СТАНОВЛЕНИЕ ПАПСКОГО ПРИМАТА В КОНТЕКСТЕ РАННЕВИЗАНТИЙСКОЙ ИСТОРИИ

Митрофанов А.Ю.

История формирования учения о первенстве Римского епископа представляет собой довольно сложный предмет исследования, поскольку обусловлена прежде всего тем духовным, религиозным значением, которое приобрело это учение с течением веков. Вопрос о папском первенстве никогда не был отвлеченно научным, но всегда находился в непосредственной зависимости от богословских и идейных споров. Именно поэтому, несмотря на богатейшую историографическую традицию изучения источников, связанных с историей Римской Церкви, вопрос о папском примате, или первенстве, в древней Церкви относится к числу наиболее дискуссионных.

Совершенно естественно, что церковная историография, формировавшаяся в научных учреждениях Римо-Католической Церкви начиная с XVI в., развивалась в апологетическом направлении. В эпоху конфессионального раскола Европы (1519–1648) такие ученые-эрудиты, как кардинал Ц. Бароний, Ж. Сирмонд, отстаивали принцип папского примата и авторитета, опираясь на древние памятники канонического права. К середине XVII столетия протестантские полемисты добились определенных успехов в борьбе против ультрамонтанства, в частности, доказали апокрифический характер многих документов, входивших в состав «Псевдо-исидоровых декреталий». Но они так и не смогли опровергнуть идею папского первенства, ясно изложенную во многих древних церковных памятниках.

В XIX в. научная полемика разгорелась с новой силой. Так, католические ученые (например, монсеньор К. Гефеле, Ф. Маасен, Л. Дюшен) достаточно убедительно обосновывали существование первенства Римской Церкви в IV–V столетиях. Протестантские исследователи, в частности Гарнак, а вслед за ним и некоторые православные церковные историки, прежде всего В.В. Болотов и А.П. Лебедев, стремились минимизировать значение этого первенства и старались показать его правовую относительность и вариативность во времени. При этом первая точка зрения была основана в большей части на источниках римского происхождения, таких как *Liber Pontificalis,* или декреты Римских епископов, а вторая базировалась на деяниях различных, и прежде всего восточных, соборов и мнениях ряда восточных отцов Церкви.

В XX столетии в историографии были выработаны три взгляда на эволюцию и характер первенства Римского епископа в ранневизантийскую эпоху, которые существуют по сей день. Приверженцы первого – П. Баттифоль, Ж.П. Иоанна, монсеньор Маккарроне – отстаивают традиционную ультрамонтанскую позицию[1]. В соответствии с ней Римский епископ уже в IV–VI вв. обладал не только первенством чести, но также и реальным авторитетом, который был юридически признан и делал Рим гарантом сохранения православной и кафолической веры. Этот авторитет существовал в христианской Церкви с апостольских времен, ибо был видимым правовым проявлением обетования Иисуса Христа, данного апостолу Петру (Мф. 16: 17–19), зиждется на общецерковном почитании места мученичества апостолов Петра и Павла в Риме, является гарантом догматического единства и канонической целостности Церкви и означает, что согласие и утверждение Рима становилось условием для претворения в жизнь любого соборного решения. Заметим: последующий отказ от признания на Востоке в VII, IX и XI столетиях авторитета римских архиереев был будто бы обусловлен зависимостью Византийской Церкви от императорской власти, которая осмысляла Константинопольскую Церковь как имперский, а, следовательно, Патриархат Нового Рима, автономный от ветхого Рима.

Подобная концепция, отражающая римо-католическую юридическую экклезиологию, стала объектом полемики тех церковных историков и канонистов, которые придерживаются православной евхаристической экклезиологии. По мнению С. Трояноса, В.И. Фидаса, протопресвитера Бориса Бобринского, протоиерея Максима Козлова, Ж.Ф. Колосимо, авторитет Римского епископа действительно существовал с апостольских времен, но лишь в качестве первенства чести, связанного с политическим и историческим значением города Рима.

Был ли апостол Петр епископом Рима или нет, будто бы доподлинно не известно, но, благодаря Игнатию Антиохийскому хорошо известно, что христианская Церковь с первых веков представляла собой единство равноправных поместных общин, епископы которых пребывали друг с другом в церковном евхаристическом общении. Это общение выражалось в совместном причащении при сослужении, а также в молитвенном заочном поминовении во время Литургии. Кафоличность – качество, выражавшее всеобщий характер Церкви, объединенной вокруг Божественного Основателя, выражалось именно в этом общении – во всеобщем характере Евхаристии, а не в признании авторитета Римского епископа.

---

[1] *Joannou P.P.* Discipline générale antique (IV–IX s.) // Fonti fasc. IX (Pontificia comissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale). Vol. I–II. Roma, 1962.

