

## РИМСКОЕ ПЕРВЕНСТВО И РАЗВИТИЕ ИНСТИТУТА ЦЕРКОВНОГО СОБОРА В ЭПОХУ АРИАНСКИХ СПОРОВ

Г. Е. ЗАХАРОВ

Статья посвящена проблеме соотношения принципов примата и соборного консенсуса в системе церковной организации эпохи арианских споров. Автор подробно рассматривает эволюцию института римского собора и практику участия Римского престола в церковных соборах за пределами Рима, уделяя особое внимание неудачной попытке созыва в 382 г. в Риме общецерковного собора. Анализ исторического материала показывает, что способность Римского престола в короткий срок организовать представительный собор (главным образом италийского епископата) позволяла ему претендовать на особый статус в рамках церковного общения. В то же время Римский престол так и не стал в IV в. центром соборной активности на вселенском уровне. Участие Рима во вселенских и общезападных соборах было достаточно пассивным. Во второй части статьи предпринимается попытка реконструировать различные модели церковного устройства, характерные для западного и восточного епископата в IV в. Автор приходит к выводу, что инициатором развития идеи вселенского первенства Рима были первоначально не сами папы, а западный епископат (Сердикский собор 343 г.). В 70-е — начале 80-х гг. IV в. папа Дамас развил данную концепцию, поставив принцип первенства Римского престола как кафедры Петра выше принципа соборного консенсуса. В то же время восточный епископат рассматривал Римскую кафедру как церковный центр Запада, а не всей Церкви, отстаивая идею полной автономии Востока, то обращаясь к римскому епископу и всему западному епископату с просьбой выступить в качестве арбитра в разрешении восточных конфликтов.

Вопрос о соотношении принципов «примата» и «соборности» в жизни Церкви, без сомнения, является одним из самых сложных и актуальных в современной православной и католической экклесиологии. Именно эта проблема стала в октябре 2007 г. предметом рассмотрения Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римо-Католической и Православной Церквями. Комиссия подготовила документ «Экклесиологические и канонические последствия сакраментальной природы Церкви: церковное единство, соборность и власть», в рамках которого вопрос о соотношении принципов примата и соборности рассматривался применительно к трем уровням церковной организации: локальному (отдельная парикия или местная церковь), региональному (митрополии, патриархаты) и вселенскому. Католическая и православная стороны пришли к согласию в вопросе о том, что «первенство на всех уровнях —

это практика, твердо укорененная в каноническом предании Церкви» (при этом подчеркивается наличие расхождений в понимании богословских оснований и характера первенства на вселенском уровне между церквами Востока и Запада) (п. 43)<sup>1</sup>. Кроме того, в Равеннском документе утверждается, что «первенство и соборность зависят друг от друга. Поэтому первенство на разных уровнях жизни Церкви — местном, региональном и вселенском — всегда должно рассматриваться в контексте соборности, а соборность, соответственно, в контексте первенства» (п. 43). Очевидно, каноническим основанием для данного утверждения является, в первую очередь, 34-е апостольское правило (рубеж III и IV вв.), которое устанавливает следующий принцип построения взаимоотношений между митрополитом и другими епископами в рамках отдельной церковной провинции: «Епископам всякого народа подобает знать первого среди них и признавать его как главу и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения: творить же каждому только то, что касается его общины (παροικίᾳ) и мест, к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо так будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец, Сын и Святой Дух». Таким образом, каноническая традиция Древней Церкви предполагает возможность приведения принципов примата и соборности в гармоническое согласие между собой. Однако ключевой вопрос заключается в том, возможно ли распространить данный подход с регионального (точнее провинциального) уровня церковной организации на уровень вселенский. Чтобы ответить на данный вопрос, необходимо обратиться к изучению практики уча-

<sup>1</sup> Равеннский документ // URL: <http://www.rksvo.ru/node/107> (дата последнего обращения: 29.11.14). Следует отметить, что делегация Русской Православной Церкви во главе с еп. Венским Иларионом (Алфеевым) покинула заседания из-за включения представителем Вселенского патриархата и сопредседателем комиссии митр. Пергамским Иоанном (Зизиуласом) в состав православной группы участников представителя Эстонской Апостольской Церкви, не признанной Московским патриархатом. Русская Православная Церковь не только не ратифицировала Равеннский документ, но в декабре 2013 г. дала на него официальный ответ. Московский документ повторяет структуру Равеннского документа и выделяет в рамках церковной организации три уровня, при этом локальная церковь прямо отождествляется с епархией, а региональное объединение церквей — с Автокефальной Церковью. В отличие от Равеннского Московский документ делает акцент на принципиальных различиях в природе первенства на разных уровнях. На уровне епархии первенством обладает епископ, и источником его власти (сакраментальной и административной) является апостольское преемство. На поместном уровне первенствует предстоятель Автокефальной Церкви. Источником его первенства является собор (или синод), обладающий полнотой церковной власти в рамках своей юрисдикции. Первенство на поместном уровне не носит абсолютного характера и осуществляется соборно в сотрудничестве с другими епископами. На вселенском уровне примат определяется диптихами, фиксирующими каноническое предание Церкви, и ограничивается первенством чести. Первенствующий епископ не обладает властными полномочиями в общецерковном масштабе. В Московском документе подчеркивается, что «функции первенствующего на разных уровнях не тождественны и не могут переноситься с одного уровня на другой» (п. 3). Таким образом, если Равеннский документ рисует предельно обобщенную и потому расплывчатую модель церковной организации, то Московский документ отталкивается от современной церковной ситуации и рассматривает в ее свете церковную организацию первых веков христианской истории. См.: Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html> (дата последнего обращения: 29.11.14).

стия Римского (а затем Константинопольского) престола как первенствующей кафедры христианского мира в церковных соборах, а также рассмотреть богословско-канонические модели примата и соборности, выработанные в различные периоды истории Церкви. В рамках настоящей статьи мы ограничимся изучением исторических свидетельств, относящихся к периоду переломному и в плане развития богословской традиции Церкви, и в плане эволюции ее внутренней организации и системы церковно-государственных отношений, а именно к эпохе арианских споров IV в.

Однако прежде чем обратиться к анализу исторического материала, необходимо внести ясность в терминологический аппарат настоящего исследования и дать определения основным понятиям, а именно понятию «примат» и понятию «собор». Оба этих понятия неразрывно связаны с фундаментальным свойством Церкви, а именно с ее кафоличностью. Кафолическое единство Церкви включает два аспекта: синхронный, т.е. *общение*, предполагающий единство в любви и согласии церковных общин, являющих Кафолическую Церковь в данный исторический момент; и диахронный, предполагающий содержательное единство церковного *предания*, берущего начало от апостольского свидетельства, на всем протяжении церковной истории. Предание и общения взаимно обуславливают друг друга. Единство предания предполагает согласие церковных общин в вере и, соответственно, определяет единство в общении. Общение же являет собой механизм формирования и осмысления предания, которое одновременно выступает и как результат, и как предмет общения.

