно существует деятельность человеческой воли, и придавать этому значение» (*Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne...* P. 230–233). Православный патролог Г. Флоровский отмечает то же самое: «Для последователей Севира человеческое во Христе не являлось полностью человеческим, поскольку оно не было деятельным, оно не двигалось само по себе. Согласно видению монофизитов,

