

ИССЛЕДОВАНИЯ

# ДВА МОНОФИЗИТСКИХ БОГОСЛОВА: СЕВИР АНТИОХИЙСКИЙ И ФИЛОКСЕН МАББУГСКИЙ

**Алексей Иванович Сидоров**

профессор Московской духовной академии,  
доктор церковной истории, кандидат исторических наук,  
руководитель Научной школы патрологических исследований  
кафедры богословия МДА  
117311, г. Москва, ул. Строителей, д. 5, кв. 55  
isid-agapit@mail.ru

**Для цитирования:** *Сидоров А. И.* Два монофизитских богослова: Севир Антиохийский и Филоксен Маббугский // Диакрисиc. 2019. № 3 (3). С. 47–77.  
DOI:10.54700/diakrasis.2019.3.3.003

## **Аннотация**

УДК 27-1

В одной из последних своих подготовленных к изданию статей профессор МДА Алексей Иванович Сидоров рассматривает жизнь, деятельность и воззрения двух основателей монофизитского движения — Севира Антиохийского и Филоксена Маббугского, помещая их в широкий исторический контекст сложной догматической ситуации той эпохи. Данный очерк, основывающийся на обращении как к отечественным, так и зарубежным исследованиям, дает представление о «другой стороне баррикад» тогдашнего догматического противостояния сторонников и противников Халкидонского Собора в Византийской империи V–VI века.

**Ключевые слова:** Алексей Иванович Сидоров, Севир Антиохийский, Филоксен Маббугский, монофизитство, Халкидонский Собор, Византия, христология, Юстиниан I.

## І. Севир Антиохийский

### Жизнь

Родился Севир в г. Созополь, что находился в малоазийской провинции Писидии, и происходил из семьи богатых землевладельцев. Судя по всему, христианами были многие его предки; во всяком случае, один дед Севира был епископом Созопольским и принимал активное участие в низложении Нестория (таким образом, «антинесторианство» было своего рода «наследственной чертой» его мирозерцания). Впрочем, хотя семья Севира имела глубокие христианские истоки, любовь к языческой мудрости также не была чуждой ей; сам Севир в юности увлекался риторическим искусством знаменитого в прошлом ратора Ливания (учителя св. Иоанна Златоуста). Родители хотели видеть сына блистающим на престижной стезе юридической карьеры, поэтому юношей Севир был отправлен в Александрию изучать греческую и латинскую словесность (возможности получить солидное образование в Александрии были, естественно, несравнимы с малоазийской провинцией). В 486 году он переместился в Берит (Верит), где начал обучаться в школе знаменитого тогда знатока юриспруденции Леонтия. Здесь, в Берите, Севир и познакомился с посетившим город в 488 году известным подвижником монофизитом Петром Ивером<sup>1</sup>. Эта встреча резко изменила жизнь молодого

<sup>1</sup> Ср. один характерный рассказ о нем: «Когда Петр из пустыни близ Газы, где он вел монашескую жизнь, явился в Маюму, то мужчины и женщины, вышедши к нему навстречу, схватили его силою и повлекли к Феодосию в Иерусалим, прося, чтобы тот посвятил им его во епископа. Феодосий хотел возложить на него руку, несмотря на сопротивление, но Петр назвал себя еретиком. “Суд надо мною и над тобою пред кафедрою Христа”, — отвечал ему лжепатриарх, разумея, очевидно, что его самого считали еретиком. Тогда Петр сказал, что он не еретик, но грешник, и Феодосий, которому были достаточно известны нравы посвящаемого, возвел его в епископы» (Захарий Ритор). «В дальнейшей своей деятельности Петр не явил себя сторонником Феодосия, хотя и примыкал по своим богословским воззрениям скорее к монофизитам, чем к православным» (*Феодосий (Олтаржевский)*, архим. Палестинское монашество в IV–VI вв. Киев, 1899. С. 221). Следует отметить, что Петр воспитывался с двенадцати лет при столичном дворе (как один из «варварских князей») и имел здесь многочисленные связи. См.: *Wigram W.A. The Separation of the Monophysites.* London, 1923. P. 67–73.

студента: он принял Крещение, оставил занятие юриспруденцией и решил посвятить себя иноческому житию. Сначала Севир подвизался в монастыре Романа близ Елевферополя, а затем перебрался в обитель Петра Ивера в Маюме. Здесь он был рукоположен во пресвитера; примерно ок. 500 года. Севир всю свою богатую эрудицию поставляет на службу борьбы с теми, которые, по его воззрению, уклонились в неправомыслие.

Начавшаяся в Палестине борьба православных с монофизитствующими и явное превосходство и преобладание первых (во главе православных стояли прп. Савва Освященный и патриарх Илия, которых поддерживало большинство иноков) заставили Севира покинуть Палестину и отправиться в Константинополь (508). В столице Севир развил бурную деятельность, в том числе и литературно-полемическую. Боролся он здесь как против православных («халкидонитов»), так и против различных «еретических» течений в самом монофизитстве. Яркая личность Севира вскоре привлекла к себе внимание императора Анастасия I (491–518), который в религиозной политике опирался преимущественно на «Энотикон» своего предшественника Зинона<sup>2</sup>, но все более и более становясь на сторону монофизитства<sup>3</sup>. Вскоре Севир стал одним из приближенных к императору лиц и центром оппозиции Константинопольскому патриарху Македонию<sup>4</sup>. Деятельность Севира и поддерживающих его монофизитствующих монахов привела к тому, что в столице разразился бунт, чуть не стоивший

<sup>2</sup> Ср. характеристику: «В Энотиконе Зинона Халкидонский Собор не отвергался, но вопрос о нем обходился молчанием. Это — униональная попытка обойти факт Халкидонского Собора и его ороса с точными богословскими выражениями и появления монофизитов с точной же терминологией» (*Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 329–330).

<sup>3</sup> См.: «В своей религиозной политике... Анастасий был склонен к монофизитству; через некоторое же время он открыто перешел на сторону монофизитов» (*Васильев А. А.* История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081). СПб., 1998. С. 171).

<sup>4</sup> Эта оппозиция была преимущественно монофизитской и противники патриарха искали любые средства, чтобы скомпрометировать его. В частности, они пустили в ход поддельное исповедание веры под именем патриарха, где Ефесский и Халкидонский Соборы обходились молчанием. См.: *Histoire de l'Église*. Т. 4. De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand. Paris, 1937. P. 311.

Анастасию I престола<sup>5</sup>. Но перевес в конечном итоге оказался явно на стороне монофизитов: патриарх Македоний был низложен (511), и Севир в этом низложении сыграл немалую роль<sup>6</sup>. Значение Севира в религиозной политике того времени показывает и тот факт, что по инициативе императора Севир выступил как бы «арбитром» в конфликте Филоксена и Антиохийского патриарха Флавиана, написав «Типос удостоверенности» (τύπος τῆς πληροφορίας) или «Формулу удовлетворения» (510–511). Данный документ должен был якобы примирить обе враждующие стороны, но поскольку он был написан явно в монофизитском духе, то был, разумеется, отвергнут Флавианом. Вскоре (в 512) этот православный архипастырь был низложен. Таким образом, трехлетнее пребывание Севира в Константинополе немало послужило тому, что монофизиты, поддерживаемые государ-

<sup>5</sup> Ю. Кулаковский описывает это так: «Открытый переход Анастасия на сторону монофизитов выразился в том, что в одно воскресенье певчие во время богослужения в церкви Архангела Михаила запели Трисвятое с прибавкой “распныйся за ны”. В следующее воскресенье то же самое повторилось в Софийском храме. Этого было достаточно, чтобы брожение перешло в открытый бунт. Возбужденная толпа, собравшаяся на площадях и улицах, честила императора кличкой Манихея, раздавались требования низложить его. Анастасий заперся во дворце и приготовил даже корабли на случай необходимости бежать из города. Хотя он прекратил общение с патриархом, но ввиду крайности положения вынужден был устроить свидание с Македонием и пригласил его к себе. Патриарх повиновался, был встречен с почетом, и дворцовая гвардия, между рядами которой он проходил, выражала ему сочувствие восторженными кликами в его честь. После этого свидания волнение в городе улеглось, вероятно, благодаря строгим полицейским мерам; но борьба между патриархом и императором не прекратилась. В заседаниях сената 27 и 31 июля император обеспечил себе сочувствие высших сановников, а также командиров армии и настроение солдат. 7 августа произошла шумная манифестация народа против Македония во время церковной службы. После этого магистр Келер получил приказание арестовать патриарха» (Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. I. СПб., 1996. С. 390–391).

<sup>6</sup> Впрочем, как отмечает один историк, влияние Севира на императора не следует преувеличивать: оно существовало, но лишь постольку, поскольку совпадало с новой религиозной политикой самого Анастасия I; Севир лишь помог императору придать окончательную форму этой политике. См.: Charanis P. Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First, 491–518. Θεσσαλονίκη, 1974. P. 63.