Римская Церковь воспринималась на Западе как центр и глава церковной организации только в силу того, что эта Церковь единственная на латинском Западе имела апостольское происхождение[2]. Противоположность между указанными позициями основана на наш взгляд не столько на исследовании исторических источников, сколько на различном богословском понимании того, как должна развиваться церковная организация и как это развитие осуществлялось в прежние века. Здесь имеет место традиционная полемика между римской и, условно говоря, сирийской (антиохийской) богословскими традициями. Истоки этого спора в действительности следует искать в Новом Завете: уже апостолы вели полемику между собой о том, кто будет сидеть одесную Иисуса Христа, а кто ошуию. Поэтому наиболее взвешенной представляется позиция, которую занимают такие французские историки, как Ш. Пьетри и Б. Бадеван-Годме, чьи основанные на доскональном знании первоисточников выводы сводятся к следующему: первенство Римского епископа в первые века христианства – исторический факт, однако это первенство не предполагало еще повсеместного признания юридического авторитета и дисциплинарной юрисдикции Римского архиерея.

Этот авторитет подспудно осознавался и в Италии, и в некоторых других западных провинциях империи (он был воспринят даже императорской властью после обращения в христианство Константина). Разумеется, подобное признание значимости римского первенства имело уже тогда глубокие религиозные, духовные основы, связанные с почитанием первоверховных апостолов, ибо странно было бы предполагать, чтобы лишь профаническое политическое значение города Рима определяло внутрицерковное положение и место того, кто, по выражению Климента Римского, «председательствует в любви»[3]. Однако это председательство и авторитет юридически еще не были выражены и нередко недооценивались современниками. Кроме того, на Востоке, в христианских общинах Греции, а в особенности же Сирии и Египта, юридический авторитет никогда не имел решающего значения для религиозной жизни и более того – духовный авторитет и харизма в представлении восточных христиан скорее исключали любое правовое санкционирование и регламентацию. В связи с этим показателен личный авторитет Нестория и Диоскора, приведших к отпадению от кафолической Церкви целые народы – сирийцев и

[2] См.: *Козлов М., прот.* О папском примате и папской непогрешимости // Православная беседа. 1994. № 3.

[3] *Hemmer H.* Les Pères Apostoliques. Vol. II. Paris, 1909. P. 130.

малабарцев, коптов и эфиопов (отпадение произошло вопреки формальным приговорам Вселенских Соборов).

Кроме того, на Востоке некоторые поместные Церкви – Иерусалимская, Антиохийская, Александрийская, Малабарская – имели апостольское происхождение в той же степени, что и Римская (а христианская община в Эдессе по преданию восходила через царя Абгаря к самому Иисусу Христу). Именно поэтому, прибегая впоследствии к Римским епископам как к духовно авторитетным защитникам веры и благочестия, восточные отцы Церкви никогда не подразумевали, что Римская Церковь обладает формальной юрисдикцией над вселенской полнотой христианства.

Исследования в области истории учения о первенстве Римского епископа в ранневизантийскую эпоху в настоящий момент парадоксальным образом осложняются тем, что практически весь корпус источников церковного права IV–V вв. известен и введен в научный оборот. Вероятность обнаружения новых, доселе неизвестных, памятников церковного права этого периода, например, чрезвычайно важных в контексте рассматриваемой проблемы, деяний Капуанского собора 392 г., или протоколов Никейского собора 325 г., равна нулю. Во всяком случае, как подчеркивает Б. Бадеван-Годме, серьезный ученый не должен рассчитывать на подобные открытия, которые могли бы сравниться с открытием кумранских рукописей. Указанное обстоятельство предопределяет методологию исследователей папского примата, которая, с одной стороны, сводится к герменевтике и интерпретации документов в поисках их исконного смысла, а с другой к привлечению и к анализу широкого контекста общественной жизни ранневизантийского времени, способствующего более адекватному пониманию источников. В этой ситуации велик риск того, что ученый, рассматривающий проблему эволюции папского первенства в Церкви и в обществе, пойдет по замкнутому кругу уже высказанных кем-то предположений и выводов. Тем не менее, пока существует раскол между Римо-Католической и Православной Восточной Церквями, историческую проблему развития учения о папском первенстве нельзя считать разрешенной. С этой точки зрения нам представляется необходимым вновь обратиться к этой проблеме и вновь обозначить связанные с ней исторические сюжеты, не спеша, перемещаясь в нашем рассмотрении с Запада на Восток.

Развитие папского примата

Напряженная динамика развития церковных институций в древней Церкви, сложная архитектоника исторического процесса христианизации, охватившего Римскую империю и позднее римское культурное пространство в III–VI вв., в наибольшей степени проявляются на примере взаимоотношений Римской и

Карфагенской церквей. Как уже отмечалось выше, африканские христианские общины в целом, и Карфагенская Церковь в частности, долгое время были в большей степени «западными» по своему языку и по способу мышления, чем Римская Церковь. В частности, именно африканский богослов Тертуллиан еще во II в. начал писать по-латыни (латинский язык стал достаточно рано литургическим языком африканских христиан), в то время как в Римской Церкви предпочитали пользоваться греческим языком вплоть до понтификата Папы Дамаса. Указанное обстоятельство нашло свое отражение, в частности, в «Апостольском предании» Ипполита Римского. Карфагенская Церковь, по-видимому, не уступала по своим масштабам Римской, если не превосходила ее. При этом, по данным П. Лампе, численность Римской Церкви в середине III в. составляла от 10 .до 30 тыс. христиан. Адекватное понимание отношений обеих Церквей в ранневизантийскую эпоху возможно при условии понимания логики этих отношений, которая была определена еще в III столетии.

