

## **ОТНОШЕНИЯ РИМСКОГО ЦЕРКОВНОГО ПРЕСТОЛА И ВОСТОЧНЫХ ЦЕРКВЕЙ В IV ВЕКЕ**

Исторический фон, на котором строились церковные отношения, включал целый ряд аспектов – религиозно-догматический, государственно-политический, культурно-исторический, личностный, ментальный. Целью доклада является рассмотрение эkkлезиологического аспекта, который позволяет выявить те направления церковного строительства, которые способствовали выстраиванию отношений между римским церковным престолом и восточными церквами.

Рассматривая проблему церковных отношений, следует отметить, что идея единства безусловно доминировала в христианском сознании, ибо с самого начала своей истории христиане ощущали себя как новую общность людей в античном мире. В ранних христианских общинах существовали одинаковые моральные стандарты, они имели сходный образ жизни, нормы поведения и литургическую практику [22, 108, 110]. Как отмечал Ириней Лионский, Церковь «как бы имея одну душу и одно сердце; согласно проповедует это, учит и передает, как бы у нее были одни уста» [8, 50-51].

Сама структура раннехристианской Церкви, представленной относительно изолированными общинами, предполагала единство в многообразии, и разрозненное существование христианских общин без единого центра и централизованного управления остается главной чертой истории II-III вв. Существование автономных церковных образований, построенных на демократических началах [13, 32], можно считать оптимальной моделью для выживания гонимого христианства в силу гибкости и возможности адаптироваться к разным условиям. Этот подход к церковному строительству соответствовал и первоначальному духу христианства.

Однако, по мере роста и укрепления клира и возвышения епископа не только как духовного лидера, но и как персоны, обладающей властью, основанной на авторитете и праве распоряжения имуществом общины, а также наделенной особой благодатью для совершения христианских таинств, происходит постепенное оформление другой модели церковного строительства. Этот подход, глубоко разработанный в виде цельной эkkлезиологической концепции Киприаном Карфагенским, предполагал развитие территориальной централизованной иерархической организации во главе с епископом и в принципе допускал централизацию и на более высоком уровне [13, 61-64]. С одной стороны, такой единой, структурированной и руководимой из одного центра организации было легче выживать в условиях гонений и сохранять жесткую дисциплину ее членов, но, с другой стороны, создание такой организации в условиях нелегального или полунелегального

существования было очень сложной задачей даже с организационной точки зрения, а подразумеваемая замкнутость подобной организации ставила под серьезное сомнение сам процесс распространения христианства. Кроме того, движение в этом направлении должно было рассматриваться как попытка создания государства в государстве, что даже в теории не допускалось римскими властями.

Как «отец иерархии» и ее теоретик, Киприан настаивал на равенстве, единстве и соборности всего тела епископов в Церкви, фактически подчеркивая необходимость единства через доктринальное и дисциплинарное согласие епископов [14, 38]. Из-за своей сильной веры в равенство, он применяет по отношению к ним термин коллегии (*coepiscopus*) [19, 41]. Подход Киприана предполагал единство во множественности [15, 624]: по его мнению, единая Христова церковь, мистическое тело Христа, в эмпирическом аспекте своего существования разделена на отдельные церкви – церковные общины [1], и единственность Вселенской Церкви покоится на единстве епископов [11, 48]. Этот подход сочетался у Киприана с идеей иерархического построения отдельных территориальных церковных образований во главе с епископом, относительно автономных в дисциплинарном и организационном (но не вероучительном) отношении.

Параллельно разрабатывалась апостолическая концепция, согласно которой значимость церковных общин определялась основанием их апостолами. Вероучительное первенство одним из первых попытался обосновать Ириней Лионский [11, 44]. Тертуллиан наряду с Римом, чей авторитет для Африки он признает, именуется «апостольскими Церквами» общины Коринфа, Филипп и Эфеса [21]. Киприан также не преувеличивал роли Петра и его преемников: каждый епископ является Петром для своей Церкви, и в силу этого он независим («каждый епископ отвечает только перед Богом») [11, 53].