*Церковный примат, основанный на апостольском преемстве епископата, одновременно является важным инструментом упорядочивания церковного общения (через иерархизацию взаимоотношений между различными церковными кафедрами) и сохранения континуитета в интерпретации церковного предания.* В какой мере данному определению отвечает положение Римского престола во Вселенской Церкви в раннехристианский период? Формулируя идею особой значимости Римской Церкви, св. Ириной Лионский опирается именно на учение о единстве апостольского предания. Говоря в своем монументальном сочинении «Против ересей» о преемстве епископов по отношению к апостолам, св. Ириной приводит Римскую Церковь в качестве примера и называет ее «величайшей, древнейшей и всем известной, основанной и устроенной в Риме двумя славнейшими апостолами Петром и Павлом» (*maximae et antiquissimae et omnibus cognitae a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo*). Далее св. Ириной указывает, что «по необходимости к этой Церкви, благодаря ее начальной значимости, обращается всякая Церковь, т.е. повсюду верующие, так как в ней апостольское предание всегда сохранялось верующими повсюду» (*Ad hanc enim ecclesiam propter potentiores principatibus necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio*)<sup>2</sup>. Таким образом, для св. Ирины фундаментом единства Церкви является апостольская традиция, хранимая Церквами, основанными апостолами, среди которых Римская Церковь, как берущая начало от апп. Петра и Павла и от них воспринявшая свидетельство веры, занимает особое место.

<sup>2</sup> *Iren. Adv. haer. III. 3. 2.*

Римский престол являет собой также естественный вселенский центр общения. Его ортодоксальность поддерживается всеми Церквами, взаимодействующими со столичной христианской общиной. Таким образом, Римская Церковь хранит не какое-то частное, локальное предание, а предание единое и общецерковное. Св. Киприан Карфагенский указывает на другой — иерархический — аспект римского примата: рассматривая каждый епископский престол как кафедру Петра<sup>3</sup>, карфагенский епископ в одном из своих посланий в то же время использует термин *cathedra Petri* в историческом смысле применительно к Римской Церкви, которую он обозначает также как «первенствующую Церковь, откуда берет начало единство священства» (*ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotialis exorta est*)<sup>4</sup>. Таким образом, оба аспекта примата засвидетельствованы применительно к Римскому престолу в доникейской патристической традиции. В то же время свидетельства свв. Иринея и Киприана не позволяют заключить, что роль Римской Церкви в церковном общении и сохранении апостольского предания имеет уникальный характер и Римская кафедра обладает канонической властью над другими церквами. Каждая община, согласно экклезиологической традиции доникейского периода, совершенно автономна и являет всю полноту Кафолической Церкви в конкретном месте и в конкретное время<sup>5</sup>.

*Собор также представляет собой инструмент церковного общения, позволяющий явить в тот или иной исторический момент согласие локальных церквей в понимании предания, а также в подходах к разрешению в его свете актуальных проблем церковной жизни.* Однако, говоря о соборах эпохи арианского кризиса, необходимо сделать одну существенную оговорку: подавляющее большинство соборов этого периода являло собой не епископские совещания какого-то конкретного, четко ограниченного региона, а собрания епископов, принадлежавших к тому или иному церковному течению, на соборе заявлявшему свою позицию в церковном споре. Таким образом, соборы этой эпохи, как правило, являли единство лишь одной группы епископов и парадоксальным образом выступали зачастую как фактор разделения, внося в церковную жизнь элемент «партийности». В целом соборы IV в., даже если они были организованы императорами и претендовали на общецерковный статус, нельзя интерпретировать как стоящий над локальными церквами церковно-правовой институт, созыв, функционирование, сфера компетенции, юрисдикция и рецепция решений которого были канонически регламентированы. Скорее, пользуясь выражением прот. Георгия Флоровского, следовало бы определить соборы этой эпохи как «харизматические события»<sup>6</sup>. Рецепция соборных решений зависела в конечном счете не от

<sup>3</sup> *Cyprian. De unitate ecclesiae. IV–V; Cyprian. Ep. 33. 1; 43. 5.*

<sup>4</sup> *Cyprian. Ep. 59. 14. 1.*

<sup>5</sup> О парадоксах учения св. Киприана на этот счет см.: *Маттеи П. Римский примат в восприятии африканских христиан: предыстория, содержание и исторические следствия // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2012. Вып. 4. С. 40–61; Маттеи П. Африканские соборы в эпоху св. Киприана Карфагенского // XXIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Т. 1. М., 2013. С. 242–249.*

<sup>6</sup> *Florovsky G. The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers. An Introduction // Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für E. Benz zum 60. Geburtstag am 17 November 1967. Leiden, 1967. S. 179.*

их представительности, а от того, признавали ли их члены клира и рядовые христиане согласными с апостольским преданием<sup>7</sup>.

Какова была роль Римской Церкви в соборном движении IV в.? Наряду с такими кафедрами, как Антиохия, Сирмий, Медиолан и Александрия, Рим являл собой один из важнейших центров соборной активности. Все известные нам римские соборы в промежутке между 340 и 382 гг. были неразрывно связаны с арианским кризисом.

Римский собор 340(1) г., созванный папой Юлием I, реабилитировал осужденных на Востоке епископов свт. Афанасия Великого и Маркелла Анкирского. Таким образом, именно с него начинается острый конфликт Римской кафедры со значительной частью восточного епископата, поддержавшего евсевиянское течение. Отметим, что в соборе приняло участие около 50 епископов<sup>8</sup>. Впрочем, соборное послание к евсевиянам было написано не коллективно, а лично папой, который при этом указал, что выражает общее мнение италийского епископата и его паствы (οὐκ ἐμοῦ μόνου ἐστὶν αὕτη ἡ γνώμη ἀλλὰ καὶ πάντων τῶν κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ τῶν ἐν τούτοις τοῖς μέρεσιν ἐπισκόπων)<sup>9</sup>. Судя по всему, папа намеревался первоначально провести собор в общецерковном формате: он пригласил в Рим евсевиян, стремясь выступить в роли арбитра в споре между двумя группами епископов: сторонниками и противниками свт. Афанасия и Маркелла. Евсевияне прибыть в Рим отказались<sup>10</sup>.

Созванный папой Либерием в 353 г. в Риме новый собор италийских епископов (*multi ex Italia episcopi convenerunt*) должен был вновь рассмотреть дело свт. Афанасия<sup>11</sup>, однако на этот раз сам александрийский епископ отказался на него прибыть: если в 340(1) г. Италия находилась под властью как минимум нейтрально относящегося к святителю императора Константа, то в 50-е гг. IV в. она контролировалась уже враждебным к нему Констанцием II, и путешествие, скорее всего, обернулось бы для свт. Афанасия арестом. Впрочем, папа, судя по всему, был уязвлен отклонением своего приглашения<sup>12</sup>. Либерий призвал императора Констанция провести большой собор, посвященный делу свт. Афанасия в Аквилее<sup>13</sup> (затем в Александрии<sup>14</sup>), однако данная инициатива так и не была реализована.

Римские соборы, созванные папой Дамасом I между 368 и 372 гг. и в 377(8) г., были уже более представительны. В первом из них приняло участие ок. 90 епископов из Италии и Галлии<sup>15</sup>, во втором, который носил общеиталийский характер (*innumeri fere ex diffusis Italiae partibus ad sublime sedis apostolicae sacrarium*

<sup>7</sup> О развитии института собора в IV в. см.: *Захаров Г. Е.* Иллирийские церкви в эпоху арианских споров (IV — начало V в.). М., 2014. С. 308–314.

<sup>8</sup> *Ath. Apol. contr. ar. 20; Ath. Hist. arian. 15.*

<sup>9</sup> *Ath. Apol. contr. ar. 26.*

<sup>10</sup> О Римском соборе 340(1) г. см.: *Pietri Ch.* Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440). R., 1976. P. 187–207.