На основании текстов св. Киприана Карфагенского можно сделать вывод о том, что римское первенство чести, председательство в любви, о котором писали еще в I столетии свв. Климент Римский и Игнатий Антиохийский, воспринималось в Северной Африке на первый взгляд как нечто само собой разумеющееся[4]. В частности, св. Киприан недвусмысленно утверждал, что «первенство было доверено Петру, и, разумеется, его преемникам». «Тот, кто оставляет Петрову кафедру, – восклицал св. Киприан в полемике против Новатиана, – на которой основана Церковь, каким образом может он пребывать в Церкви»? И далее: «Церковь одна, невозможно быть внутри Ее, находясь вовне. Если кто-то находится у Новата, его нет у Корнелия. Если же он находится у Корнелия, который наследовал через законное рукоположение епископу Фабиану, – Новатиана нет в Церкви, и он не может считаться епископом».

Однако не следует полагать, что за этими словами св. Киприана, констатирующими экклезиологическую данность – председательство и первенство в любви Римского епископа, – скрывалось юридическое признание авторитета Рима в вопросах веры и церковной дисциплины. Подобное мнение было бы упрощенчеством и, более того, непростительным анахронизмом. Ярчайшим подтверждением сказанного является знаменитый конфликт между св. Киприаном и Римским епископом св. Стефаном из-за вопроса о действительности еретического крещения.

Как известно, св. Киприан созвал в 256 г. собор африканских епископов, на котором каждый из участников высказал свое суждение относительно еретического

[4] *Lorca B., Garcia Villosada R., Montalban F.J.* Historia de la Iglesia Catolica. Madrid, 1964. Vol. I. P. 310.

крещения. Согласно постановлениям собора любое еретическое крещение признавалось недействительным, ибо еретики, как бы они ни совершали свои таинства, пребывают вне канонической ограды Церкви. Каноническая ограда Церкви, таким образом, отождествлялась с ее сакраментальными границами. На соборе был решено перекрещивать всех еретиков, желающих воссоединиться с Кафолической Церковью. Аналогичные решения были приняты в то же время епископами в Антиохии, Сирии и Каппадокии.

В этот момент Римский Папа св. Стефан выступил против решений Карфагенского собора как противоречащих церковному преданию[5]. Еще за два года до собора Стефан пригрозил отлучением Фирмилиану, епископу Кесарийскому, который хотел перекрещивать еретиков, получивших крещение в своих отделенных общинах. Римский епископ нашел тогда поддержку в лице Дионисия Александрийского.

Очевидно, что в Римской Церкви господствовало традиционное мнение относительно того, что Таинства совершаются самим Христом и не зависят от личных качеств или мировоззрения служителей. В первую очередь это касалось Таинства крещения, условием действительности которого являлась форма, предписанная Спасителем (Мф. 19: 28). Впоследствии римская традиция стимулировала развитие общецерковного учения, по которому Таинства совершаются *ex opere operato* – в силу самого действия – при соблюдении условий, необходимых для правильного их совершения. С этой точки зрения, таинство крещения, совершенное в соответствии с правильными условиями, будет действительным даже в том случае, если его совершит некрещеный[*].

---

[5] *Denzinger H.* Enchiridion symbolorum/ Friburgi Bresgoviae. 1932. P. 23–24.

[*] Римское богословие Таинств стало общецерковным после того, как его воспринял Арльский собор 314 г., Капуанский собор 392 г. и, наконец, Трулльский собор 692 г. Именно признание Таинств, совершаемых в еретических церквах, делает осмысленным вариативную трехуровневую практику приема инославных в Православную Церковь. Эта практика, развившаяся на Западе, была окончательно утверждена в Византии на Трулльском соборе. Впрочем, «киприановское» учение о границах Церкви, отвергнутое полнотой Православия, воскресало в разных формах на Востоке и в более ограниченном масштабе на Западе в последующие века. На Востоке его сторонниками были составители Номоканона XIV титулов, включившие в него протокол Карфагенского собора 256 г., а также Константинопольский Патриарх Михаил III Анхиал, Патриарх Московский и всея России Филарет (Романов), Константинопольский Патриарх Кирилл III. В новейшее время этого учения придерживались А.С. Хомяков, митрополит Сергий (Страгородский), митрополит Антоний (Храповицкий) и в ранние годы архиепископ Илларион (Троицкий). Поскольку «киприановское» учение противоречило практике Православной Российской Церкви в отношении принятия инославных, они пытались примирить его с этой практикой, трактуя принятие инославных третьим чином в Православную Церковь как икономию, предполагающую «восполнение» недостающей благодати через вхождение в православную