ственной властью, на небольшой период времени стали брать верх над столичными православными.

В 511 году Севир возвращается в Маюму. Но пребывает он здесь недолго, ибо в следующем году борьба Флавиана и Филоксена, как отмечалось, заканчивается победой монофизитов. На осиротевшую антиохийскую кафедру был избран Севир. Его биограф, Захарий Схоластик (естественно, свидетель очень пристрастный), говорит, что это избрание совершено было всем верующим народом, который почитал Севира, пользующегося незапятнанной репутацией<sup>7</sup>. Однако известно, что оппозиция ему как в самой Сирии (особенно, западной), так и в других восточных областях Ромейской державы была весьма сильной<sup>8</sup>. В частности, палестинские христиане во главе с Иерусалимским патриархом Илией не признали избрание Севира. Когда монофизитствующим монахам, поддержанным гражданским правителем Палестины (*dux Palaestinae*) Олимпиим, удалось низложить Илию, то его преемник (бывший дотоле диаконом) Иоанн, ввиду мощной демонстрации монахов (их было, по свидетельству источников, ок. 10 000) и мирян, возглавляемой св. Саввой Освященным и прп. Феодосием, вынужден был анафематствовать не только Нестория и Евтихия, но и Севира<sup>9</sup>. Несомненно, данное анафематствование имело основание не только в прежней деятельности Севира, но и в его деятельности уже как Антиохийского патриарха.

<sup>7</sup> Vie de Severe par Zacharie le Scholastique / texte syriaque publie, traduit et annote par M.-A. Kugener // PO. T. II, fasc. 1. Paris, 1903. P. 111.

<sup>8</sup> См.: Histoire de l'Église. T. 4. P. 314–315.

<sup>9</sup> См.: *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450–680 A. D. N. Y., 1989. P. 204–205. Ср.: более детальное описание этого события: «В воскресный день церковь св. Стефана, построенная императрицею Евдокиєю, наполнилась монахами и народом, под предлогом встречи племянника императора Анастасия — Ипатия, прибывшего в Иерусалим на поклонение после своего освобождения из Виталианова плена. Здесь, в присутствии Ипатия, Анастасия и др., патриарх Иоанн взошел на амвон, вместе с Феодосием и Саввою, и на громкие просьбы народа проклясть еретиков и утвердить собор, единогласно проклял Нестория, Евтихия, Севира, Сотериха и всякого, не принимающего Халкидонский Собор. Св. Феодосий, обратившись к народу, произнес: «Кто не принимает четырех Соборов, как четырех Евангелий, да будет анафема»» (*Феодосий (Олтаржевский), архим.* Палестинское монашество в IV–VI вв. С. 258).

Ибо, «сделавшись патриархом, Севир собрал в Тире собор в 513 году (по новым данным, этот собор состоялся в 514 году. — А. С.) из епископов округов Антиохии и Апамии, Ефратской Сирии и Осроены, Месопотамии и Ливанской Финикии, на котором прямо объявил, что “Энотикон” Зинона издан в отмену Халкидонского Собора, и открыто проклял всякое дополнение, какое было сделано к вере. Этим решительно порывалась всякая связь с православными и полагалось начало господству на “Востоке” монофизитства. При этом “восточное монофизитство” приняло форму учения Севира»<sup>10</sup>. Можно еще отметить, что, занимая антиохийскую кафедру, Севир проявил себя способным администратором и талантливym проповедником<sup>11</sup>. Впрочем, даже эти таланты не помогли ему полностью подавить сопротивление православных в Антиохийском патриархате. Так, в 516 году, три епископа городов Епифании, Рафании и Арефузы открыто прервали с ним общение, отправив ему письмо с требованием ухода с кафедры; гражданские власти, стоявшие на стороне Севира, ничего не смогли сделать с этими мятежными епископами, ибо вся их паства единодушно поддержала своих предстоятелей. Кроме того, в конце 517 года двести семь уважаемых монахов Антиохийского патриархата во главе с Александром, пресвитером и архимандритом монастыря Марона, отправили послание папе Гормизду, где Севир обвинялся в еретичестве; здесь высказывалось требование о необходимости его низложения.

Все нарастающая оппозиция Севиру обрела твердую почву в 518 году, когда скончался император Анастасий I и бразды правления державой взял Юстин I. Твердая приверженность Православию нового императора резко изменила весь религиозно-политический климат в империи. Сразу же после воцарения Юстина в столичном соборе Св. Софии состоялась мощная демонстрация православных клириков и мирян, во время которой императору, среди прочего, предъявлялось

<sup>10</sup> *Анатолій (Грисюк), иером.* Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века. Киев, 1914. С. 248.

<sup>11</sup> Владея богатым инструментарием эллинской и христианской культур, Севир оказывал сильное влияние своими проповедями на население сирийской столицы, где риторическая культура всегда была в большем почете. См.: *Honigmann E.* Évêques et évêches monophysites d'Asiè antérieure au VIe siècle. Louvain, 1951. P. 19–20.

требование извергнуть с кафедры и предать анафеме «Севира-манихея». Это требование поддержали пятьдесят шесть представителей столичного иночества и оно реализовалось в постановлениях Константинопольского Поместного Собора (опять же — июль 518 года), на котором присутствовало сорок три или сорок четыре епископа. За этим последовали аналогичные Соборы в Иерусалиме, Тире (где митрополитом был давний оппонент Севира — Елифанний), в провинции Сирия II и в других районах восточной части империи<sup>12</sup>. Подобное сильнейшее массовое движение православных заставило Севира покинуть антиохийскую кафедру и удалиться в Египет. Началась его жизнь изгнанника и экс-патриарха.

Но и в изгнании он не прекратил своей активной деятельности, затмив собой во многом достаточно инертного Александрийского патриарха Тимофея и наложив сильный отпечаток на всю последующую историю Коптской церкви<sup>13</sup>. Севир писал многочисленные письма, поддерживал своих сторонников (особенно, монахов) в Сирии и других областях, вел богословскую полемику и не оставлял литературных трудов. Воцарение Юстиниана (527) не принесло первоначально никаких изменений в судьбу Севира. Но затем религиозно-политический климат в империи несколько смягчился для «антихалкидонитов», вероятно, не без влияния императрицы Феодоры, чьи пронофизитские симпатии были очевидны<sup>14</sup>. Сам Юстиниан, вероятно, исходя из интересов единства государства, пытался найти разумный компромисс с монофизитами и воссоединить их с Церковью<sup>15</sup>. Положение было действительно очень сложным. По словам одного русского историка, «...в Константинополе постоянно проживало великое множество монофизитов со всех концов империи всякого возраста, звания

<sup>12</sup> См.: *Vasiliev A. A. Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great. Cambridge (Mass.), 1950. P. 137–160.*

<sup>13</sup> См.: *Maspero J. Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518–616). Paris, 1923. P. 81–88.*

<sup>14</sup> См.: *Кулаковский Ю. А. История Византийской империи: 518–602 годы. СПб., 1996. С. 194–195.*

<sup>15</sup> Можно отметить, что в это время он не считал их еще откровенными еретиками, но лишь «сомневающимися» или «колеблющимися» (διακρινόμενοι). См.: *Дьяконов А. Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908. С. 54.*

и состояния. Масса епископов, отовсюду стекавшихся сюда, тайно или явно принадлежала к обществу монофизитов. Монахи окрестных монастырей тоже во множестве входили в союз монофизитов и наполнили собою Константинополь. Держались монофизитства и весьма многие стоящие у кормила правления аристократические фамилии, которые потому считали долгом своей совести покровительствовать епископам и монахам своей секты. Правительство понимало, что одними мерами строгости нельзя достигнуть желаемой цели примирения. Притом же очень многие, особенно маломыслящие и неопытные, держались сектантских мнений или по недоразумению, или же вследствие обмана их вожаков»<sup>16</sup>. Для убеждения монофизитов император устраивает с 531 по 533 год ряд публичных диспутов между православными и монофизитами. Описание одного такого диспута сохранилось у Иннокентия Маронийского<sup>17</sup>. С монофизитской стороны присутствовало шесть епископов, а с православной — пять (во главе с Ипатием Ефесским). Согласно Иннокентию, «результатом совещаний было обращение к Православию одного епископа (Филоксена из Дулихия — *Dulichii*) и многих клириков и монахов. Остальные же епископы все упорно остались при своих мнениях. Некоторые из обратившихся сирийских монахов и клириков говорили, что они только обманом завлечены были в ересь, потому что им говорили, что Дух Святой отступил от Церкви, их крещения и общения; потому и они обманывали других»<sup>18</sup>. Как видно из этого сообщения Иннокентия, богословские диспуты в это время имели свой несомненный смысл.