<sup>11</sup> *Hilar. Fr. IV. 1; VI. 3.*

<sup>12</sup> *Hilar. Fr. IV. 1.*

<sup>13</sup> *Hilar. Fr. VI. 3.*

<sup>14</sup> *Theodoret. Hist. eccl. II. 16; Sozom. Hist. eccl. IV. 11.*

<sup>15</sup> *Theodoret. Hist. eccl. II. 22.*

congregati)<sup>16</sup>, участвовал еп. Александрии Петр, бежавший из Египта из-за притеснений со стороны императора Валента<sup>17</sup>. По мнению Ш. Пиетри, это обстоятельство придавало данному собору «в некоторой степени вселенское значение», что нельзя трактовать иначе как преувеличение<sup>18</sup>. Лишь в 382 г. папа Дамас попытался реализовать с помощью императора Грациана проект созыва в Риме вселенского собора западных и восточных епископов<sup>19</sup>. Однако провести собор в общецерковном формате папе не удалось, поскольку большинство восточных епископов отказалось приехать в Рим и собралось на параллельный собор в Константинополе. Впрочем, Константинопольский собор направил на Римский собор свою делегацию и послание с объяснением причин неявки и заверениями в любви и согласии в вере<sup>20</sup>. Помимо делегации Константинопольского собора Восток был представлен в Риме Павлином Антиохийским (которого епископом этого города не признавала большая часть восточного епископата) и Епифанием Кипрским. Балканские кафедры были представлены в лице епископов главных городов региона — Анемия Сирмийского и Асхолия Фессалоникийского. В соборе также приняли участие италийские епископы, в частности свт. Амвросий Медиоланский и Валериан Аквилейский<sup>21</sup>. Все три римских собора периода понтификата папы Дамаса, в отличие от соборов пап Юлия и Либерия, судя по всему, издали догматические вероопределения, сформулировав четкую позицию Рима в тринитарных спорах<sup>22</sup>. Эта позиция была признана ортодоксальной не только церквями Запада, но и Востока, что способствовало росту вероучительного авторитета Римской кафедры.

Приведенные сведения позволяют сделать некоторые общие выводы о специфике Римского собора в эпоху арианских споров. В отличие от Антиохии, Сирмия и Медиолана Рим выступал в качестве центра соборной активности не только в силу того, что этот город был удобным местом сбора для епископата и определенно не потому, что такова была воля императоров. Инициаторами проведения соборов были сами римские епископы. В этом смысле римские соборы могут быть сопоставлены с карфагенскими соборами III–V вв., а также с соборами, созданными в то же время в Александрии. И. Маро указывает на то, что

<sup>16</sup> См. соборное послание к императорам Грациану и Валентиниану II (*Et hoc gloriae vestrae*. 1): *Reutter U. Damasus, Bischof von Rom (366–384). Leben und Werk. Tübingen, 2009. S. 154–155.*

<sup>17</sup> *Ruf. Hist. eccl. II. 20; Sozom. Hist. eccl. VI. 25.*

<sup>18</sup> *Pietri. Op. cit. P. 833.*

<sup>19</sup> См. послание Аквилейского собора (*Ambros. Ep. 9(13). 6.*): *in urbe Roma nostrum orientaliumque concilium*. Иероним Стридонский также именует Римский собор собором Востока и Запада (*Oriens et Occidentis episcopos*). Он также отмечает, что епископы были приглашены от лица императора Грациана (*Romam imperiales litterae contraxissent*) для разрешения церковных споров (*ob quasdam ecclesiarum dissensiones*) (*Hieron. Ep. 108. 6.*)

<sup>20</sup> *Theodoret. Hist. eccl. V. 9.*

<sup>21</sup> См. адресатов послания Константинопольского собора 382 г.: *Theodoret. Hist. eccl. V. 9.* О присутствии Павлина Антиохийского и Епифания Кипрского свидетельствует Иероним Стридонский (*Hieron. Ep. 108. 6.*)

<sup>22</sup> См.: *Захаров Г. Е. Богословская позиция Римской Церкви в арианских спорах // Communio et traditio: Кафолическое единство Церкви в раннехристианский период / Под ред. Г. Е. Захарова. М., 2014. С. 29–45.*



Римский собор как институт основан на двух принципах: прямой юрисдикции Римского престола над церквами Италии (с середины IV в. только Центральной и Южной Италии, Сицилии, Сардинии и Корсики) и привилегиях Римского престола, основанных на петрово-павловом наследии<sup>23</sup>. На наш взгляд, было бы более правильно утверждать, что идея Петрова преемства была наряду с соборной поддержкой Римской кафедры одним из средств, призванных усилить позицию Рима в ходе арианского спора. Это обстоятельство указывает на двойственную природу Римского собора в IV в.: с одной стороны, практика созыва соборов в Риме укрепляла лидерство Римского престола среди италийских церквей (папа Либерий даже называл себя «епископом Италии» (ἐπίσκοπος Ἰταλίας)<sup>24</sup>), с другой же стороны, римские соборы были открыты для участия в них епископов из других западных и даже восточных регионов, и целью их созыва было в первую очередь не решение региональных проблем, а обозначение позиции Римского престола в общецерковном кризисе. Таким образом, способность Римского престола в относительно короткий срок мобилизовать несколько десятков епископов для участия в соборе позволяла папам выступать в роли лидеров (разумеется, неединоличных) никейского течения и всего западного епископата. Именно в Рим обращались те или иные епископы, стремившиеся вступить в контакт с западными никейцами: достаточно вспомнить покаяние Урсакия Сингидунского и Валента Мурсийского перед папой Юлием<sup>25</sup>, визит омиусианской делегации к папе Либерию<sup>26</sup> и письма свт. Василия Великого<sup>27</sup>, а также общины Тира<sup>28</sup> к папе Дамасу. Таким образом, римские епископы на практике могли действовать от лица западных никейцев в ситуациях, когда созыв представительного собора был невозможен.

Уже в рассматриваемый период возникла практика неприсутствия римских епископов на соборах, созданных за пределами Рима. Сложно сказать, была ли эта тенденция случайной. В то же время Римский престол участвовал в большей части общецерковных и общезападных соборов через своих легатов. На Никейском соборе 325 г. папа Сильвестр был представлен двумя своими пресвитерами Витом и Винцентием, которые, судя по всему, не оказали значимого влияния на ход соборной дискуссии<sup>29</sup>. Римское представительство на следующем соборе, претендовавшем на вселенский статус, а именно на Сердикском соборе 343 г., также было весьма скромным: папа Юлий послал в Сердику пресвитеров Архидама и Филоксена и диакона Льва<sup>30</sup>, при этом отцы собора утверждали в своем послании к Юлию, что у папы была уважительная причина для неявки

<sup>23</sup> *Marot H.* Les conciles romains des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles et le développement de la primauté // Istina. 1957. Vol. 4. P. 437–439.

<sup>24</sup> *Socr. Schol.* Hist. eccl. IV. 12.

<sup>25</sup> *Hilar.* Fr. II. 20; *Ath.* Apol. contr. ar. 58; *Sozom.* Hist. eccl. III. 23.

<sup>26</sup> *Socr. Schol.* Hist. eccl. IV. 12.

<sup>27</sup> В 70-м послании, обращенном, видимо, лично к папе Дамасу, свт. Василий ссылается на пример папы III в. св. Дионисия Римского, писавшего послания к Кесарийской Церкви и проявлявшего заботу о делах на Востоке.

<sup>28</sup> *Theodoret.* Hist. eccl. V. 10.

<sup>29</sup> О римском представительстве на Никейском соборе см.: *Pietri.* Op. cit. P. 172–178.

<sup>30</sup> *Hilar.* Fr. II. 10.