Конфликт между Римом и Карфагеном осложнялся тем, что св. Киприан не желал уступать Папе Стефану и, по выражению Б. Бадеван-Годме, недвусмысленно утверждал, что Собор может проявлять несогласие с мнением Римского архиерея. После мученической кончины св. Папы Стефана в 257 г. его преемник Сикст, по-прежнему не принимая решений Карфагенского собора, никак не разрешил каноническую дилемму – чей же авторитет выше для африканских христиан – римского епископа или поместного африканского собора[6].

В 259 г. мученическую кончину претерпел и св. Киприан. Дискуссия о принятии еретиков оказалась на время замороженой, дабы вновь стать актуальной в конце IV в. Именно в это время в совершенно иных исторических условиях продолжилась духовная конкуренция Рима и Карфагена.

К этому времени христианская вера уже приобрела государственный статус (Константинопольский эдикт *Cunctos populos*), в силу чего вопрос о первенстве и о принятии еретиков становился вопросом государственной важности. В 392 г. Папа Сириций уполномочил св. Амвросия Медиоланского возглавить «полный собор» (*plenaria synodus*) италийских епископов в Капуе с целью квалифицировать практику перекрещивания еретиков и грешников, распространившуюся в Карфагенской Церкви[7]. Кроме того, Собор должен был рассмотреть ересь Боноса Наисского, отрицавшего почитание Девы Марии, и урегулировать антиохийскую схизму между ставленником Рима Павлином и Флавианом, преемником епископа Мелетия[8].

Собственно факт проведения Собора свидетельствует о том, что судебные прерогативы Римского епископа далеко превышали границы его собственной епархии. Капуанский собор был организован в соответствии с 4-м и 5-м канонами Сердикского собора 343 г., принятыми в свое время по инициативе папского легата Осия

каноническую ограду. Однако крупнейшие православные богословы и канонисты, в частности Антиохийский Патриарх Федор Вальсамон, архиепископ Охридский Димитрий Хоматиан, епископ Критский Иоанн, а в новейшее время митрополит Московский Филарет (Дроздов), прот. Георгий Флоровский, протопресв. Николай Афанасьев и А.В. Карташев, отвергали «киприановское» учение о границах Церкви, убедительно отстаивая учение о действительности Таинств, совершаемых за пределами православной церковной ограды, утвержденное Римским епископом Стефаном, Трулльским собором и богословски обоснованное блаженным Августином.

[6] *Basdevant-Gaudemet B.* Les évêques de la chrétienté et l'évêque de Rome du milieu du III-e au milieu du V-e siècle // Eglise et Aurorité: Etudes d'histoire de droit canonique medieval. Limoges, 2006. P. 34.

[7] См.: *Митрофанов А.Ю.* История церковных соборов в Италии (IV–V вв.). М., 2006.

[8] *Zelzer M. Sancti Ambrosii Opera* // CSEL 82. Vindobonae, 1990. Vol. III: Epistolarum libri X. P. 3–10.

Корбудского. Эти каноны подтверждали для всей Церкви право Римского епископа выступать третейским судьей в спорах, возникающих в той или иной поместной Церкви.

По мнению Ш. Пьетри, св. Амвросий Медиоланский провел Собор, действуя достаточно самостоятельно, независимо от Рима[9]. К глубочайшему сожалению, деяния Капуанского собора не сохранились, однако на основании анализа оставшихся документов можно сделать вывод, что Собор в соответствии с традиционным римским учением о Таинствах осудил африканскую практику перекрещивания еретиков и грешников, равно как и практику повторных рукоположений донатистских клириков и клириков, впавших в грех.

Карфагенская Церковь подчинилась решению Капуанского собора на поместном Соборе 398 г. – к 420 г. африканские епископы включили «Кодекс канонов Африканской Церкви» краткую выдержку из капуанских постановлений:

«Illud autem suggerimus mandatum nobis, quod etiam in Capuensi plenaria synodo uidetur statutum, quod non liceat fieri rebaptizationes et reordinationes uel translationes episcoporum. Nam Cresconius uillae Regiensis episcopus plebe sua derelicta Tiburnensem inuasit Ecclesiam…» PL 130. Coll. 335.	«Мы присоединяем от нас то постановление, которое, кажется, было определено на Капуанском полном синоде, так как не подобает совершать повторные крещения, повторные рукоположения или переводы епископов. Ведь Кресконий, епископ Виллы Регийской, вторгся в Тибурнскую церковь, притом что его народ оказался оставлен…»

Таким образом, Карфагенская Церковь согласилась с решениями Собора, проведенного по указанию Папы Сириция, но без его непосредственного участия. Впрочем, Карфагенские соборы 397 и 401 гг. принимали свои каноны независимо от Римского епископа, который отказался утвердить их постановления.