Приглашен был в столицу и Севир. Сначала он отказался, но «когда увидел, что александрийцы, разделенные его учением о тленности тела Христова, далеко не все стоят на его стороне и что его положение становится здесь опасно, между тем как союз его единоверцев достиг в Константинополе значительной силы, решил, наконец, отправиться сюда и, по прибытии, тотчас же занял самое видное

<sup>16</sup> Курганов Ф. Отношения между церковною и гражданскою властью в Византийской империи. Казань, 1880. С. 539–543.

<sup>17</sup> Стенографическая запись его сохранилась и на сирийском языке. См.: Brock S. The Conversation with the Syrian Orthodox under Justinian (532) // *Orientalia Christiana Periodica*. V. 47. 1981. P. 87–121.

<sup>18</sup> Ссылку на Иннокентия Маронийского см.: Курганов Ф. Отношения между церковною и гражданскою властью в Византийской империи. С. 547.



положение. Православные епископы в письме к папе Агапиту называют его “началом, серединою и концом” всего монофизитского движения. Трудно было узнать, держится ли он монофизитского учения или отрекся от него и опять обратился к Православию: так, например, он не допускал Энотикон, называя его *κενοτικὸν*’ом) и *διαcretικὸν*’ом), и в то же время внес в диптихи имя Петра Монга, как известно, принимавшего Энотикон, — ненавидел Петра Монга как еретика и возбуждал против него александрийцев, и в то же время находился с ним в общении. Точно так же он анафематствовал Халкидонский Собор неоднократно; но в то же время он как бы входил с ним в общение, когда внес в свои диптихи епископов, бывших на нем или принимающих его. Нужно думать, что и в настоящий раз он безопасно прибыл в Константинополь потому, что притворился пред императором принимающим Халкидонский Собор и исповедующим Православие»<sup>19</sup>. Во всяком случае, Юстиниан, вероятно, видел в лице Севира того представителя «умеренного монофизитства», с которым можно было найти некоторое общее решение спорных богословских вопросов. Это и позволило Севиру пробыть в столице довольно продолжительное время — полтора года (с зимы 534/535 до лета 536 г.). Несмотря на уже преклонный возраст, антиохийский экс-патриарх нисколько не потерял своей энергии: в различного рода дискуссиях он горячо защищал любезное его сердцу дело монофизитства, используя гибкую и подчас вероломную тактику. Одним из ощутимых результатов его деятельности было обращение Константинопольского патриарха Анфима, который открыто перешел на сторону монофизитов (до этого, впрочем, тайно симпатизируя им). Однако в 536 году началась новая сильная волна отпора православных натиску монофизитов. Прибытие в столицу папы Агапита усилило этот отпор и в 536 году состоялся (уже при новом патриархе Мине) Константинопольский Собор, на котором присутствовало пять западных и сорок семь восточных епископов<sup>20</sup>. В результате Сефир, вместе с Анфимом и многими другими монофизитствующими епископами, клириками и монахами, был выслан из Константинополя.

<sup>19</sup> Там же. С. 549.

<sup>20</sup> По мнению Ф. Курганова, «этот Собор, по массе представленных ему и разобранных им документов, может быть назван одним из важнейших к уразумению эпохи евтихианского движения» (Там же. С. 569).

Императорский эдикт, опирающийся на решения Собора, провозгласил его еретиком, а все копии его сочинений повелевал сжечь. Возвратившись в Египет, Севир здесь вскоре умер (вероятно, в 538 г.). Так закончил свою жизнь этот, несомненно, одаренный человек, выдающийся богослов и строгий подвижник, который, по собственной воле и по попущению Божию, все свои обильные таланты поставил на служение неправому делу.

## 2. Литературная деятельность

Литературное наследие Севира достаточно обширно<sup>21</sup>. Он был богословом, мыслившим и писавшим на греческом языке, но от оригиналов его сочинений осталось очень немного (в основном дошли фрагменты); главный же массив его произведений сохранился лишь в древних переводах (преимущественно на сирийский язык). Все сочинения Севира можно подразделить (с некоторой долей условности) на следующие группы: 1) богословско-полемические, 2) гомилии, 3) послания (имеются также еще и несколько литургических произведений). В различных катенах сохранилось множество толкований Севира на различные книги Ветхого и Нового Завета, но остается пока неясным, писал ли он специальные экзегетические трактаты, или эти фрагменты взяты из гомилий, писем и пр.<sup>22</sup>

Главное внимание следует обратить на первую группу. Как отмечает Й. Лебон<sup>23</sup>, Севир вел полемику на три фронта: против православных («халкидонитов»), евтихиан и Юлиана Галикарнасского (впрочем, два последних «фронта» в некотором отношении представляли единый «фронт»). Сразу можно констатировать, что сочинения против православных занимали главное место в общей массе

<sup>21</sup> Общий обзор этого наследия см.: CPG. V. III. Turnhout, 1979. P. 327–345; Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinische Reich. München, 1959. S. 387–392.

<sup>22</sup> Например, катены на Псалтирь и некоторые другие книги Ветхого Завета сохранили отдельные изъяснения Севира. Анализ этих катен показывает, что прямая греческая рукописная традиция сочинений Севира прослеживается до VIII века, но далее следы ее теряются. См.: Dorival G. Nouveaux fragments grecs de Severe d'Antioche // *Antidoron*. Hommage à Mauritas Geerard pour célébrer l'achèvement de Clavis Patrum Graecorum. Wetteren, 1984. P. 101–121.

<sup>23</sup> Lebon J. Le monophysisme sévérien. P. 118–119.

полемических произведений Севира. Одним из первых полемических опытов его были *«Два Слова к Нефалию»*, написанные примерно в 508 году<sup>24</sup>. От данного произведения сохранилось очень малое количество фрагментов и, судя по ним, главной темой обсуждения была проблема двух природ Христа после их соединения: Сефир считал неприемлемым и несогласным с учением св. Кирилла Александрийского говорить, что один (единственный) Христос (l'unique Christ) был в двух природах. Несколько позднее, во время пребывания Севира в Константинополе (то есть до 511 г.), было создано другое сочинение Севира под названием *«Любитель истины»* (*«Правдолюбец»* — Φιλαλήθης). Это сочинение, сохранившееся на сирийском языке, представляет собой флорилегий из сочинений св. Кирилла и по объему достаточно обширно — включает около 250 выдержек (или «глав»), сопровождаемых объяснениями Севира. Такое собрание цитат потребовалось Севиру для того, чтобы явить «подлинное», как он считал, учение александрийского святителя о Лице Господа нашего Иисуса Христа, а тем самым изобличить якобы «неправильное» толкование данного учения «халкидонитами». Но критика со стороны последних (прежде всего, критика Иоанна Грамматика) заставила Севира написать *«Апологию Правдолюбца»*. И в этом сочинении он продолжал бороться за наследие св. Кирилла, что его главный оппонент (то есть Иоанн Грамматик) искажил и интерполировал выдержки (χρήσεις) из творений св. Кирилла и других святых отцов. Эта «Апология» была написана, судя по всему, сразу после *«Правдолюбца»* (оба сочинения датируются приблизительно 511–512 гг.). Позднее (уже в изгнании — ок. 519 г.) Сефир еще раз обращается к литературной борьбе с Иоанном Грамматиком: ознакомившись с *«Апологией Халкидонского Собора»* последнего, он создает обширный труд *«Против нечестивого Грамматика»*, состоящий из трех книг (λόγοι), каждая из которых подразделялась еще на главы. Опровержение тезисов оппонента у Севира зиждилось на свидетельствах Священного Писания и цитат из творений святых отцов. Продолжая бороться за правильное понимание богословия св. Кирилла, он доказывает, что определенная «нелогичность» поведения

<sup>24</sup> Лебон обращает особое внимание на то, что в заглавии произведения стоит предлог «к» (πρός), а не «против» (κατά) (Ibid. P. 120).

александрийского святителя и «зигзаг» в развитии его христологии при примирении с «восточными» в 433 году объясняются домостроительным «снихождением» (συνκατάβασις); при этом св. Кирилл, по мнению Севира, нисколько не жертвовал цельностью своего вероучения. Здесь же Севир опять обвиняет Иоанна Грамматика в фальсификации текстов творений святых отцов.

Другой гранью полемической деятельности Севира являлось опровержение евтихианства, то есть как бы «грубой» и «примитивной» формы монофизитства<sup>25</sup>. В начале VI в. эта разновидность продолжала еще существовать и была представлена неким Сергием Грамматиком, о личности которого не сохранилось почти никаких сведений<sup>26</sup>. Одним из основных христологических положений его, вероятно, было утверждение о «смешении» Божества и человечества во Христе, в результате которого возникло *tertium quid*, некое «среднее Существо» (обозначаемое как «Богочеловек» — Θεάνθρωπος)<sup>27</sup>. Севир отреагировал на такое положение, которое быстро сделалось известным ему, полемическим посланием к Сергию; в результате, между двумя монофизитствующими богословами завязалась небольшая переписка, но ощутимых догматических результатов не было достигнуто: каждый остался при своем мнении. Эта переписка окончилась до 518 года; сохранились три письма Севира и три ответных послания Сергия.