Развитие апостолической концепции приводит в действие теорию римского примата в связи с тем, что Рим начинает рассматриваться как символ единства [11, 53]. Киприан и его западные продолжатели (например, Опат) рассматривали общение с Римом как критерий принадлежности к истинной Церкви. Именно Киприан впервые вводит в обиход понятие *cathedra Petri*, однако использует его, как правило, для обозначения любого епископского престола, а не только исторически связанного с апостолом Петром [7, 11]. В актах Карфагенского собора 256 г. указывается, что никакой епископ не должен мнить себя «епископом епископов» и тираническим образом вынуждать других епископов идти себе на уступки [7, 12].

В это же время папа Стефан (254-257), оппонент Киприана по вопросу повторного крещения, возможно, оказался первым из римских предстоятелей, кто попытался обосновать свое притязание на приоритет ссылкой на Мф 16. 18–19: «ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою».

К началу IV в. в церковной традиции существовали две трактовки принципа апостоличности: локально-историческая и универсально-

иерархическая [7, 13]. Первая из них, предложенная Иринеем, была основана на идее исторического преемства той или иной кафедры по отношению к апостолам, что наделяло отдельные общины особым вероучительным авторитетом в общении с другими локальными церквями. Вторая трактовка, обоснованная Киприаном, исходила из уникального значения апостола Петра и выводила из его приоритета над другими апостолами универсальный принцип единства епископата: всякий епископ занимает кафедру Петра независимо от исторического происхождения своей общины.

После легализации христианства экклезиологические концепции получили новые возможности для развития. Христианизация Римской империи вела на практике к формированию двух моделей церковной организации – централизованной и относительно децентрализованной.

С начала IV в. происходило формирование епархий – объединений локальных церквей в рамках одной гражданской провинции. Во главе церковной провинции встают митрополиты – епископы церквей главных городов провинций. Они берут под свой контроль епископские рукоположения в рамках провинций и возглавляют провинциальные соборы. Развитие церковного управления было неравномерным: система митрополичьих провинций сформировалась к началу IV в. только на Востоке, а в большинстве западных регионов (включая Балканы) подобная система оформилась только к началу V столетия [7, 13].

На Первом Вселенском соборе Церковь предприняла значимую попытку создания новых крупных организационных структур – патриаршеств, способствовавших централизации, но в то же время сохранявших относительную децентрализацию всего церковного организма. С одной стороны, создание патриаршеств явилось отражением политического аспекта христианизации – «огосударствления» Церкви и «оцерквления» государства, то есть взаимодействия и взаимовлияния церковных и государственных структур [2, 211], в силу чего самые важные церковные центры сформировались в главных центрах империи – Риме, Антиохии и Александрии. С другой стороны, формирование патриаршеств происходило не только в имперских центрах, но и в связи с христианской традицией, как, например, в Иерусалиме [6, 73], юрисдикция которого, тем не менее, не распространялась на другие митрополии. Каждому из патриаршеств собор определил соответствующую юрисдикцию над определенными частями римского мира: Александрия получила верховенство над Египтом, Ливией и Пентаполисом, Антиохия – над Востоком, Киликией и Кипром, а Рим – над латинским Западом. На Балканах и в Греции особое патриаршество не было сформировано, ввиду того, что влияние Рима распространялось на Фракию и Иллирик [4, 19].

Впрочем, не следует думать, что патриаршества охватывали всю Церковь, и даже «римский патриархат сначала далеко не обнимал собой всех стран Запада» [10, 109]. Тем более, что в IV в. христианизация быстро распространялась на все новые территории Римской империи и выходила далеко за ее границы. Кроме того, такая расстановка церковно-политических