Как предполагает Б. Бадеван-Годме, для африканских епископов единство в вере и в таинствах с Римом не означало подчинения Риму.

Спустя десятилетие, в 411 г. в Карфагене состоялась встреча африканских епископов для обсуждения донатистской схизмы. Эта встреча также была организована и проведена независимо от мнения Римской Церкви, которая к тому же переживала кризис, связанный с взятием Аларихом в 410 г. Вечного города. Возможно, что именно этим тяжелым положением римских христиан и объясняется их незаинтересованность в африканских делах. Однако Карфагенский собор, созванный в 416 г. по делу донатистов, апеллировал к Римскому Папе Иннокентию I с просьбой

[9] *Pietri Ch.* Roma Christiana: Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade a Sixte III (311–440). Roma, 1976. Vol. II. P. 900.

утвердить его постановления для придания им большего авторитета. В 416 г. Иннокентий I подтвердил каноны Милевского собора. Спустя год африканские епископы вновь обратились в Рим с просьбой поддержать их в борьбе против Пелагия. Иннокентий осудил Пелагия вслед за решением африканских собратьев, однако преемник Иннокентия Папа Зосим созвал Собор в Риме, на котором реабилитировал Пелагия и Целестия, осужденных африканскими иерархами и предыдущим Римским епископом. В ответ африканские иерархи в конце 417 г. созвали Собор в Карфагене при участии блаженного Августина, на котором оспорили решения Папы Зосима, апеллируя при этом к авторитету и мнению почившего Иннокентия.

Как справедливо указывает Б. Бадеван-Годме, отцы Собора стремились обжаловать приговор одного Римского архиерея, ссылаясь на суждение другого[10]. Подобная ситуация не позволяет ясно понять, имел ли авторитет Римского епископа конкретные юридические рамки или он воспринимался африканскими епископами только в качестве той моральной поддержки, к которой можно прибегнуть, но которая ни к чему не обязывает.

В мае 418 г. Карфагенский собор, организованный епископом Аврелием, продолжал полемику с Римом и утвердил 17-й канон, который запрещал африканским клирикам апеллировать «за море», т.е. к Римскому архиерею, в случае несогласия с приговором поместного Собора под угрозой отлучения. Очевидно, насколько подобный канон грубо противоречил 4-му и 5-му канонам Сердикского собора 343 г., однако решение Аврелия было логическим следствием той ревности, которую африканские иерархи традиционно испытывали к Риму, будто сама атмосфера Карфагенских руин по некой необъяснимой идейной инерции вновь восстанавливала граждан этого полиса против Вечного города с тем лишь отличием, что полемика шла не на полях брани как в древние времена пунийской славы, а уже в недрах христианской Церкви.

В противовес решениям Карфагенского собора Папа Зосим принял в Риме африканского пресвитера Апиария. (Этот клирик, осужденный своим поместным собором, искал защиты у Римского архиерея и обрел ее.) Оправдывая вмешательство во внутренние дела Карфагенской Церкви, Зосим хотел сослаться на 4-й и 5-й каноны Сердикского собора, предоставлявшие Римскому епископу права третейского судьи в отношении Кафолической Церкви. Однако он допустил ошибку и сослался на один из канонов Никейского собора, в данном вопросе ничего не значивших. Таким образом, как утверждает Б. Бадеван-Годме, его аргументация пропала даром. Со своей стороны

[10] *Basdevant-Gaudemet B.* Op. cit. P. 43–44.

новый Карфагенский собор, выступивший против Зосимы, ссылался на 5-й канон Никейского собора, предписывавший проводить судебную процедуру в отношении клириков на поместных соборах. Спор между Римом и Карфагеном и на этот раз не привел к согласию, однако документы «по делу Апиария» попали впоследствии в *Collectio Auellana* и были усвоены римской правовой традицией. Произошедшее вскоре нашествие вандалов привело к полному разорению Карфагенской Церкви, что означало конец упомянутых споров.

Так Карфагенская Церковь оказалась единственной церковью Запада, которая, признавая римское первенство чести и любви, принимая даже некий неясный *auctoritas* Рима[11], в то же время оспаривала канонические права Рима, касавшиеся вмешательства в дела других Церквей в тех случаях, когда эти права затрагивали юрисдикцию Карфагенского собора.

Каким же образом первенство Римской Церкви воспринималось другими Церквами Запада?