<sup>25</sup> Родоначальником и ярким представителем данной формы был архимандрит Евтихий, ключевым христологическим тезисом которого было положение: «Христос из двух природ, но лишь до соединения, по соединении же является только одна природа». Он также говорил о теле Христа как только «человеческом», но не как о теле «человека». Поэтому, по мнению А. И. Бриллиантова, сущность такой первоначальной разновидности монофизитства сводилась «к строжайшему, без всяких на первых порах уступок, проведению аполлинаристской терминологии, но без основного предположения аполлинарианства о неполной человеческой природе Христа». См.: *Бриллиантов А. И.* Происхождение монофизитства//ХЧ. 1906. № 6. С. 793–822.

<sup>26</sup> См.: *Torrance I. R.* A Theological Introduction to the Letters between Severus of Antioch and Sergius the Grammarian // *Εκκλησία καὶ Θεολογία*, 1981. V. 2. P. 968–969.

<sup>27</sup> См.: *Jugie M.* Theologica dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dessidentium. V. V. Parisiis, 1935. P. 408.

Другим оппонентом Севира в лагере монофизитов был Юлиан Галикарнасский<sup>28</sup>. Впервые на исторической сцене он появляется в Константинополе в начале VI в. среди прочих монахов-монофизитов, но в борьбе против сторонников Халкидонского Собора не играл заметной роли. Затем, после воцарения Юстина, он, вместе с Севиром и прочими монофизитами, вынужден был покинуть столицу империи и вкусить от горькой участи скитальца в Египте. Здесь, в полемике с православными, Юлиан и высказал свой известный тезис о нетленности тела Христа. Данная полемика побудила его и письменно изложить свои взгляды: он пишет первое сочинение под названием «Томос», представляющее собой преимущественно комментарий на избранные патристические тексты. Это сочинение вместе с сопроводительным письмом он посылает Севиру, надеясь на его благожелательную реакцию. Однако реакция Севира была совершенно противоположной, и между ним и Юлианом завязалась полемика — сначала мягкая, а затем принимающая все более и более жесткие формы. По оценке В. В. Болотова, «горючий материал для этой полемики накапливался, разумеется, давно; ее основой было недовольство строгих монофизитов доктриною Севира: находили, что он делает уже слишком большие уступки синодитами. Его учение о единой сложной природе признавали, но мысль, что и по соединении сохраняется различие (διαφορά) между Божеством и человечеством, что две природы сочетались в одну природу-ипостась-лицо, но при разности в сущности (οὐσία), с удержанием своих качественных особенностей (ιδιότητες), — эта мысль для монофизитов была очень смелым и опасным новшеством. Спор о тленности тела Христова был лишь частным обнаружением этого недоверия к севирианству»<sup>29</sup>. В ходе своей полемики с Юлианом Семир написал три послания к нему и четыре отдельных полемических сочинения; все они сохранились в переводе на сирийский язык.

Другой, куда более значительной по объему, группой произведений монофизитского патриарха Антиохии являются гомилии. Основной массив их представлен так называемыми Кафедральными

<sup>28</sup> Обстоятельства жизни и деятельности Юлиана довольно подробно освещены в труде: *Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924. P. 3–90.*

<sup>29</sup> *Болотов В. В. Лекции. Т. IV. С. 343.*

проповедями, произнесенными Севиром за шесть лет его патриаршества. Все они были произнесены преимущественно в Антиохии, хотя иногда Севир проповедовал и в других городах своего обширного патриархата. Подразделяются данные проповеди на четыре группы: 1) гомилии на двенадцатые праздники, 2) проповеди о мучениках и святых, 3) экзегетические проповеди на воскресные чтения и 4) проповеди на разные случаи. До нас дошли 125 «Кафедральных гомилий» Севира (они опубликованы в серии *Patrologia Orientalis*). За одним исключением, они сохранились в сирийском переводе. Причем, эти сочинения Севира нашли сразу двух переводчиков: в VI веке их перевел Павел Каллиникский, а в начале VIII века — Иаков Эдесский. Лишь одна проповедь сохранилась в греческом оригинале и то только потому, что была приписана сразу двум святым отцам — Григорию Нисскому и Исихию Иерусалимскому<sup>30</sup>. Проповедь посвящена кажущимся разногласиям среди евангелистов, описывающих Воскресение Христово: Матфей говорит, что его узрели *по прошествии субботы* (Мф. 28, 1), Иоанн повествует, что Мария Магдалина приходит ко гробу, *когда было еще темно* (Ин. 20, 1), Лука сообщает, что женщины пришли *очень рано* (Лк. 24, 1), а Марк — что это случилось *при восходе солнца* (Мк. 16, 2). Разрешая это видимое несогласие среди евангелистов, Севир, среди прочего, говорит, что, поскольку женщина первая вняла прелести змия, то Господь позволил, чтобы «женщина стала ангелом (вестницей) радости для мужчин» (*χαράς ἄγγελον ἀνδράσι γενέσθαι*), «излечивая супротивное супротивным» (*τὰ ἐναντία διὰ τῶν ἐναντίων*)<sup>31</sup>. Вообще можно отметить, что монофизитские воззрения Севира не артикулируются в данной проповеди Севира (не случайно, что она была приписана двум отцам Церкви), хотя в других гомилиях эти воззрения явно доминируют. Помимо «Кафедральных проповедей» до нас дошли в сирийском переводе еще две проповеди и одна проповедь — в переводе на коптский язык.

Наконец, можно отметить, что сохранилась также и довольно значительная часть эпистолярного наследия Севира. В греческом

<sup>30</sup> Мы ориентируемся на критическое издание ее, снабженное небольшим предисловием: *Les homilies cathedrales de Sévère d'Antioche. Homelie LXXVII / ed. par M.-A. Kugener et E. Triffaux // PO. T. XVI, fasc. 5. № 81. Turnhout, 1982.*

<sup>31</sup> *Ibid.* P. 808.

оригинале, ныне утерянном, существовало собрание его писем, включающее 23 книги: четыре из них содержали письма, написанные до патриаршества, десять — письма, датирующиеся антиохийским периодом жизни Севира, а девять — письма, написанные им в ссылке. В дошедшем до нас сирийском переводе сохранилась так называемая Шестая книга избранных посланий (123 письма)<sup>32</sup> и еще одно собрание их, содержащее 118 посланий<sup>33</sup>. Кроме того, помимо этих больших собраний, известны и отдельные послания Севира не только в сирийском, но и в коптском и арабском переводах. Как послания святых отцов и древнецерковных писателей, письма этого еретического патриарха не только являются интересными документами, позволяющими нам объемно представить бурную эпоху христологических споров, но и письменными памятниками, отражающими многие аспекты личности и мирозерцания Севира.

### **3. Некоторые характерные черты богословских воззрений Севира**

Если исходить из чисто субъективных посылок, то можно констатировать, что лично Семир стремился быть верным святоотеческому Преданию в своих богословских воззрениях, опираясь преимущественно на св. Кирилла Александрийского и святых Каппадокийских отцов. Первый был его путеводителем в области христологии и сотериологии, а последние — в области триадологии. Впрочем, на учении о Святой Троице Семир особого акцента не делал. Признавая никейское единосущие, он подчеркивал, что при наличии единой сущности (*οὐσία*) каждое из Лиц Троицы обладает Своей индивидуальностью: Отец является нерожденным, Сын — рожденным, а Святому Духу присуще быть исходящим. Проводится им и антропологическая аналогия: апп. Петр, Павел и Иоанн, будучи единосущными (как люди, принадлежащие к единой человеческой сущности), в то же время

<sup>32</sup> Их издание: *The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antiochia in the Syrian Version of Athanasios of Nisibis* / ed. by E. W. Brooks. V. I–II. London, 1902–1969.

<sup>33</sup> Издание: *A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts* / ed. and transl. by E. W. Brooks // *PO. T. XII, fasc. 2; T. XIV, fasc. 1*. Turnhout, 1985–1988.

отличаются друг от друга своими ярко выраженными индивидуальными особенностями.