в Сердику<sup>31</sup>. Судя по всему, папские легаты также не проявили какой-либо активности в соборных прениях. Такой вывод можно сделать на основании канонов собора, которые облечены в форму своеобразного протокола: те или иные соборные постановления озвучиваются конкретным епископом, подавляющее большинство — Осием Кордубским<sup>32</sup>. Нет также никаких оснований утверждать, что папа был одним из инициаторов созыва собора<sup>33</sup>. В то же время собор, очевидно, воспринимал папу как своего союзника. К нему были обращены два послания. Одно из них — официальное — содержит просьбу сообщить соборные решения епископам Италии, Сицилии и Сардинии — вероятно, указание на границы зоны прямой римской юрисдикции, неясным образом упомянутой в 6-м правиле Никейского собора 325 г.<sup>34</sup> Второе послание написано от лица лидеров собора Осия Кордубского и Протогена Сердикского, которые оправдываются перед папой за провозглашение собором новой вероучительной формулы, указывая, что данный текст не является заменой никейского символа, а призван опровергнуть новые аргументы еретиков и должен быть использован в катехизаторской практике<sup>35</sup>.

На созванном императором Констанцием II в 353 г. Арелатском соборе, целью проведения которого было подтверждение западным епископатам осуждения свт. Афанасия, папа Либерий был представлен уже не пресвитерами Римской Церкви, а кампанскими епископами Маркеллом и Винцентием<sup>36</sup>, хотя последний, еще будучи римским пресвитером, представлял Римскую кафедру на Никейском соборе. Сам факт использования епископов в качестве легатов указывает на то, что общины Южной Италии начинают рассматриваться в этот период уже не как самостоятельные церковные единицы, а как часть Римской Церкви. Представители папы подписали осуждение свт. Афанасия, и Либерий вынужден был кассировать их решения.

На Медиоланском соборе 355 г., созванном также с целью принуждения западных епископов к признанию законности осуждения свт. Афанасия, папа Либерий был представлен сардинским епископом Люцифером Калаританским, пресвитером Панкратием и диаконом Иларием<sup>37</sup>. Судя по всему, Люцифер оказал существенное влияние на взгляды Либерия и способствовал тому, что папа открыто выступил против церковной политики Констанция<sup>38</sup>, за что Либерий и

<sup>31</sup> *Hilar.* Fr. II. 9.

<sup>32</sup> См. текст двух латинских и греческой версий канонов в работе Г. Хесса: *Hess H.* The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica. Oxford, 2002. P. 212–255.

<sup>33</sup> См.: *Just P.* Imperator et Episcopus. Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem 1. Konzil von Nicaea (325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel (381). Stuttgart, 2003. S. 98–102.

<sup>34</sup> *Hilar.* Fr. II. 13.

<sup>35</sup> PL. 56. Col. 839–840.

<sup>36</sup> *Hilar.* Fr. V. 2; VI. 3.

<sup>37</sup> *Hilar.* Fr. V. 6.

<sup>38</sup> Послание папы к сосланным из-за отказа подписать осуждение свт. Афанасия епископам: *Hilar.* Fr. VI. 1–2. О влиянии Люцифера на Либерия см.: *Just.* Op. cit. S. 185–188.



был отправлен в ссылку во Фракию<sup>39</sup>. В изгнании папа подписал осуждение свт. Афанасия и смог вернуться на свою кафедру<sup>40</sup>.

Римский престол не был никак представлен на общезападном Ариминском соборе 359 г., который составлял вместе с общевосточным Селевкийским т.н. «двойной» вселенский собор, созданный императором Констанцием для разрешения арианского кризиса<sup>41</sup>. То же можно сказать и об Аквилейском соборе 381 г., который изначально планировался императором Грацианом как вселенский, но затем формат собора был изменен под влиянием свт. Амвросия Медиоланского и, вероятно, из-за созыва в 381 г. императором Феодосием I параллельного общевосточного собора в Константинополе<sup>42</sup>. Большая часть участников Аквилейского собора представляла североиталийские кафедры. Церкви, входящие в непосредственную римскую юрисдикцию, на соборе представлены не были<sup>43</sup>, зато в нем приняли участие легаты от епископата Африки и Галлии<sup>44</sup>, а также некоторые иллирийские епископы<sup>45</sup>. Данное обстоятельство позволило свт. Амвросию утверждать, что собор имел общезападный статус (*omnes prope ex omnibus fere provinciis occidentalibus missis adfuere legatis et attestacionibus evidentibus id se tenere, quod nos asserimus*), несмотря на отсутствие на соборе римского представительства<sup>46</sup>. Можно предположить, что неявка папы Дамаса и епископов его юрисдикции на собор, а также отказ направить на него своих легатов были проявлением скрытого соперничества между римским епископом и свт. Амвросием Медиоланским<sup>47</sup> и, кроме того, были, вероятно, продиктованы нежеланием папы отрывать южноиталийских епископов от управления своими общинами дважды за два года: на 382 г. было намечено проведение большого собора в самом Риме. В то же время показательно, что призыв принять участие в Римском соборе содержится в одном из посланий Аквилейского собора<sup>48</sup>. Оче-

<sup>39</sup> *Theodoret. Hist. eccl.* II. 16–17.

<sup>40</sup> *Hilar. Fr.* IV. 1; VI. 5, 8; О хронологии событий см.: *Barnes T. D. Capitulation of Liberius and Hilary of Poitiers // Phoenix.* 1992. Vol. 46. Pt. 3. P. 256–265.

<sup>41</sup> Об Ариминском соборе см.: *Захаров. Иллирийские церкви...* С. 178–193.

<sup>42</sup> О составе участников Константинопольского собора 381 г. см.: *Socr. Schol. Hist. eccl.* V. 8; *Sozom. Hist. eccl.* VII. 7; *Theodoret. Hist. eccl.* V. 8. О соперничестве Феодосия и Грациана см.: *McLynn N. B. Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital.* Berkeley, 1994. P. 106–125.

<sup>43</sup> Осужденный на Аквилейском соборе омийский епископ Палладий Ратиарский сообщает в своей «Апологии», что Дамас адресовал собору три послания, в которых извинялся за отсутствие в Аквилее епископов из своей области (*a Damaso missas, quibus aliorum praesentia ab eo excusabatur, tres epistulae*) (*Diss. Max.* 122). В то же время между участниками Аквилейского собора и Дамасом имели место трения, связанные с принятием в общение папой осужденного сторонниками свт. Амвросия епископа Салоны Леонтия (*Diss. Max.* 125–126). Это обстоятельство, а также неявка Дамаса в Аквилею и оправдание им отсутствия других епископов Палладий интерпретирует как доказательство того, что римский епископ необоснованно превозносится над своими сослужителями и мнит себя «принцепсом епископата» (*princeps episcopatus*) (*Diss. Max.* 124).

<sup>44</sup> *Gesta Conc. Aquil.* 15–16.

<sup>45</sup> *Gesta Conc. Aquil.* 16, 61, 62, 64.

<sup>46</sup> *Ambros. Ep.* 4(10). 3.

<sup>47</sup> Об этом см.: *Gryson R. Prêtre selon saint Ambroise.* Louvain, 1968. P. 188–191.

<sup>48</sup> *Ambros. Ep.* 9(13). 6.

видно, стремление Дамаса взять на себя инициативу в преодолении последствий арианского кризиса (в первую очередь речь идет о проблеме замещения Константинопольской кафедры, а также об Антиохийской схизме) было поддержано свт. Амвросием и его сторонниками.

В целом можно утверждать, что участие Римской Церкви во вселенских и общезападных соборах в IV в. было не слишком активным. Римские епископы не оспаривали руководящую роль императорской власти в деле организации подобного рода соборов и до 80-х гг. IV в. не стремились к председательству на них и проведению их в Риме. Не слишком удачный опыт Римского собора 382 г. показал, что Восточные Церкви не были готовы рассматривать Рим как центр вселенской соборной активности и стремились сохранить практику проведения общевосточных соборов без западного участия. Таким образом, если Г. Ройте и прав, указывая, что римский собор являл собой своеобразную модель взаимоотношений преемника Петра и епископата Вселенской Церкви<sup>49</sup>, то очевидно, что эта модель была далека от того, чтобы получить практическую реализацию.