Галльские церкви традиционно были более тесно связаны с Римом, чем христианские общины в Африке. Еще св. Ириней Лионский во II в. изрек знаменитые слова о том, что «Святая Римская Церковь, мать и владычица всех Церквей, должна быть спрошена во всем, касающемся веры»[12]. Позднее, спустя год после издания Миланского эдикта, император Константин учредил суд для разбирательства в отношении донатистов. Этот суд состоял из двух галльских епископов: епископа Арльского Марина и епископа Вьеннского Вера, а также Римского епископа Мильтиада. Однако Мильтиад инициировал Большой собор епископов Запада, на котором должны были присутствовать архиереи Галлии, Италии и Африки. Когда в 314 г. Собор был организован в Арле, Мильтиада уже не был в живых, а его преемник Сильвестр ограничился тем, что отправил на собор четырех легатов. Арльский собор принял значительное количество дисциплинарных постановлений, в частности, предписав принимать ариан в кафолическую Церковь, признавая их крещение, ибо оно совершалось во имя Троицы. Кроме того, Собор постановил отлучать от церковного общения христианских девиц, вышедших замуж за язычников, а также рукополагать епископа только при наличии трех архиереев, совершающих рукоположение. Этот Собор направил Папе Сильвестру послание, в котором именовал его «преславным» и выражал надежду, что Папа хотел бы участвовать в Соборе и подтвердить его решения.

---

[11] *Pietri Ch*. Op. cit. P. 1195.

[12] Herenei Lugdunensis Contra Haereseos III.

Очевидно, что Арльский собор признавал авторитет Римского архиерея, но скорее как авторитет духовный, а не юрисдикционный. После Арльского собора 314 г. источники галльского происхождения не позволяют нам сделать вывод о реальном осуществлении первенства Римского архиерея в Галлии в IV в., которое признавалось ранее на уровне деклараций. В частности, Арльский собор 353 г., состоявший из арианских иерархов, выступил против Папы Либерия и под нажимом императора Констанция высказался за осуждение св. Афанасия Александрийского. Более того, ариане победили спустя два года на Медиоланском соборе 355 г. в Транспадании. Папа Либерий был отправлен в ссылку, где под давлением он был вынужден подписать одну из сирмийских формул – омийского, т.е. умеренно арианского, содержания. Соборы в Пуатье (Пиктавии) 355 г. и в Париже (Лютеции Парисийской) 360 г., проведенные св. Иларием против ариан, никак не упоминали Римского епископа. Тем более его игнорировал арианский собор в Безьере, опиравшийся на поддержку императора Констанция.

Несколько десятилетий спустя Римский архиерей также не имел возможности как-либо повлиять на разгоравшуюся в западных христианских общинах присциллианскую смуту. I Сарагосский собор 380 г. (Августа Цезарейская) осудил аскетическое учение Присциллиана[13] [Собор в Бордо (Бурдигалия) 386 г. подтвердил этот приговор]. Вскоре Присциллиан был казнен по приказу узурпатора Максима; галльские и испанские церкви раскололись на сторонников этой казни (Итаций) и ее противников (св. Мартин Турский). Казнь Присциллиана вызвала осуждение Папы Сириция и св. Амвроисия Медиоланского, несмотря на то, что сам еретик не нашел поддержки ни Папы Дамаса, ни св. Амвросия во время своей поездки по Италии. В 396 г. епископы-итацианe, оправдавшие казнь Присциллиана, созвали Собор в Ниме, который поставил в известность о своих решениях Папу Сириция и св. Амвросия, не делая, очевидно, различий между Римской и Медиоланской церквями. В 398 г. собор в Турине (Августа Тавринская), организованный под председательством Симплициана, епископа Медиоланского, вынес постановление, согласно которому епископы-итацианe должны были приниматься в общение с Медиоланской Церковью с условием покаяния. Собор также разрешил спор о первенстве между епископами Арля и Вьенна, которые в этот момент позиционировали себя совершенно независимо от Римской Церкви и предпочитали апеллировать к Медиоланскому архиерею[14].

[13] *Babut E.* Priscillien et le priscillianisme. Paris, 1909. P. 251–252.

[14] *Munier Ch.* Concilia Galliae 314–506 // CCh (sl) 148. Turnholti, 1963. P. 54–58.

Французский ученый Э. Бабют усмотрел в этом каноническом примере первое историческое проявление «галликанизма»[15]. Признавая духовное председательство Римского архиерея, галльские епископы не спешили обращаться в Рим этот период, однако спустя некоторое время ситуация изменилась, и уже в начале V в. галльские епископы стремились активно использовать возможность апелляции к Римскому престолу. В значительной степени указанное обстоятельство было связано с нашествием вестготов, а затем и других варваров, в силу чего галльские христиане нуждались в ощутимой поддержке Папы. Декреты таких Римских архиереев как Иннокентий I, Бонифаций, Целестин, адресованные арльским, вьеннским, тулузским и руанским епископам, содержали подробные предписания о том, какие книги Священного Писания надлежит использовать, как подобает созывать соборы и т.д. Можно с уверенностью утверждать, что первенство Римского епископа уже ко времени понтификата Льва Великого стало в Галлии юридической реальностью. Именно это обстоятельство стимулирует Льва и его преемников Илария, Феликса и Геласия провозгласить каноническую идею папского авторитета и верховенства в Церкви, основанную на наследии апостола Петра.