Естественно, что центр тяжести всего мирозерцания Севира приходится на христологию<sup>34</sup>. Правда, вряд ли можно думать, что «задача Севира заключалась в том, чтобы построить строго научную богословскую систему, в которой формальная сторона монофизитства (признание во Христе единой воплощенной природы) сочеталось бы с идеей двойного единосущия»<sup>35</sup>. Подобно другим древнехристианским писателям, Сефир отнюдь не полагал пред собою цели создания *богословской системы*, ибо он в своей писательской деятельности исходил из насущных для его времени задач богословской полемики, из целей окормления своей паствы и т. д.; лишь попутно и мимоходом *слабые контуры системы* вырисовывались в его произведениях. Как бы «каркасом» этой «контурной системы» являлась христологическая терминология, принявшая в сочинениях Севира достаточно специфичные черты. Так, в частности одно из главных христологических понятий — термин «сущность» (οὐσία) — у него «обозначает родовую реальность (γένος), охватывающую многие виды (εἶδη)», а термин ὑπόστασις сужает значение понятия до одного только ἕιδος, ограничивая предмет (τὸ ὑποκειμένον) отличительным признаком, который ему присущ<sup>36</sup>. Что же касается термина «естество» («природа» — φύσις), то в христологии Севира он по своей смысловой значимости тесно сближался с понятием «ипостась», обозначая индивидуальное бытие, хотя вне христологического контекста Севиру был известен и смысл «природы», сближающийся с понятием «сущность». Наконец, слово «лицо» (πρόσωπον) в терминологической «сетке» Севира указывало на отдельное и самостоятельное бытие. Как таковое «лицо» тождественно «самосущей ипостаси»; от последней, согласно Севиру, следует отличать «не-самосущую ипостась». Например, душа и тело любого человека (Петра, Павла и т. д.) являются «не-самосущими ипостасями»,

<sup>34</sup> Довольно неплохой обзор этой христологии (опирающийся на разработки Й. Лебона и др. западных исследователей) см.: в кн.: *Давыденко О.* Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М., 1998. С. 59–104.

<sup>35</sup> Там же. С. 60.

<sup>36</sup> Там же. С. 62.



то есть не обладают индивидуальным и самостоятельным бытием, но вместе они составляют «самосущую ипостась», которая представляет собой «*сложную* ипостась». В частности, Христос является «сложной Ипостасью» (она тождественна «сложной природе»), однако она состоит из «самосущей Ипостаси» Бога Слова и из «несамосущей ипостаси» человечества. В подлинном смысле слова понятие «природа», согласно Севиру, может быть приложимо только к Богу Слову, а не к человечеству Христа; отсюда проистекает и приверженность Антиохийского патриарха к известной формуле: «единая воплощенная природа Бога Слова». Правда, он говорил иногда, что Христос «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), но эти две природы существуют только «в созерцании» (ἐν θεωρίᾳ), то есть в некоем идеальном состоянии, предшествующем Воплощению<sup>37</sup>. Следствием тезиса о наличии во Христе «единой сложной (σύνθετον) природы» является положение о Его «едином богомужнем действии» (μία ἐνέργεια θεανδρική) — положение, заимствованное Севиrom из Дионисия Ареопагита, у которого, однако, речь шла о «новом (καινήν) богомужнем действии» Христа. Для Севира это предполагало, что единым (одним) действующим субъектом во Христе был Бог Слово; какое-либо человеческое действие или человеческая воля в Господе полностью исключались.

Следовательно, всеподавляющий акцент на единстве Христа был доминирующим лейтмотивом всего богословия Севира. И в то же время он всячески отстранялся от идеи *смешения* или *слияния* двух природ (ипостасей) Христа. Поэтому Антиохийский патриарх воздерживался от употребления в христологическом контексте понятий «превращение» (τροπή), «смешение» (μίξις) и «слияние» (σύγχυσις), предпочитая термины «соединение» (κράσις) и «сочетание» («сосложение» — σύνθεσις). Активно использовал он в христологии

<sup>37</sup> По словам о. Иоанна Мейендорфа, «... несмотря на то, что конкретно Христос является единой природой, теоретически допустимо различать в Нем две природы и даже две Ипостаси и два Лица. Несомненно, единство Божества и человечества означает, что Христос состоит «их двух природ», но, с другой стороны, собственно единство понимается как превращение «двух» в «одну», после чего дуализм природ можно рассматривать только посредством умственного воображения» (Мейендорф И., *протопресв.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 46–47).

и «антропологическую модель (парадигму)», то есть проводил аналогию между соединением души и тела в человеке с соединением природ во Христе. Все это имело следствием тот факт, что «онтологический статус» человеческой природы Христа в мирозерцании Севира сугубо понижался. Как говорит И. Троицкий, «человеческое естество во Христе, по определению Севира, есть совокупность всех тех свойств и принадлежностей, которые входят в состав человеческого естества вообще, но свойств и принадлежностей, группирующихся вокруг Божественной, а не человеческой субстанции. Другими словами: человеческое естество во Христе есть то же самое человеческое естество, которое мы видим во всех людях вообще, но с тем существенным различием, что человеческая субстанция заменяется в Нем божественною, то есть *оно представляет полную совокупность всех человеческих акциденций, но без человеческой субстанции*»<sup>38</sup>. Тем самым данная христология существенным образом отличается от православной. Одно из главных отличий состоит в том, что христологическая теория Севира проводит различие «не между двумя естествами, а между двумя сторонами одного и того же естества. По ее представлению, Иисус Христос постоянно и неизменно, и после Воплощения столько же, сколько и *пред* Воплощением *был только Богом*, но в совершении дела искупления действовавшим иногда *по-Божески*, иногда *по-человечески*. Человеком же, в истинном значении этого слова, Он не был ни на один момент Своей жизни — ни в то время, когда томился голодом и жаждою, ни тогда, когда проливал слезы о Своем друге Лазаре, молился и тужил до кровавого пота в саду Гефсиманском, падал от изнеможения под тяжестью креста, мучился, страдал и умирал на кресте. Во все эти минуты Он был, как и всегда, только Богом, действовавшим *по-человечески*»<sup>39</sup>.

Эта специфичная христология наложила отпечаток и на все другие аспекты мирозерцания Севира, которые нашли отражение преимущественно в проповедях его<sup>40</sup>. Так, толкуя, например, Креще-

<sup>38</sup> Троицкий И. Изложение веры Церкви Армянския, начертанное Нерсесом, кафоликосом армянским, по требованию боголюбивого царя греков Мануила. СПб., 1875. С. 157.

<sup>39</sup> Там же. С. 160–161.

<sup>40</sup> См.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. V. II, pt. 2. London, 1995. P. 129–149.

ние Господне, он говорит, что Христос сошел в воду не ради Себя, а только ради нас, и был как бы «каналом», через который Святой Дух излился на человечество. Также пощение в пустыне Господа и Его искушения были сугубо домостроительным действием и Христос (то есть Бог Слово) добровольно согласился на них, чтобы явить в Себе образец для человеков. Вообще можно отметить, что толкования Севира обычно выдержаны в густых иносказательных и символических тонах. Касаясь опять Крещения Господня, он изъясняет его символически как брак Христа и Церкви; словами Своими: *Отче! В руки Твои предаю дух Мой* (Лк. 23, 46) Господь желал освятить оставление нашей душой тела и восхождение ее к Небесному Отцу и т. п. Как в экзегезе, так и в других разделах учения Севира центральное место отводится Христу. Он, будучи вторым Адамом, восстановил в нас образ Божий (сам этот образ, согласно Севиру, — в уме и свободной воле человека, в его способности стяжать добродетели), даровал нам нетление, а также показал, что мы, если преуспеваем в добродетелях, принадлежим *и телом, и душой* к миру духовному. В идеале тело человека, так же как и душа, должно наслаждаться созерцанием (θεωρία). Именно посредством созерцания Христос возводит нас к вершинам Боговедения. Само это созерцание имеет три основных уровня: «естественное созерцание» (то есть рассмотрение зримого тварного мира), которое доступно всем людям и является основой всего Боговедения; далее следует «созерцание умного (духовного, ангельского) мира», которое предполагает как бы восхождение по неким «иерархическим ступеням», ибо сам данный мир иерархичен; наконец, «созерцание Святой Троицы», которое увенчивает собой восхождение по «лестнице Боговедения». Данное восхождение, естественно, не мыслится без подвига аскезы. Необходимо отметить, что предшествующая монашеская традиция определила многие аспекты мировоззрения Севира. Для него такие святые, как прп. Антоний Великий, св. Фекла и другие, безупречно следовавшие по стопам Господа, как бы восстановили в себе образ жития Адама в раю до грехопадения, обладая, среди прочего, и властью над дикими зверями.