сил устраивала явно не всех. Например, Карфаген претендовал на лидерство в Северной Африке (Североафриканская церковь с Карфагеном во главе не принадлежала ни к какому патриархату [10, 109]), и ярким отражением сепаратизма, направленного на отделение североафриканских церквей от Рима стало донатистское движение. Неустроенными в церковно-организационном отношении должны были чувствовать себя греческие епископы, тяготевшие к Востоку, но фактически попавшие под римскую юрисдикцию. Однако уже к середине IV в. ситуация в христианском мире стала меняться в связи с возвышением Константинополя, церковное значение которого возрастает по мере увеличения значимости города как столицы восточной части Римской империи. Это происходит на фоне падения политического значения Рима, который перестает быть столицей даже с формально-юридической точки зрения. В религиозном отношении у многих восточных христиан Рим все более ассоциируется с язычеством на фоне Константинополя, который вызывает ассоциации с христианством и его покровителем – Константином Великим. В то же время на Востоке происходит развитие относительно децентрализованной модели, прежде всего, в силу продолжения там гонений со стороны арианской императорской власти (Констанций, Валент) на приверженцев никейской веры. В какой-то мере эта модель оказалась продолжением того состояния «выживания», в котором Церковь находилась во время гонений языческих императоров.

Тем временем и римская церковь с 340-х годов стала целенаправленно стремиться к возвышению. Этот процесс был вызван целым рядом объективных условий, в ряду которых следует назвать: ослабление императорской власти на западе, перенос императорской резиденции в Медиолан, сильную языческую партию в сенате и сопротивление христианизации со стороны аристократии, относительно одинаковую на западе позицию по отношению к Никейскому символу веры. Но помимо этого возвышение Рима напрямую зависело от воли и энергии предстоятелей римской кафедры.

В полемике с евсевьянами, развернувшейся в 340 г., папа Юлий (337-352) стремится не только обосновать особый авторитет локальных церквей как хранительниц апостольского предания, но и подчеркивает, что Римская церковь основана апостолом Петром, поэтому ее епископ имеет право говорить от его лица. Допуская, что и апостольские церкви Востока также обладают особым значением, папа Юлий делает акцент не на вероучительных, а на дисциплинарных аспектах апостольского предания [7, 15]. При этом Юлий ссылается не на собственный авторитет, а на коллегиальный характер епископского авторитета, то есть на «соборность». Однако именно вслед за этим зарождается «эмбрион папизма» [9, 62]: в письме противникам Афанасия Юлий обвинил их не только в искажении учения Никейского собора, но и в том, что «вопреки законам Церкви не пригласили его на совещание, – ибо есть иерархический закон, что все, совершаемое без ведома Римского епископа, недействительно» [12, III, 10].

Вскоре западные епископы развили этот тезис в принципиально новую экклезиологическую концепцию, основанную на идее существования во Вселенской Церкви единого центра. Вряд ли можно сомневаться, что инициатором этой концепции был сам Юлий. В послании Сардикского собора 343 г. римский престол в силу его происхождения от апостола Петра провозглашается главой всех церквей. В канонах собора римское первенство впервые рассматривается не только с точки зрения апостольского авторитета, но и как юридическая прерогатива быть апелляционной инстанцией в спорах между епископами [18, 212–255]. Идея вселенского первенства одной авторитетной кафедры представлялась выходом из кризисной ситуации в связи с неутихающим арианским спором, но она имела далеко идущие последствия. Хотя это постановление носило частный характер, последующие папы толковали его как исключительную и навсегда данную привилегию.

Папа Либерий (352–366) в послании к Евсевию Верцелльскому связывает приверженность никейской вере с сохранением общения с Римской кафедрой, именуемой «апостольским престолом» [7, 18]. Термин *apostolica sedes* (или *cathedra Petri*) превращается в обозначение римского престола в период понтификата преемника Либерия папы Дамаса I (366–384). При нем экклезиологическая концепция Рима приобретает определенную цельность и ясность. Римский престол, как апостольский, обладает особой честью и прерогативами, и в силу преемства по отношению к апостолу Петру римский епископ превосходит всех прочих епископов, а Римская церковь – все прочие церкви. Римский престол являет собой центр католического общения, устанавливает его канонические границы и обладает особым авторитетом в интерпретации вероучения и церковной дисциплины. Церкви как Запада, так и Востока должны обращаться в Рим для разъяснения сложных вопросов и разрешения церковных конфликтов [7, 22–23].