Вопрос о соотношении принципов примата и соборности имеет не только практическое, но и канонико-экслезисологическое значение и становится в IV в. предметом богословской рефлексии. В первую очередь стоит обратиться к традиции самой Римской Церкви, а именно к текстам, выражающим позицию ее предстоятелей. Для всех трех пап, принимавших активное участие в арианских спорах: Юлия I, Либерия и Дамаса I, свойствен последовательный никеоцентризм, причем речь идет не только об отстаивании триадологии Никейского собора в противовес т.н. арианской ереси, но и о борьбе за соблюдение его дисциплинарных постановлений. В этой связи встает вопрос: считали ли римские папы IV в. Никейский собор уникальным и неповторимым явлением, или полагали, что практика созыва общецерковных соборов может быть продолжена?

Как верно, на наш взгляд, замечает Г.-Й. Зибен<sup>50</sup>, для папы Юлия было свойственно представление о том, что решения собора могут быть пересмотрены более представительным собором. В этой связи папа сравнивает Никейский собор 325 г. с более поздними всеианскими соборами и приходит к выводу, что первый превосходит по статусу все последующие, поэтому всеиане не должны были пересматривать никейские постановления<sup>51</sup>. Сама логика подобного рассуждения приводит нас к выводу, что Юлий оценивает степень «вселенскости» собора исходя из численности его участников. Вселенский собор призван явить собой общецерковный консенсус, что на практике предполагает участие в нем максимального числа епископов. Для папы Юлия также свойственно представление о том, что дела, касающиеся важнейших апостольских кафедр (а не только вероучительные вопросы), не могут быть разрешены региональным собором<sup>52</sup>. Так, при рассмотрении дел, связанных с Александрийским престолом, требует-

<sup>49</sup> Roethe G. Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert // Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte. Bd. 11. Stuttgart, 1937. S. 111.

<sup>50</sup> Sieben H.-J. Zur Entwicklung der Konzilsidee. Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alexandrien // Theologie und Philosophie. 1970. Vol. 45. S. 359–361.

<sup>51</sup> Ath. Apol. contr. ar. 22–25.

<sup>52</sup> Ath. Apol. contr. ar. 35.

ся участие епископов не только Востока, но и Запада. Привлечение к разбирательству римского епископа было необходимо еще и потому, что существовал древний обычай (ἔθος) рассматривать спорные вопросы, касающиеся этого престола, в Риме (πρότερον γράφεσθαι ἡμῖν, καὶ οὕτως ἔνθεν ὀρίζεσθαι τὰ δίκαια)<sup>53</sup>. В то же время понимание папой Юлием механизмов достижения вселенского консенсуса не основывается исключительно на формальных количественных показателях. Истинность принятых в Никее решений определяется тем обстоятельством, что собор фактически канонизировал древнюю апостольскую традицию<sup>54</sup>. Согласно мнению Юлия, которое разделяло большинство его современников, в вероучительную и дисциплинарную традицию Церкви не должно вноситься ничего принципиально нового. Это было бы равносильно введению ереси и отступлению от первоначального апостольского свидетельства. В восприятии Юлия, в своем споре с евсевянами сам он возвещает то предание, которое было передано Римской Церкви ее основателем — ап. Петром (ὁ γὰρ παρεῖλθαμεν παρὰ τοῦ μακαρίου Πέτρου τοῦ ἀποστόλου, τὰῦτα καὶ ὑμῖν δηλῶ)<sup>55</sup>. Упоминает папа и «Павловы постановления»<sup>56</sup>. В то же время Юлий ничего не говорит об уникальности статуса Римского престола в Церкви исходя из ее Петрова происхождения. Не говорит он ничего и об уникальности значения самих апп. Петра и Павла в апостольской коллегии. Скорее упоминания апп. Петра и Павла стоит трактовать как указания на источник той традиции, которая сохраняется в Римской Церкви с апостольских времен. Таким образом, проблема соотношения принципов примата и соборности в послании папы Юлия еще не была поставлена: папа рассматривает вселенское согласие епископата, явленное в Никее, а также соответствие соборных решений апостольскому преданию, в т.ч. и локальному преданию Римской Церкви, как надежный критерий истины, но в послании папы отсутствует идея римского примата во Вселенской Церкви как таковая. В то же время Юлий, безусловно, считает апостольское происхождение источником особой чести и авторитета той или иной церковной кафедры.

Для воззрений папы Либерия свойственна преемственность по отношению к позиции папы Юлия. Он также ссылается на апостольское предание и постановления Никейского собора<sup>57</sup>. Кроме того, в послании к императору Констанцию он стремится продемонстрировать преемство своих взглядов по отношению к предшествовавшим ему предстоятелям Римской Церкви, подчеркивая, что многие из них были мучениками<sup>58</sup>. Примечательно также, что именно Либе-

<sup>53</sup> *Ath. Apol. contr. ar. 35.*

<sup>54</sup> *Ath. Apol. contr. ar. 22:* εἰ δὲ τὸ τοιοῦτον ἔθος παλαιὸν τυγχάνων, μνημονευθὲν δὲ καὶ γραφὲν ἐν τῇ μεγάλῃ συνόδῳ.

<sup>55</sup> *Ath. Apol. contr. ar. 35.*

<sup>56</sup> *Ath. Apol. contr. ar. 35.*

<sup>57</sup> *Hilar. Fr. XII. 1–2; Socr. Schol. Hist. eccl. IV. 12.*

<sup>58</sup> *Hilar. Fr. V. 3:* «По обычаю и установлению предшественников я ничему не позволил добавиться или убавиться от епископства города Рима. И служа той вере, которая дошла через преемство стольких епископов, среди которых было множество мучеников, желаю, чтобы [она] всегда сохранялась» (*Secutus morem ordinemque majorum, nihil addi episcopatuī urbis Romae, nihil minui passus sum: et illam fidem servans, quae per successionem taurorum episcoporum cucurrit, ex quibus plures martyres exstiterunt, illibatam custodiri semper exopto*).

рий впервые именует Римскую кафедру «апостольским престолом», рассматривая, судя по всему, общение с Римом как критерий ортодоксальности<sup>59</sup>. В то же время сама историческая ситуация требовала некоторой корректировки позиции Римского престола по вопросу о способах установления церковной истины. Ариминский собор 359 г., созванный Констанцием и проведенный без участия папы, принял омиийскую вероучительную формулу, которую сторонники никейского течения и сам папа Либерий интерпретировали как проарианскую. В то же время Ариминский собор в численном плане превосходил Никейский: в нем приняло участие около 400 епископов<sup>60</sup>. В этой связи Либерий был вынужден предать забвению высказанную Юлием идею взаимосвязи между численностью участников и ортодоксальностью собора и попытаться продемонстрировать превосходство Никейи над Аримином через констатацию верности I Вселенского собора апостольскому преданию. Таким образом, в экклезиологии папы Либерия баланс между двумя критериями ортодоксальности: апостоличностью и соборным консенсусом смещается в сторону первого, а Римский престол начинает восприниматься как кафедра, наделенная апостольским авторитетом в преимущественном смысле.