Развитие процедуры папских декретов, представлявших собой циркулярные письма и ответы, началось с конца IV в. Именно практика издания подобных декретов привела в итоге к тому, что первенство Римского архиерея из председательства в любви и духовного авторитета в середине V столетия превратилось в каноническую юрисдикцию на Западе.

10 февраля 385 г. Папа Сириций направил декрет епископу Тарраконскому Имерию в ответ на канонические вопросы, которые он от лица испанских архиереев адресовал еще к предыдущему Папе Дамасу. Этот первый подлинный папский декрет, касался епархии не только Имерия, но также епископов Лузитании, Бетики, Карфагена и Галлии. Таким образом, этот документ стал поворотным моментом в эволюции папского первенства, которое приобретало теперь на Западе непосредственное каноническое осуществление. Подобный декрет Сириций направил и св. Амвросию Медиоланскому, предоставив последнему свое согласие для судебного разбирательства в отношении ереси Ювиниана на Медиоланском соборе 393 г. Св. Амвросий никогда не переоценивал каноническое значение Рима и признавал над собой скорее духовный авторитет Папы, нежели его непосредственную юрисдикцию.

[15] *Babut E.* Le Concile de Turin essai sur l'histoire des Eglises provincales au V siècle et sur les origines de la monarchie ecclésiastique romaine. Paris. 1904. P. 100–102; *Митрофанов А.Ю.* История церковных соборов в Италии (IV–V вв.).

Однако последующие Медиоланские епископы вслед за галльскими собратьями все более склонялись к признанию этой юрисдикции. Дабы убедиться в этом, достаточно сравнить рескрипт Медиоланского собора 393 г., подписанный св. Амвросием и направленный Сирицию, с аналогичным рескриптом, который был адресован св. Льву Великому Медиоланским собором 451 г., осудившим учение Евтихия. Св. Амвросий именовал Сириция всего лишь «возлюбленнейшим братом», хотя и признавал по традиции, что ему вверено охранять овчарню Христову во вселенной[16]. Более чем полвека спустя Евсевий Медиоланский уже называл св. Льва Великого «блаженнейший господин и отец», «твое святейшество», утверждая, что Христос поставил Льва быть «главой Своего престола»[17]. Спустя год после Собора 451 г. Медиолан был разорен гуннами, а местная Церковь утратила остатки своего церковно-политического влияния. Отдаленные испанские церкви, оказавшиеся в первой половине V в. под властью ариан-вестготов в еще большей степени, чем галльские общины, стремились под верховный омофор Римского архиерея.

Зримым проявлением признания авторитета и юрисдикции Римского епископа на Западе стал Тарраконский собор 464 г., который направил канонические вопросы Папе Иларию. Испанские иерархи именовали папу «отец блаженнейший и досточтимый апостольским почитанием во Христе». Асканий Тараконский выражал упование на то, что «Кафолическая Церковь услышит то, что хранит кафедра святого Петра». В ответ Папа Иларий созвал в 465 г. Собор в Риме, на котором он был назван «епископом Кафолической Церкви города Рима»[18].

Закономерно, что именно подобное каноническое возвышение Римской Церкви, безоговорочно признанное в галльских, испанских и италийских церквах, привело в конце V столетия к «геласиевскому» правовому возрождению. В рамках новой кодификации канонического права Геласий провозгласил, что верховная власть Римского епископа непосредственно проистекает из обетования Христова, данного апостолу Петру, а не от постановления какого-либо собора. Римская Церковь является первенствующей и безошибочной [*non habens maculam, nec rugam, nec aliquid eiusmodi* (Еф. 5: 27)]. Следовательно, логичен вывод о том, что Римский Папа подсуден лишь Иисусу Христу, но не собору, поскольку его первенство основано не на соборных решениях, а на евангельском обетовании:

---

[16] *Zelzer M.* Op. cit. // CSEL 82. T. III: Epistolarum libri X. P. 302–311.

[17] Mansi. Vol. VI. P. 141.

[18] *Bruns Th.* Canones apostolorum et conciliorum saeculorum IV–VII. Berolini, 1839. T. I. Parts. I. P. 282–287.

“…putauimus, quod, quamuis uniuersae per orbem catholicae diffusae Ecclesiae unus thalamus Christi est, sancta tamen Romana Ecclesia nullicis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed euangelica uoce Domini et Saluatoris primatum obtinuit: Tu es Petrus [et reliqua]… Est ergo prima PETRI Apostoli sedes Romanae Ecclesiae, non habens maculam, nec rugam, nec aliquid eiusmodi [Eph. 5: 27]” *Denzinger H.* Enchiridion symbolorum. P. 78.	«…мы рассудили, что хотя существует единая Христова обитель всей Кафолической церкви, распространившейся по миру, однако святая Римская церковь получила предпочтение перед остальными церквами не по причине каких-либо соборных определений, но по евангельскому гласу Господа и Спасителя удержала первенство: Ты еси Петр… Следовательно, есть первенствующий престол Римской церкви апостола Петра, не имеющий ни скверны, ни мрака, ни чего-либо подобного (Еф. 5, 27)»

Впрочем, тогда голос Геласия потонул в общем хаосе событий, сопровождавших распад Западной Римской империи и нашествие остготов. Константинопольская Церковь и христианский Восток оставили постановление Геласия без внимания по причине «Акакиевской схизмы» и отсутствия общения между Римом и церквами Восточной Римской империи, в которых утвердился промонофизитский «Энотикон».