Западные епископы, включая властолюбивого Амвросия Медиоланского, такую концепцию разделяли и поддерживали, ибо усматривали в ней гарантию своего относительно стабильного существования, особенно, в сравнении с раздираемым церковными распрями Востоком. Для восточных церквей римоцентрическая экклезиология оказалась абсолютно неприемлемой. Многие восточные епископы выражали такой позиции папы явный протест и принимали решения явно противоположные позиции запада, как это было, например, на Втором Вселенском соборе в отношении Антиохийской схизмы.

Самоотверженные усилия по восстановлению почти разорванного в результате арианского кризиса общения между восточными и западными церквями предпринимал в 370-х годах Василий Великий. Анализ его переписки (в русскоязычное издание 2007 г. их включено 336) позволяет сделать некоторые наблюдения относительно отношения к Римской кафедре этого авторитетного восточного иерарха, выражавшего не только собственное мнение, но и позицию других близких к нему восточных епископов в период, когда Рим прочно становился на путь оформления

своего примата. Любопытно, что слово «папа» во всем эпистолярном наследии святителя упоминается всего один раз, причем так Василий называет Афанасия в письме 250 (258). Слово «Рим» Василий употребляет всего 9 раз (4 раза в одном письме 237, когда говорит об исповедании никейской веры). Римский епископ без имени упоминается один раз и также один раз упоминается имя римского предстоятеля Дамаса. Зато слова «запад» и «западный» встречаются в его письмах 26 раз. Таким образом, можно заключить, что Василий не выделял римского епископа среди других западных епископов и не считал его авторитет выдающимся, хотя в то же время можно констатировать, что святитель доверял коллективному мнению западных епископов и отдавал приоритет принципу соборности.

Во всех письмах преемника Василия в качестве лидера восточных церквей никейской веры Григория Богослова (их насчитывается 245) слова «папа» и «Рим» вообще не упоминаются; Дамас был упомянут всего один раз как римский епископ и еще один раз в том же письме СII только по имени. Слово «западный» Григорий использовал лишь дважды, говоря о соборе Восточной и Западной церкви (Ер. СХХV). Зато в других творениях Григория Богослова на вооружение взята выдвинутая ритором Фемистием концепция двух Римов как двух центров вселенной [16, 89–90]. В этой связи епископу Константинополя приписываются «прерогативы чести» поскольку Константинополь – это Новый Рим.

Попытка восточных иерархов на Константинопольском соборе 381 года соотнести реальное значение Константинополя с формальным (церковно-организационным) в конечном итоге сыграла роковую роль для церковного единства. Хотя, справедливости ради, следует отметить и существенный «вклад» в разъединение христианства западных церквей и особенно Рима в связи с претензией папства на примат, так и не признанный окончательно на востоке. Третий канон Константинопольского собора гласил, что епископ Константинополя (в иерархическом отношении подчинявшийся епископу фракийского города Гераклея) отныне по рангу чести занимает место после епископа Рима, исходя из столичного статуса Константинополя – нового Рима [6, 117]. Однако в вопросе о первенстве главенствующих церквей совершенно иную позицию занимала сама Римская церковь, а также Александрийская и Антиохийская церкви. По мнению папы Дамаса, значение церковных кафедр должно определяться не политической ролью городов, но древностью апостольских кафедр. Римским собором 382 г. было определено, что первенство в делах Церкви принадлежит епископам тех трех городов, где ранее проповедовали апостолы Петр и его ученик, – Рима, первым епископом которого являлся апостол Петр, Антиохии, как его первого епископского местопребывания, Александрии, с которой связана деятельность апостола Марка, ученика Петра [17, 374–376]. Римскому собору приписывают и первое официальное провозглашение примата епископа Рима по божественному праву, поскольку он признал его преемником и викарием апостола Петра. Из Рима, «апостольского престола», для всех епископов должен исходить не только авторитет власти, но и авторитет веры, развивал концепцию Дамаса

его преемник папа Сириций (384-399): «Апостольская дисциплина требует, чтобы у всех католических епископов было одно исповедание; а если есть одна вера, должно быть и одно предание; а если есть одно предание, во всех церквах должна сохраняться одна дисциплина. И хотя церкви основаны в разных областях, но по всему миру именуется одна Церковь благодаря единству вселенской веры»[20, 1187-1188].