Такова сущность мирозозерцания Севира. Как говорилось, он старался быть верным духу богословия св. Кирилла Александрийского, особенно существу христологии этого святителя. Частично Сеvir опирался также и на святых Каппадокийских отцов

(преимущественно, в области учения о Святой Троице). Однако старание следовать духу учения св. Кирилла выродилось у Севира, как и у других монофизитов, в слепое следование букве этого учения. Такое слепое следование букве выразилось у Севира, среди прочего, и в том, что он не привел в согласие и созвучие терминологию св. Кирилла и терминологию святых Каппадокийских отцов, хотя эти, так сказать, «терминологические системы» весьма отличались друг от друга в силу исторических обстоятельств. Ибо «...свв. Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский рассматривали догмат о Воплощении в связи с теорией Аполлинария и соответственно с тем развивали две главные мысли: о *целостности* человеческой природы в Иисусе Христе и о ее *единосущии* с нами. Святой же Кирилл Александрийский рассматривал этот догмат в связи с теорией Нестория и защищал главным образом *единство Личности* в Иисусе Христе, разделяемой этим еретиком на два лица. Таким образом, ни в исходных точках, ни в постановке вопроса не было полного единства между этими отцами Церкви. Очевидно, при таком положении дела не могло быть и полного согласия в терминологии. Те и другие приспособляли свою терминологию к этой главной мысли, которую раскрывали, и употребляли для выражения частных мыслей термины, которые казались им лучше выражающими их мысли»<sup>41</sup>. Но Севир не только не приложил усилия к тому, чтобы согласовать св. Кирилла и святых Каппадокийских отцов, но он не привел в согласие и св. Кирилла «с самим собой», то есть не пытался исправить некоторые издержки его терминологии, возникшие в период острой фазы борьбы святителя с Несторием, путем обращения к тем высказываниям св. Кирилла, которые приходится на период его мира с «восточными» в 433 году. Опора как бы на «частичного Кирилла» также послужила одной из причин еретических заблуждений Севира. Несторианство в целом уже было повержено (правда, продолжая свое маргинальное существование уже за пределами Византии), а Севир все продолжал бороться с ним. Однако его удары, наносимые призракам несторианства, обрушивались на живую плоть Православной Церкви...

<sup>41</sup> Троицкий И. Изложение веры армянская... С. 126–127.

## II. Филоксен Маббугский

### Жизнь и литературные труды<sup>42</sup>

Филоксен (его сирийское имя — «Аксеная» или «Ксенай») был современником Севира. Точная дата его рождения неизвестна, но она приходится где-то на вторую треть V века (иногда ее определяют условно 440–455 годами). По своему происхождению он принадлежал к арамеоязычным христианам, проживающим на территории Персии. Известно, что у Филоксена была сестра (имя которой осталось сокрытым), а также брат Аддай — учитель в известной Эдесской школе. С младых лет Филоксен получил монашеское воспитание, а затем поступил в Эдесскую школу. В это время в ней существовали два враждующих богословских течения: партия сторонников Феодора Мопсуестийского и партия сторонников св. Кирилла Александрийского (то есть «пронесторианское» и «промонофизитствующее» течения); Филоксен сразу же стал душой последнего<sup>43</sup>. Однако сторонники сугубо антиохийских традиций (учения Феодора Мопсуестийского) в Эдессе имели явный перевес, а так как монофизиты в конце V в. в Сирии стали явно преобладать, то судьба этой школы была решена: в 489 году она была закрыта, а на ее месте воздвигнут храм в честь Богородицы<sup>44</sup>. Причем Филоксен, ставший к тому времени епископом, сыграл решающую роль в данном событии.

После завершения учебы в Эдессе Филоксен оказывается в Антиохии (вероятно, в 471–475 годы). Здесь он принимает активное участие в спорах о приставке («распныйся за ны») к «Трисвятому»<sup>45</sup>. Одновременно он энергично распространяет монофизитское учение среди

<sup>42</sup> Помимо уже отмеченных работ по монофизитству, о жизни и литературной деятельности Филоксена см. солидную монографию: *Halleux A., de. Philoxene de Mabbog. Sa vie, ses écrits sa théologie.* Louvain, 1963. P. 1–308. Весьма информативна также статья: *Graffin f. Philoxene de Mabbog // Dictionnaire de spiritualité.* Т. XII. 1984. P. 1392–1397. См. также известный курс «Сирийской патрологии»: *Ortiz de Urbina I. Patrologia syriaca. Romae,* 1965. P. 158–161; ныне он переведен на русский язык: *Игнасио Оптус де Урбина.* Сирийская патрология. М., 2013. С. 160–165.

<sup>43</sup> См.: *Hayes E. R. L'École d'Édesse.* Paris, 1930. P. 253–270.

<sup>44</sup> См.: *Vööbus A. History of the School of Nisibis.* Louvain, 1965. P. 30–39.

<sup>45</sup> См.: *Klum-Bühmer E. Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit.* München; Wien, 1979. S. 39–44.

сирийских христиан, в первую очередь — среди монахов. В 485 году монофизитствующий Антиохийский патриарх Петр Белильщик рукоположил Филоксена во епископа Маббуга (Маббога, греческое название — Иераполь) — города в 160 км на северо-восток от Антиохии (малозатронутого эллинской культурой и в основном арамеоязычного). По словам одного русского историка Древней Церкви, «момент, когда Филоксен сделался Иерапольским епископом, в истории был очень важен; монофизитство переживало в это время критические минуты. Его выдающиеся главы, Петр Монг в Александрии и Петр Белильщик в Антиохии лишили себя доверия среди значительной части своих прежних приверженцев; они подписали “Энотикон” Зенона, представлявший собой попытку примирить противников Халкидонского Собора с его защитниками, и этой податливостью вызвали подозрения в партии строгих монофизитов. Монофизитство начало терять свое единство и распадаться на части»<sup>46</sup>. Филоксен стал той личностью, кто вновь сплотил монофизитов. «Сделавшись епископом Иераполя, Филоксен продолжал устно и письменно пропагандировать монофизитское учение»<sup>47</sup>. В 489 году Антиохийским патриархом стал Флавиан II: если до этого он и испытывал какие-то сомнения относительно Халкидонского Собора, то после своей интронизации решительно склонился на сторону православных. Между ним и Филоксеном началась долгая и упорная борьба<sup>48</sup>. Апогеем этой борьбы стал Поместный Собор в Сидоне (511). По свидетельству автора списка антиохийских патриархов, опубликованного преосвященным Порфирием

<sup>46</sup> Спасский А. Филоксен Иерапольский. (По поводу издания некоторых его сочинений) // БВ. 1896. № 10. С. 147.

<sup>47</sup> Анатолий (Грисюк), иером. Исторический очерк сирийского монашества... С. 242.

<sup>48</sup> Сам Филоксен впоследствии в одном из своих посланий жалуется так: «Что я перенес от Флавиана и Македония, которые были архиепископами в Антиохии и в столице, и что я вытерпел до этого от Календиона, известно и везде служит предметом разговора. Я хранил молчание, как о том, что злоумышлялось против меня знатью во время Персидской войны старанием вышеупомянутого еретика Флавиана, так и о том, что приключилось мне в Эдессе и в области апамейцев и антиохийцев, когда я был в монастыре блаженного Мар-Басса и опять в самой Антиохии; и когда я отправлялся два раза в столицу, подобные же вещи прodelьвались со мною несторианскими еретиками» (Райт А. Краткий очерк сирийской литературы. СПб., 1902. С. 51).

Успенским, «председателем сего Собора был Филоксен. На нем присутствовали, кроме митрополита Кесарии Каппадокийской Сотериха, 80 епископов сирийских и палестинских, и все, кроме названного митрополита, не исполнили желания своего председателя; напротив, признали три Вселенских Собора, и не прокляли ни Халкидонское вероисповедание, ни послание папы Льва. Тогда Филоксен и Сотирх уведомили царя Анастасия, что Флавиан и Илия Иерусалимский стакнулись не повиноваться его величеству. Он повелел лишить их кафедр, а Филоксен собрал еретичествующих монахов и с ними пришел в Антиохию, дабы принудить Флавиана проклясть Халкидонский Собор и папу Льва. Это не удалось им. Тогда монахи эти произвели большие смуты; но народ многих между ними умертвил и тела их бросил в Оронт. В то же время явились в Антиохию и монахи Епифанийского монастыря для выручки Флавиана как сомонастырника. Опять произошли смуты, и опять Филоксен писал царю, что Флавиан есть виновник всех смут и бунтов. Царь повелел изгнать сего патриарха, а друзья упросили его удалиться из Антиохии, пока успокоится народ. Флавиан послушал их. Но в его отсутствие поставлен был патриархом Севир. После сего сослали Флавиана со многими епископами и иереями в Петру Аравийскую в 512 году и в 17-е лето его первосвященства. Там он и умер в июне месяце 518 года»<sup>49</sup>.

После этого события Филоксен стал (наряду и вместе с Севиrom) одним из непрерываемых лидеров монофизитствующих монахов в Сирии<sup>50</sup>, а монашество в это время определяло многие перипетии догматической борьбы, пользуясь мощным влиянием на все слои христианского населения<sup>51</sup>. При этом Филоксен исходил из глубокого убеждения, что иноческое житие вполне совместимо с такой активной

<sup>49</sup> *Порфирий (Успенский), еп.* Восток христианский. Сирия. Список антиохийских патриархов. Киев, 1874. С. 68–69.

<sup>50</sup> Позднее, в конце своей жизни, подводя итоги своей деятельности, Филоксен не без оснований утверждал, что все монахи от Антиохии до границ Персии держались его исповедания, что Едесса была вполне монофизитской и что к монофизитству склонялась также и Палестина (*Спасский А.* Указ. соч. С. 152).