Еще в большей мере данная тенденция получает развитие в постановлениях Римских соборов, созванных папой Дамасом, а также в его собственных текстах. Папа многократно использует понятие «апостольский престол» как синоним Римской кафедры<sup>61</sup>. Таким образом, идея апостоличности в его восприятии замыкается на идее Петрова преемства. Согласно *Decretum Damasi*, который, судя по всему, представляет собой документ Римского собора 382 г.<sup>62</sup>, приматом во Вселенской Церкви обладают три Петровы кафедры, при этом подчеркивается, что Римский престол получил примат не по соборному определению (как это произошло за год до того с Константинопольской кафедрой) (*nullis synodice constitutis ceteris ecclesiis praelata est*), а по обетованию Самого Господа Петру (*evangelica voce Domini et Salvatoris nostri primatum obtenuit*)<sup>63</sup>. В еще более ранней

<sup>59</sup> «Мне, возлюбленный брат, в настоящей жизни стала укреплением непобедимая вера твоя, в которой, согласно евангельским наставлениям, никоим образом ты не отошел от общения с апостольским престолом» (*Me, frater carissime, ad solatium vitae praesentis erigit invicta fides tua, qua secutus Evangeliorum praecepta, nullo genere a consortio sedis apostolicae discrepasti*) (PL. 8. Col. 1350).

<sup>60</sup> *Ath.* De synod. 8; *Sulp. Sev. Chron.* II. 41; *Sozom. Hist. eccl.* IV. 17.

<sup>61</sup> О понятии *sedes apostolica* в творениях папы Дамаса см.: *Maccarrone M. Romana ecclesia — cathedra Petri.* Vol. I. R., 1991. P. 8–15; *Batiffol P. Cathedra Petri: études d'histoire ancienne de l'Eglise.* P., 1938. P. 152–153. В целом о развитии идеи Петрова преемства Римской кафедры см.: *Захаров Г. Е. «...Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами»: Экклезиологическая проблематика в истории арианских споров.* М., 2014. С. 111–145.

<sup>62</sup> См., например: *Marot.* Op. cit. P. 458; *Monachino V. Il primato nella controversia Ariana // Miscellanea Historiae Pontificiae.* Vol. XXI: Saggi storici intorno al papato. Roma, 1959. P. 82–84; *Pietri.* Op. cit. P. 868–871; *De Vries W. Orient et Occident: les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques.* P., 2011. P. 51; *Reutter.* Op. cit. S. 500–502. Критика данного тезиса (на наш взгляд, не вполне аргументированная): *Петр (Л'Юилье), архиеп.* Правила первых четырех Вселенских соборов. М., 2005. С. 206–207; *Dvornik F. Byzance et la primauté romaine.* P., 1964. P. 41.

<sup>63</sup> *Decretum Damasi.* III; *Reutter.* Op. cit. S. 474–476.

римской соборной формуле *Confidimus quidem* отвержение постановлений Ариминского собора мотивируется отказом от рецепции его решений папой Либерием и Винцентием Капуанским, который, как мы помним, был легатом Римского престола на Никейском соборе<sup>64</sup>. Таким образом, папа Дамас впервые провозглашает одобрение со стороны Римского престола критерием ортодоксальности того или иного собора. Блж. Иероним Стридонский, бывший пресвитером Римской Церкви, в письме к Дамасу прямо назовет общение с Римским престолом условием принадлежности к Кафолической Церкви<sup>65</sup>. В целом можно заключить, что на завершающем этапе арианского кризиса Римский престол поставит свой примат, имеющий основанием первенство Петра в коллегии апостолов по определению Самого Христа, выше принципа вселенского соборного консенсуса.

Позиция большинства западных епископов демонстрировала на протяжении IV в. большую стабильность. Учение о римском примате находит фиксацию в документах двух соборов, которые могут в большей или меньшей степени рассматриваться как общезападные, — Сердикского (343) и Аквилейского (381). Что касается Сердикского собора, то его значение для развития учения о римском примате вряд ли можно переоценить. В послании собора Римский престол, в силу его Петрова происхождения, провозглашается главой всех церквей: «Будет очевидно, что прекрасно и совершенно правильно, если епископы Господни из каждой конкретной провинции будут обращаться к главе, то есть к престолу апостола Петра» (*Nos enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem, de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes*)<sup>66</sup>. В канонах собора, при всей неоднозначности их формулировок, римское первенство впервые рассматривается не только в перспективе авторитета, но и в перспективе юридических прерогатив: Римский престол наделяется полномочиями апелляционной инстанции. В случае осуждения того или иного епископа провинциальным собором обвиняемый получает право обратиться с жалобой к римскому епископу, и тот, если сочтет нужным, может созвать новый собор из епископов соседних с кафедрой обвиняемого провинций и, если пожелает, может направить на собор своих легатов<sup>67</sup>. Данная прерогатива также мотивируется почтением к ап. Петру (канон 3). Следует подчеркнуть, что механизм, предписанный канонами и предполагавший установление гармонического баланса между институтом примата и институтом регионального собора, был слишком сложным, чтобы стать действующим инструментом разрешения церковных конфликтов даже на Западе. Применение данной схемы на Востоке было в принципе невозможно, поскольку восточный епископат настаивал на автономии и необратимости решений восточных соборов и неканоничности за-

<sup>64</sup> Послание *Confidimus quidem*. Латинский текст источника: *Reutter*. Op. cit. S. 249. Греч. перевод: *Sozom*. Hist. eccl. VI. 23; *Theodoret*. Hist. eccl. II. 22.

<sup>65</sup> *Hieron*. Ep. 57. 2: «Следуя в первую очередь за Христом, я нахожусь в общении с твоим Блаженством, т.е. с престолом Петра. Я знаю, что на этом камне была воздвигнута Церковь. Всякий, кто будет вкушать Агнца вне этого дома, тот неверующий» (*Ego nullum primum, nisi Christum sequens, Beatitudini tuae, id est cathedrae Petri, communionem consocior. Super illam Petram aedificatam ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum agnum conederit, profanus est*).

<sup>66</sup> *Hilar*. Fr. II. 9.

<sup>67</sup> В латинской версии — каноны 3, 4, 7, в греческой — каноны 3, 4, 5.



падного вмешательства в восточные дела. В то же время именно постановления Сердикского собора являются первой исторической фиксацией идеи вселенского первенства Римского престола и его превосходства над митрополическими кафедрами других церковных областей. Следует подчеркнуть, что инициатором провозглашения Римского престола центром Вселенской Церкви, судя по всему, был вовсе не сам папа Юлий, в еkkлезиологии которого идея римского примата не получила развития, а епископат западных провинций Империи, а также балканских областей<sup>68</sup>, для которого, вероятно, в условиях арианского спора, разделившего Церковь Востока и Запада, идея вселенского первенства одной авторитетной кафедры представлялась выходом из кризисной ситуации.

Идея вселенского примата Римского престола четко обозначена и в одном из посланий Аквилейского собора. Епископы призывают императоров выступить против Урсина (соперника Дамаса, претендовавшего на Римскую кафедру и вступившего в контакт с «арианами» и иудеями), и не позволять, чтобы пребывала в возмущении Римская Церковь, которая является «главой всего римского мира» (*tamen totius orbis Romani caput Romanam Ecclesiam*), и «всесвятая апостольская вера» (*illam sacrosanctam fidem apostolorum*), «отсюда же во всех протекают права честного общения» (*inde enim in omnes venerandae communionis iura dimanant*)<sup>69</sup>. В послании никак не проясняется вопрос об основаниях римского примата, однако тот факт, что осужденный на Аквилейском соборе Палладий Ратиарский включит в свою «Апологию» развернутую критику учения о Петровых прерогативах как об основании первенства Римского престола<sup>70</sup>, указывает на то, что участники Аквилейского собора, как в свое время и участники Сердикского собора, обосновывали вселенский примат Римской кафедры ее

<sup>68</sup> Об участии балканского епископата в Сердикском соборе см.: *Захаров*. Илирийские церкви... С. 101–106.