В результате взаимного непризнания решений Константинопольского собора на западе и Римского собора на востоке отношения между западными и восточными церквами оказались разорванными на четверть века. Таким образом было положено начало Вселенской схизме. Впоследствии развитие церковной организации воплотилось в «римскую» модель папского примата, основанную на идее апостольского преемства, и православную модель автокефальных церквей, в основе которой лежало первохристианское равенство церковных общин, разросшихся до крупных территориальных образований – патриаршеств. Взаимоотношения восточных и западных церквей во многом определялись развитием эклезиологических концепций церковного строительства и воплощением на практике соответствующих моделей церковной организации.

#### Список литературы

1. Афанасьев Николай, протопресвитер. Две идеи вселенской церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.golubinski.ru/ecclesia/dve\\_idei.htm](http://www.golubinski.ru/ecclesia/dve_idei.htm) (дата обращения 13.08.2015).
2. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви: Репринт.изд. в 4 тт. М., 1994. Т.III. 340 с.
3. Василий Великий. Письма. М., 2007. 559 с.
4. Гергей Е. История папства. М.: Республика, 1996. 463 с.
5. Григорий Богослов. Собрание творений. В 2 т. / Пер. Моск. дух. акад. Мн., Харвест–М., АСТ, 2000. Т. 2. Послания. Стихотворения. Письма. 688 с.
6. Деяния Вселенских соборов. Спб.:Аксионэстин, 2006. Т.1. 401 с
7. Захаров Г. Е. «Апостольский» и «имперский» дискурс в развитии идеи римского первенства в IV в. // Вестник ПСТГУ. 2015. Вып. 4 (65). С.9-26.
8. Иринеи Лионский. Творения. М.: «Паломник», «Благовест», 1996. 640 с.
9. Карташев А. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. 524 с.
10. Лебедев А.П. Духовенство древней вселенской церкви. СПб.: "АЛЕТЕЙЯ", 1997. 411 с.
11. Маттеи П. Римский примат в восприятии африканских христиан: предыстория, содержание и исторические следствия // Вестник ПСТГУ. 2012. Вып. 4 (47). С.40-61.
12. Созомен. Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. 636 с.
13. Федосик В.А. Киприан и античное христианство. Мн.: Университетское, 1991. 208 с.
14. Brent A. St. Cyprian of Carthage on the Church: Select Treatises, Translation, Introduction, and Commentary by Allen Brent. Crestwood, NY: St. Valdimir's Seminary Press, 2007. 186 p.
15. Cyprianus Carthaginensis. Opera, ed. W. Hartel. Vindobonae, 1868. (CSEL, vol.III). 842 p.
16. Dagron G. L'empire romain d'Orient au IV<sup>e</sup> siècle et les traditions politiques de l'hellenisme. Le témoignage de Themistios // Travaux et memoires. Vol. 3. P., 1968. P.1-242.
17. Damasus I. De Explanatio Fidei // Patrologia Latina, ed. J.P.Migne. Paris, 1845. Vol.13. Col.373-376.
18. Hess H. The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica. Oxford: Oxford University Press, 2002. 279 p.

19. Seagraves R. *Pascentes cum Disciplina: A Logical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence*. Fribourg, Suisse: Editions Universitaires, 1993, 338 p.
20. Siricius. *Epistola X Seu Canones Synodi Romanorum ad Gallos Episcopos* // *Patrologia Latina*, ed. J.P. Migne. Paris, 1845. Vol.13. Col.1181-1196.
21. *Tertulliani Liber De Praescriptione Haereticorum* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.tertullian.org/latin/de\\_praescriptione\\_haereticorum.htm](http://www.tertullian.org/latin/de_praescriptione_haereticorum.htm) (дата обращения 29.10.2015).
22. Wilken R.L. *Diversity and Unity in Early Christianity* // *Journal of Early Christian Studies*. 1981. №1:2. P.101-110.