<sup>51</sup> См. наблюдение относительно того, что без монашества, как «массового движения» (*Massenbewegung*), монофизитство не представляло бы столь грозной опасности для Церкви. См.: *Bacht H.* Die Rolle des orientalische Mönchtums in den Kirchenpolitischen Auseinandersetzung um Chalcedon (431–519) //

позицией в догматических спорах. В одном из своих посланий монахам он писал: «Не бойтесь людей; не отказывайтесь от горячей борьбы, говоря: “наша забота — безмолвие аскетической жизни”. Аскетизм — дело хорошее, но и дело правды также очень похвально... Добрые дела являются лишь членами, возглавляемыми истиною, и если истина отбрасывается, члены погибают. Пусть не говорят: “я храню свою веру про себя”; если ты сохраняешь ее про себя, видя, что она погибает у других, то останешься виновным в небрежении»<sup>52</sup>. Впрочем, даже и сильнейшая поддержка значительной части восточного монашества не сумела обеспечить победу монофизитству, за которое так горячо ратовал Филоксен. После воцарения Юстина I он вынужден был разделить судьбу Севира. В 519 году его ссылают сначала в г. Гангра в Пафлагонии, а затем в г. Филиппополь, что во Фракии. Здесь Филоксен и умирает приблизительно в 523 году. Среди монофизитов циркулировали упорные слухи, что его уморили, специально поместив в комнатке, расположенной над кухней, — в этой комнатке проделали отверстие, чтобы дым и чад с кухни шли сюда, и заперли дверь. Таким образом, в глазах монофизитов Филоксен представлялся мучеником, пострадавшим за правое дело.

Что же касается литературной деятельности Филоксена, то она была весьма многосторонней. Прежде всего, следует констатировать, что им довольно активно осваивалась область экзегезы и библейской филологии. Под руководством Филоксена был осуществлен (неким хореепископом Поликарпом) новый перевод Нового Завета на сирийский язык, который, правда, имел своей целью не столько чисто филологические задачи, сколько догматические: устранение, по мере возможности, из священного текста всяких оснований для диофизитства. Впрочем, и филологические достоинства данного перевода были, вероятно, немалыми. Во всяком случае, «у современников этот труд Филоксена вызвал собой удивление; Моисей Ангел, известный как переводчик сочинений Кирилла Александрийского на сирийский язык, называет его самым выдающимся делом своей эпохи»<sup>53</sup>. Если обратиться непосредственно

Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart / hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht. Bd. II. Würzburg, 1953. S. 292–293.

<sup>52</sup> Цит. по кн.: *Анатолий (Грисюк), иером.* Исторический очерк сирийского монашества... С. 243–244.

<sup>53</sup> *Спасский А.* Филоксен Иерапольский... С. 153.



к толкованиям, то здесь Филоксен известен, во-первых, своим «Шестодневом», который, по всей видимости, был обширным трудом. Однако от него сохранился лишь один трактат («мемра»), да и тот только в выдержках; надписывается этот трактат «*О древе жизни*». Написанный в духе «Гимнов о рае» св. Ефрема Сирина<sup>54</sup>, он изъясняет первые три главы «Книги Бытия», используя преимущественно метод духовного и иносказательного толкования. Во фрагментах сохранились комментарии Филоксена на Евангелие от Матфея и Евангелие от Луки. Из новозаветных толкований в наиболее полном виде сохранилось его «*Толкование на Пролог Евангелия от Иоанна*». Впрочем, как отмечает А. де Алло, данное произведение представляет собой не столько в собственном смысле слова экзегетическое сочинение, сколько догматико-полемический трактат, направленный против христологии какого-то ученика Феодора Мопсуестийского<sup>55</sup>.

К числу догматико-полемических произведений принадлежит и ряд других опусов Филоксена. Это в первую очередь различные «Исповедания веры», которые он составлял на протяжении всей жизни. Сюда же можно отнести и «*Книгу изречений (сентенций)*», имеющую еще заголовок «*О Троице и Воплощении*»; также «*Трактаты (мемры) против Хабиба*», числом десять, подзаголовки которых: «*О том, что Один от Святой Троицы воплотился и пострадал*», а также ряд фрагментов и так называемых Глав. Во всех этих сочинениях Филоксен, по характеристике А. Спасского, «является не столько теоретиком богословом, желающим разъяснить предмет веры в интересах отвлеченных, научных, сколько публицистом, имеющим в виду злобу дня, практиком, берущимся за перо в целях своей партии. Отсюда в его догматических трактатах самое широкое место отводится полемике с противными ему учениями; слово «против» читается уже в самом заглавии многих сочинений этого рода; в них мы встречаемся с той же энергичной, далекой от всяких уступок и компромиссов борьбой,

<sup>54</sup> Данное поэтическое произведение святого отца содержит многие существенные аспекты его богословия: учение о Святой Троице, христологию, сотериологию, учение о человеке и т. д. См.: предисловие: *Ephrem de Nisibe. Hymnes sur le Paradis / trad. du syriaque par R. Lavenant // SC. № 137. Paris, 1968. P. 17–29.*

<sup>55</sup> *Halleux A., de. Monophysitismus und Spiritualität nach dem Johanneskommentar des Philoxenus von Mabbug // Theologie und Philosophie. Bd. 53. 1978. S. 355.*

какую вел Филоксен и в жизни; только здесь эта борьба направляется не против лиц, а против системы, против учения»<sup>56</sup>.

Особое место в творчестве Филоксена занимают «Гомилии» («Беседы»), которых сохранилось тринадцать<sup>57</sup>. По своему содержанию они принадлежат к жанру нравственно-аскетических произведений и предназначались для тех, кто избрал монашеский путь, хотя, как это часто случалось, обрели весьма широкую аудиторию, далеко выходящую за пределы собственно иночества. Как утверждается<sup>58</sup>, в этих «Беседах о христианской жизни» практически отсутствуют следы монофизитских воззрений. Своеобразным прологом ко всему корпусу «Бесед» служит первая «Гомилия», которая подразделяется на три части. В первой части автор подчеркивает ту мысль, что каждому Христову следует учение Его влагать не только в уши, но и в самую глубину сердца. Во второй части он, обращаясь как опытный наставник к ученикам, предостерегает их не только от страстей, которые общи всем людям, но и от тех, которые специфичны для новоначальных в иноческом подвиге. В третьей части Филоксен акцентирует ту идею, что единственным способом преодоления всех страстей является переход каждого христианина от «естественного (физического) порядка» бытия к «порядку духовному» путем причастности к крестной смерти и воскресению Христа. Остальные двенадцать «Гомилий», написанные, возможно, в два этапа, описывают путь духовного преуспевания, имеющий две стадии: стадию ученичества и стадию совершенства. На стадии ученичества христианин восходит по ступеням «лестницы» с помощью веры, простоты и страха Божия; на стадии совершенства — с помощью отречения от мира, борьбы против чревоугодия, блуда и прочих страстей. Данные «Гомилии» показывают, что Филоксен занимал достаточно важное место в истории христианского аскетического богословия. Как духовный писатель он опирался, с одной стороны, на предшествующую традицию сирийской аскетики (Афрат Персидский Мудрец, св. Ефрем Сирийский, Иоанн Апамейский и др.), а с другой, был открыт влиянию идей александрийского богословия

<sup>56</sup> Спасский А. Филоксен Иерапольский... С. 154.

<sup>57</sup> Мы опираемся на французский перевод этих «Гомилий» и предисловие к нему: *Philoxene de Mabbug. Homelies / introduction, traduction et notes par E. Lemoine // SC. № 44.*

<sup>58</sup> Ibid. P. 15.

(Климента Александрийского, Оригена, Евагрия), а также «практики» и «теории» египетских подвижников IV–V веков<sup>59</sup>. Наконец, можно еще отметить, что из некогда богатого эпистолярного наследия Филоксена сохранилось около двадцати писем. Большинство из них догматического характера, но одно — «Послание к Патрикию» — представляет собой небольшой аскетический трактат. В общем, если рассматривать Филоксена с формально литературоведческой точки зрения, то можно считать его одним из классиков сирийской литературы. «Даже строгий Ассеман признал Филоксена изящнейшим из сирийских писателей, и отзывы современных ученых вполне подтверждают это суждение Ассемана. Райт (Wright), считающийся одним из лучших знатоков сирийской литературы в Европе, прямо называет Филоксена “ученым и изящным писателем”»; Нольдеке также видит в нем “образцового сирийского стилиста, владеющего языком с полной свободой”»<sup>60</sup>.