<sup>69</sup> *Ambros*. Ep. 5(11). 4. Не вполне ясно, к какому слову в данной фразе относится предлог *inde*: к *Romanam Ecclesiam* или к *illam sacrosanctam fidem apostolorum*. Однако, на наш взгляд, как и в процитированном пассаже св. Ирины, здесь устанавливается связь между ролью Рима как хранителя апостольского предания и его значением центра общения. Примечательно, что если св. Ириной рассматривает общение с другими церквями как залог ортодоксальности Римской общины, то здесь, напротив, само общение получает некие «права» благодаря Римской Церкви и хранимой ею апостольской вере. Предположение, что данная фраза представляет собой не более чем аллюзию на эдикт Феодосия *Cunctos populos* (СТh. XVI. 1. 2.), опубликованный в феврале 380 г., в котором вера папы Дамаса и Петра Александрийского провозглашается образцом ортодоксии, представляется неоправданным принижением ее еkkлезиологического значения (см.: *Gryson*. Op. cit. P. 192–193).

<sup>70</sup> *Diss. Max.* 123: «Как он (папа Дамас. — Г. З.) не указал и вы не поняли, что престол Петра у всех епископов одинаковый и общий, т.к. упомянутый святой апостол в равной мере по Божественному благоволению не только епископа города Рима, но и всех посвятил, он же не только не требовал никакого преимущества среди соапостолов, но, напротив, служил им, поскольку знал, что они по равному от Господа благоволению были избраны к апостольскому служению?» (*Cur non et ipse advertit et vos intellegitis Petri sedem omnibus episcopis et aequalem esse et communem, siquidem memoratus sanctus apostolus eandem non solum urbis Romae episcopo, sed etiam cunctis divina dedicaverit dignatione, ipse etiam non solum nullam praerogativam inter coapostolos vindicaverit sibi, verum etiam officiosus fuerit eis, utpote quos pari dignatione Domini ad officium apostolatus cognosceret delectos?*).



Петровым происхождением. Палладий же считал любого епископа преемником ап. Петра и отрицал особое значение Римского престола.

Развивая учение о вселенском примате Римской кафедры, участники Сердикского и Аквилейского соборов в то же время не ставили римского епископа над вселенским собором. Как уже отмечалось, участие Римской Церкви в Сердикском соборе носило ограниченный характер. Примечательно также, что собор, рассмотрев дело свт. Афанасия и Маркелла, подтвердил правильность решений папы Юлия, очевидно ставя свой суд как суд вселенского собора выше суда папы<sup>71</sup>. Аквилейский собор вообще прошел без участия Римской Церкви, и нет оснований считать, что его участники просили Дамаса признать законность их решений. В послании Аквилейского собора подчеркивается, что существует обычай восточным епископам выносить свои споры «на суд Римской Церкви, Италии и всего Запада» (*ad ecclesiae Romanae, Italiae et totius Occidentis confugisse iudicium*)<sup>72</sup>. Таким образом, западная «соборная» модель соотношения принципов примата и соборности существенно отличалась от той концепции, которую развивал в это время сам Римский престол. Западный епископат признавал уникальный и вселенский характер римского первенства, но не ставил примат выше принципа соборного согласия.

Что касается восточного епископата, то на протяжении всего IV в. на Востоке будет сохранять актуальность идея автономного и коллегиального управления Восточными Церквями посредством института общевосточного собора. При этом в 40-е гг. IV в. евсевияне будут развивать идею абсолютной самостоятельности Восточных Церквей, необратимости решения законных соборов<sup>73</sup> и незаконности вмешательств западного епископата в восточные дела<sup>74</sup>. В послании к папе Юлию они будут призывать римского епископа не превозноситься от величия своей кафедры и напомнят, что апостолы пришли в Рим с Востока (таким образом, принцип апостоличности рассматривался и евсевиянами как основание церковной иерархии)<sup>75</sup>. Отказавшиеся от участия в совместных с западными заседаниях восточные епископы в 343 г. в Сердике исключат из общения папу Юлия наряду с другими лидерами никейского течения<sup>76</sup>.

<sup>71</sup> *Ath. Apol. contr. ar. 37, 41.*

<sup>72</sup> *Ambros. Ep. 9(13). 4. Cp. Ambros. Ep. 9(13). 4: Romanae Ecclesiae antistitis finitimorumque et Italarum episcoporum debeant subire tractatum.*

<sup>73</sup> *Hilar. Fr. III. 26* (послание восточных участников Сердикского собора 343 г.): «Но деяния наших предшественников подтверждают, что решения всех справедливо и законно действующих соборов должны быть признаваемы. Ведь получил же подтверждение от восточных собор, созданный в городе Риме против еретиков Новата, Савеллия и Валентина. И, напротив, то, что было на Востоке решено относительно Павла Самосатского, было подписано всеми» (*Verum omnium conciliorum iuste legitimeque actorum decreta firmanda maiorum nostrorum gesta consignant. Nam in urbe Roma sub Novato et Sabellio et Valentino haereticis factum concilium ab Orientalibus confirmatum est. Et iterum in Oriente, sub Paulo a Samosatis quod statutum est, ab omnibus est signatum*).

<sup>74</sup> *Hilar. Fr. III. 12*: «Предполагали ввести новый закон, чтобы восточные епископы были судимы западными» (*novam legem introducere putaverunt, ut Orientales episcopi ab Occidentalibus iudicarentur*).

<sup>75</sup> *Sozom. Hist. eccl. III. 8.*

<sup>76</sup> *Hilar. Fr. III. 27.*

В 60–70-е гг. IV в. различные группы восточного епископата будут стремиться заручиться поддержкой западных церквей, прибегая при этом к посредничеству римского епископа как главы западного епископата. В этой связи особенно показательной представляется позиция свт. Василия Великого: призывая западных епископов выступить в качестве посредников в деле разрешения восточных конфликтов и стремясь созвать для этого большой собор, святитель вступил в переписку со многими западными епископами, включая Амвросия Медиоланского, Валериана Аквилейского и Асхолия Фессалоникийского<sup>77</sup>. В то же время, несмотря на все сложности во взаимоотношениях с папой Дамасом, которого святитель упрекал за высокомерие<sup>78</sup>, он признавал римского епископа главой (τῷ κορυφαίῳ) западного епископата<sup>79</sup>, способным говорить от лица западных церквей в тех ситуациях, когда невозможно созвать общезападный собор<sup>80</sup>. В то же время римскую позицию свт. Василий не считал безошибочной, а присланные из Рима послания именовал «человеческими грамотами» (ἐπιστολὴν τῆς ἀνθρώπων)<sup>81</sup>. Таким образом, в восприятии свт. Василия Римский престол являл собой не главу всей Вселенской Церкви, а главу западных церквей. Стремясь разрешить восточные конфликты, святитель искал не папского суда, а единства со всем западным епископатом. Папский авторитет же будет рассматриваться им как своеобразная вынужденная замена авторитету общезападного собора.