### III. Заключение

Говоря о Севире и Филоксене как о первенствующих мыслителях среди монофизитов, мы должны отчетливо понимать, что они являлись лишь вершиной айсберга. Уже говорилось, что монофизитство было массовым движением и, по словам нашего патролога, «вдали от столицы, в Александрии и Сирии, монофизитство развивалось столь свободно и широко, что Православие боялось заявлять о себе»<sup>61</sup>. А насколько нам известно, массовое движение и не возникает, и не приводится в движение вследствие утонченных богословских формулировок или изысканных ухищрений диалектического ума, как невозможно, например, социальное брожение и протесты из-за математических формул. Поэтому в основе монофизитства, как массового движения, лежала сотериология, доминирующая в сердцах и душах простых людей. От ответа на вопрос: «Как спастись?» зависело для них решение многих принципиальных проблем духовной

<sup>59</sup> См. на сей счет наблюдения в работах: *Hausherr I. Hesyhasme et prière. Roma, 1966. P. 13–37; Idem. Études de spiritualité orientale. Roma, 1969. P. 285–300.*

<sup>60</sup> *Спасский А. Филоксен Иерапольский... С. 152.*

<sup>61</sup> *Соколов В., свящ. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский. Сборник исследований. М., 2006. С. 37.*

и повседневной жизни. С этим обстоятельством неразрывно связаны и флуктуации религиозной политики Юстиниана и других византийских василевсов. В частности, «последователи Севира Антиохийского, как и вся египетская Церковь, монолитно противостоявшая Халкидону, были той народной массой, на которую нельзя было воздействовать одной только силой»<sup>62</sup>. Именно такая сотериологическая основа и служила главным двигателем всего монофизитства, приводя неоднократно к бурным волнениям и столкновениям представителей его с православными; иногда эти столкновения заканчивались кровавыми инцидентами. Не учитывая этого, невозможно и понять сущностные черты монофизитского движения.

### Источники

- A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts / ed. and transl. by E. W. Brooks // PO. T. XII, fasc. 2; T. XIV, fasc. 1. Turnhout, 1985–1988.
- Ephrem de Nisibe*. Hymnes sur le Paradis / trad. du syriaque par R. Lavenant // SC. № 137. Paris, Cerf, 1968.
- Les homilies cathedrales de Sévère d'Antioche. Homelie LXXVII / ed. par M.-A. Kugener et E. Triffaux // PO. T. XVI, fasc. 5. № 81. Turnhout, Societas Jesu, 1982.
- Philoxene de Mabbug*. Homelies / itroduction, traduction et notes par E. Lemoine // SC. № 44. Paris, Cerf, 1956.
- The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antiochia in the Syriac Version of Athanasios of Nisibis / ed. by E. W. Brooks. V. I–II. London, Williams & Norgate, 1902–1969.
- Vie de Severe par Zacharie le Scholastique / texte syriaque publie, traduit et annote par M.-A. Kugener // PO. T. II, fasc. 1. Paris, 1903.

### Литература

- Анатолій (Грисюк), иером.* Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века. Киев: Тип. АО «Петр Барский в Киеве», 1914.

<sup>62</sup> *Мейендорф И., протопр.* Единство империи и разделения христиан. Церковь в 450–680 годы. М., 2012. С. 283.

- Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. [репр. изд.]. — М.: Спасо-Преображенский Валаамский ставропигиальный монастырь, 1994.
- Бриллиантов А. И.* Происхождение монофизитства // ХЧ. СПб., 1906. № 6. С. 793–822.
- Васильев А. А.* История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.). СПб.: Алетейя, 1998.
- Давыденко О.* Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М.: ПСТБИ, 1998.
- Дьяконов А.* Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб.: Тип. В. Ф. Киришбаума, 1908.
- Кулаковский Ю. А.* История Византии. Т. 2. (518–602). СПб.: Алетейя, 1996.
- Курганов Ф.* Отношения между церковною и гражданскою властью в Византийской империи. Казань: Тип. ун-та, 1880.
- Мейендорф И., протопр.* Единство империи и разделения христиан. Церковь в 450–680 гг. М.: ПСТГУ, 2012.
- Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М.: ПСТБИ, 2000.
- Ортинс де Урбина И.* Сирийская патрология. М.: ПСТГУ, 2013.
- Порфирий (Успенский), еп.* Восток христианский. Сирия. Список Brock S. The Conversation антиохийских патриархов. Киев: Тип. С. Т. Еремеева, 1874.
- Райт А.* Краткий очерк сирийской литературы. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1902.
- Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // *Леонтий Византийский*. Сборник исследований. М., 2006. С. 10–458.
- Спасский А.* Филоксен Иерапольский. (По поводу издания некоторых его сочинений) // БВ. 1896. № 10. С. 144–159.
- Троицкий И.* Изложение веры Церкви Армянския, начертанное Нерсесом, кафоликосом армянским, по требованию боголюбивого царя греков Мануила. СПб.: Тип. Ф. Г. Елеонского и А. И. Поповицкого, 1875.
- Феодосий (Олтаржевский), архим.* Палестинское монашество в IV–VI вв. Киев: Тип. С. В. Кульженко, 1899.
- Bacht H.* Die Rolle des orientalische Mönchtums in den Kirchenpolitischen Auseinandersetzung um Chalcedon (431–519) // *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart* / hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht. Bd. II. Echter Verlag. Würzburg, 1953. S. 193–314.
- Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinische Reich. München, C. H. Beck'sche Verlagbuchhandlung, 1959.
- Brock S.* The Coversation with the Syrian Orthodox under Justinian (532) // *Orientalia Christiana Periodica*. V. 47. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1981. P. 87–121.

- Charanis P.* Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First, 491–518. Θεσσαλονίκη, Κέντρων Βυζαντινῶν Ερευνῶν, 1974.
- Dorival G.* Nouveaux fragments grecs de Severe d'Antioche // *Antidoron*. Hommage à Mauritas Geerard pour célébrer l'achèvement de Clavis Patrum Graecorum. Wetteren: Cultura, 1984.
- Draguet R.* Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain: Imprimerie P. Smeesters, 1924.
- Graffin f.* Philoxene de Mabbog // Dictionnaire de spiritualité. T. XII. Paris, 1984. P. 1392–1397.
- Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. V. II, pt. 2. London, Mowbray; Louisville (Ky): Westminster John Knox press (WJK), 1995.
- Halleux A., de.* Monophysitismus und Spiritualität nach dem Johanneskommentar des Philoxenus von Mabbog // Theologie und Philosophie. Bd. 53. 1978.
- Halleux A., de.* Philoxene de Mabbog. Sa vie, ses écrits sa théologie. Louvain: Imprimerie orientaliste, 1963.
- Hausherr I.* Études de spiritualité orientale. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1969.
- Hausherr I.* Hesychasme et prière. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1966.
- Hayes E. R.* L'École d'Édesse. Paris: Les Presses Modernes, 1930.
- Histoire de l'Église. T. 4. De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand. Par Pierre de Labriolle, G. Bardy, Louis Bréhier et G. de Plinval. Paris, Bloud & Gay, 1937.
- Honigmann E.* Évêques et évêches monophysites d'Asie antérieure au VI<sup>e</sup> siècle. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 127. Subsidia 2. Louvain: L. Durbecq, 1951.
- Jugie M.* Theologica dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dessidentium. Vol. V. Parisiis: Sumptibus Letouzey et Ané, 1935.
- Klum-Bühmer E.* Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit. München; Wien, R. Oldenburg, 1979.
- Maspero J.* Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518–616). Paris: É. Champion, 1923.
- Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450–680 A. D. N. Y., Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1989.
- Ortiz de Urbina I.* Patrologia syriaca. Romae: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1965.
- Torrance I. R.* A Theological Introduction to the Letters between Severus of Antioch and Sergius the Grammarian // Εκκλησία και Θεολογία, 1981. V. 2. P. 968–969.

- Vasiliev A. A.* Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1950.
- Vööbus A.* History of the School of Nisibis. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1965.
- Wigram W. A.* The Separation of the Monophysites. London: Faith Press Limited, 1923.

## Two Monophysite Theologians: Severus of Antioch and Philoxenus of Mabbug

**Alexey I. Sidorov**

Professor of the Moscow Theological Academy, PhD in Church History, Candidate of Historical Sciences, Head of the Scientific School of Patristics Research of the Department of Theology of the Moscow Theological Academy; 117311, Moscow, Stroiteley St., h. 5, fl. 55  
isid-agapit@mail.ru

**For citation:** Sidorov Alexey I. «Two Monophysite Theologians: Severus of Antioch and Philoxenus of Mabbug». *Diakrisis*. 2019. № 2 (2). P. 47–77. DOI:10.54700/diakrisis.2019.3.3.003

### Abstract

In one of his last articles ready to be published, Alexey Ivanovich Sidorov, Professor of the Moscow Theological Academy discusses the life, work, and views of the two founders of Monophysitism – Severus of Antioch And Philoxenus of Mabbug placing them into a wide historical context of the complicated dogmatic situation of the time. This essay, based on the reference to both Russian and foreign studies, provides an idea of «the other side of the barricades» of the then persisting dogmatic controversy between the supporters and opponents of the Council of Chalcedon in the Byzantine Empire of the V–VI century.

**Keywords:** Alexey Ivanovich Sidorov, Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, Monophysitism, Council of Chalcedon, Byzantium, Christology, Justinian I.