Когда общение между восточными и западными епископами будет восстановлено, восточный епископат вновь откажется от римского и, шире, западного арбитража в восточных делах, особенно в связи с т.н. Антиохийской схизмой. Призванные урегулировать восточные конфликты, Константинопольские соборы 381–382 гг. пройдут и вовсе без западного участия, если не считать присутствия на Константинопольском соборе 381 г. Асхолия Фессалоникийского<sup>82</sup>. На Аквилейском соборе 381 г. восточный епископат не будет представлен. На Римский собор 382 г., как уже отмечалось, прибудет лишь небольшая общевосточная делегация. Подчеркивая единодушие в вере с западными епископами<sup>83</sup>, восточный епископат продолжит отстаивать идею автономии восточных церквей от западных в вопросе разрешения восточных конфликтов. Идея вселенского примата Рима не будет поддержана восточными епископами. Признавая первенство чести Рима, Константинопольский собор 381 г. присвоит Константинополю статус «Нового Рима» (3 канон), поставив, таким образом, под сомнение уникальность положения в Церкви Римской кафедры. Следует также отметить, что восточные епископы не наделят Константинопольский престол какими-либо особыми полномочиями, не признавая, вероятно, подобные полномочия и за Римом Ветхим. Проигнорируют они и учение о Петровом преемстве как ос-

<sup>77</sup> Послание 91 было адресовано Валериану Аквилейскому, послание 164 — Асхолию Фессалоникийскому, послание 197 — Амвросию Медиоланскому, послания 92 и 243 были обращены к италийским и галльским епископам, послания 242 и 263 — к западным епископам.

<sup>78</sup> *Basil.* Ep. 215. Ср. *Basil.* Ep. 239.

<sup>79</sup> *Basil.* Ep. 239. 2.

<sup>80</sup> *Basil.* Ep. 69. 1.

<sup>81</sup> *Basil.* Ep. 214.

<sup>82</sup> *Ambros.* Ep. 9(13). 7.

<sup>83</sup> *Theodoret.* Hist. eccl. V. 9.

новании примата, оставив первенство чести (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) Рима без объяснений.

Подводя итог настоящей статье, стоит подчеркнуть, что развитие института собора было одним из важнейших факторов консолидации Церквей Востока и Запада, и Римский престол, безусловно, успешно использовал этот процесс для укрепления своих позиций. Особая роль Рима в разрешении арианского кризиса и, как следствие, развитие идеи римского примата во многом объясняются последовательной защитой римскими епископами никейских постановлений, рассматриваемых в свете апостольского и, более конкретно, Петрова предания, а также способностью Римской кафедры в короткий срок созвать достаточно представительный собор, главным образом италийских епископов. Таким образом, италийское первенство Римской кафедры позволяло ей претендовать на лидерство в общецерковном масштабе. В этой связи противопоставление регионального и вселенского примата применительно к ситуации IV в. представляется не вполне оправданным. В то же время нельзя обойти вниманием тот факт, что если западные епископы готовы были признать (даже действуя в опережение самих римских епископов) Римский престол главой всех церквей, то восточный епископат так и не принял в рассматриваемый период идею вселенского первенства как таковую, а также ее обоснование через учение о примате Петра, признавая при этом Рим безусловным церковным центром Запада. Таким образом, вопрос о соотношении принципов примата и соборности на вселенском уровне был восточным епископатом не только не решен, но даже не поставлен. Что же касается Запада, то к концу IV в. здесь также, судя по всему, отсутствовало единодушие в разрешении данной проблемы: если папа Дамас и его сторонники поставили кафедру Петра выше собора, то большинство западных епископов было еще не готово к столь радикальному шагу.

*Ключевые слова:* римское первенство, церковные соборы, Запад и Восток, церковная организация, епископская власть, раннехристианская экклезиология, Юлий I, Либерий, Дамас I, свт. Афанасий Великий, свт. Василий Великий.

## ROMAN PRIMACY AND THE DEVELOPMENT OF THE SYNODAL INSTITUTION IN THE PERIOD OF THE ARIAN CONTROVERSY

G. ZAKHAROV

The object of this study is process of evolution of church organization in the 4th century, especially the relationships between Roman primacy and synodal institution in the epoch of the Arian controversy. The author examines evolution of the institution of the Roman synod and practice of participation of the Roman See in church councils

outside Rome, focusing on the unsuccessful attempt to convene the general council in Rome in 382. Analysis of historical data shows that the ability of the Roman see to organize in a short time a representative council (mainly of the Italian bishops) allowed Rome to claim for a special status within the church communion. In the same time the Roman See did not become in the 4th century the center of conciliar activity at the universal level. Participation of Rome in Ecumenical and Western councils was quite passive. In the second part of the paper the author attempts to reconstruct various models of church organization, which were typical for the western and the eastern episcopate in the 4th century. The author concludes that the real initiator of the development of universal primacy of Rome was not originally the pope, but the western episcopate (council of Serdica, 343). In the second part of the 4th century pope Damasus developed this conception, putting the principle of primacy of the Roman See as the chair of Peter above principle of synodal consensus. At the same time eastern bishops considered the Roman chair as the center of the West, rather than the head of the whole Church. Sometimes they invited bishop of Rome and other western bishops to act as arbiters in the eastern conflicts, but more often they defended the idea of full autonomy of the East.

*Keywords:* Roman primacy, church councils, East and West, church organization, bishop's power, early Christian ecclesiology, Julius I, Liberius, Damasus I, St. Athanasius the Great, St. Basil the Great.

#### Список литературы

1. *Захаров Г. Е.* Богословская позиция Римской церкви в арианских спорах // *Communio et traditio: Кафолическое единство Церкви в раннехристианский период* / Под ред. Г. Е. Захарова. М., 2014. С. 29–45.
2. *Захаров Г. Е.* «...Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами»: Экклесиологическая проблематика в истории арианских споров. М., 2014.
3. *Захаров Г. Е.* Иллирийские церкви в эпоху арианских споров (IV — начало V в.). М., 2014.
4. *Маттеи П.* Африканские соборы в эпоху св. Киприана Карфагенского // XXIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Т. 1. М., 2013. С. 242–249.
5. *Маттеи П.* Римский примат в восприятии африканских христиан: предыстория, содержание и исторические следствия // *Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви.* 2012. Вып. 4. С. 40–61.
6. *Петр (Л'Юилье), архиеп.* Правила первых четырех Вселенских соборов. М., 2005.
7. *Barnes T. D.* Capitulation of Liberius and Hilary of Poitiers // *Phoenix.* 1992. Vol. 46. Pt. 3. P. 256–265.
8. *Batiffol P.* Cathedra Petri: études d'histoire ancienne de l'Eglise. P., 1938.
9. *De Vries W.* Orient et Occident: les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques. P., 2011.
10. *Dvornik F.* Byzance et la primauté romaine. P., 1964.
11. *Florovsky G.* The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers. An Introduction // *Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für E. Benz zum 60. Geburtstag am 17 November 1967.* Leiden, 1967. S. 177–188.
12. *Gryson R.* Prêtre selon saint Ambroise. Louvain, 1968.
13. *Hess H.* The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica. Oxford, 2002.

14. *Just P.* Imperator et Episcopus. Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem 1. Konzil von Nicaea (325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel (381). Stuttgart, 2003.
15. *Maccarrone M.* Romana ecclesia — cathedra Petri. Vol. I. Roma, 1991.
16. *Marot H.* Les conciles romains des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles et le développement de la primauté // *Istina*. 1957. Vol. 4. P. 435–462.
17. *McLynn N. B.* Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital. Berkeley, 1994.
18. *Monachino V.* Il primato nella controversia Ariana // *Miscellanea Historiae Pontificiae*. Vol. XXI: Saggi storici intorno al papato. Roma, 1959. P. 17–89.
19. *Pietri Ch.* Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440). Roma, 1976.
20. *Reutter U.* Damasus, Bischof von Rom (366–384). Leben und Werk. Tübingen, 2009.
21. *Roethe G.* Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert // *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte*. Bd. 11. Stuttgart, 1937.
22. *Sieben H.-J.* Zur Entwicklung der Konzilsidee. Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alexandrien // *Theologie und Philosophie*. 1970. Vol. 45. S. 353–389.