В самом Риме идея церковного первенства, которая существовала в том или ином виде с апостольских времен и которая находила свое подтверждение уже в сочинениях св. Климента Римского[19] и св. Игнатия Антиохийского, приобрела конкретные формы своего исторического выражения уже в понтификат Папы Дамаса. Об этом свидетельствуют как надписи дамасиевского времени, оставленные на стенах римских базилик[20], так и документы архиерейской канцелярии. В частности, изданный в 378 г. томос Дамаса, содержавший исповедание православной веры (омоусианства),

[19] *Denzinger H.* Enchiridion symbolorum. P. 19–20.

[20] Согласно *P. Batiffol* (Cathedra Petri: É tudes d’Histoire ancienne de l’ É glise. Paris, 1938. P. 150–154), надпись в древней базилике св. Петра: Una Petri sedes unum purumque lavacrum– «Один престол Петра, единственное и чистое погружение»;
надпись Дамаса в базилике св. Лаврентия:

“Hinc pater exceptor lector levita sacerdos Creverat hinc meritis quoniam melioribus actis. Hinc mihi provecto Christus cui summa potestas Sedis apostolicae voluit concedere honorem”.	«Здесь секретарь, чтец, диакон, священник Прежде расцветал заслугами, так как более благими деяниями Христос, которому принадлежит высшая власть, Соблаговолил здесь пожертвовать мне старику честь апостольского престола».

включал утверждение, согласно которому Римский архиерей равен прочим христианским епископам в священстве, но превосходит их достоинством апостольского престола по причине преемства апостола Петра. Папа Сириций в упомянутом первом декрете к Имерию Тарраконскому однозначно провозглашал, что апостол Петр действует в своих преемниках, покровительствует им и руководит ими[21].

Идея первенства Римского епископа в христианской Церкви находила отражение также в имперских законах. В частности, православный император Грациан определил, что только тот епископ, возвращающийся из ссылки (констанциевской или юлиановской), будет рассматриваться как законный иерарх, если он пребывает в евхаристическом общении с Римским архиереем Дамасом[22]. Разумеется, подобный закон объяснялся тем, что Грациан правил на Западе в то самое время, как Папа Дамас и св. Амвросий Медиоланский усилиями Римского 378 г. и Аквилейского 381 г. соборов окончательно преодолели арианское сопротивление. Закон был направлен как против остававшихся на Западе арианских архиереев – Пармского Урбана, Ратианского Палладия или Сингидунского Секундиана, так и против ариан на Востоке, которые пользовались покровительством императора Валента. Примечательно, что на Аквилейском соборе 3 сентября 381 г. арианский епископ Палладий отрицал какое-либо превосходство Римского архиерея над остальными епископами.

Знаменитый константинопольский эдикт 380 г. Феодосия и Грациана *Cunctos populos,* фактически означавший признание православной и кафолической веры государственной религией Римской империи, ставил Римского епископа на первое место среди православных архиереев. Согласно декрету, всем жителям Константинополя, – новой столицы, предписывалось придерживаться веры Римского Папы Дамаса и Александрийского Папы Петра[23]. «Геласиевский» декрет, сформулированный в общих чертах около 382 г., т.е. более чем за век до Геласия, также был пропитан идеей римского авторитета[24].

Однако первенство Римского архиерея, которое эволюционировало со второй половины IV до середины V в. и превратилось на Западе из председательства в любви в конкретный юрисдикционный авторитет, воспринималось на Востоке совсем иначе. Очевидно, что идея римского председательства в любви была известна с первых веков и на Востоке и была зафиксирована прежде всего благодаря сочинениям свв. Климента

---

[21] Denzinger H. Enchiridion symbolorum. P. 43.

[22] Theodoreti Ecclesiastica Historia (далее – ThEH). Vol. 2.

[23] Codex Theodosianus (далее – CTh). XVI. Cod. Just. I, 1, 1.

[24] См.: *Петр (л□Юилье), архиеп.* Правила первых четырех Вселенских Соборов. М., 2005. С. 206.

Римского и Игнатия Антиохийского[25], а также «Апостольским постановлениям», отразившимся в многочисленных восточных канонических сборниках. В то же время восточная психология не предполагала, что упомянутое председательство в любви, даже восходящее к св. Клименту Римскому и к апостолу Петру, может претендовать на какую-либо правовую санкцию и юрисдикцию. Именно этим объясняется вопиющее противоречие между канонической теорией и реалиями практической церковной жизни в отношении римского первенства, характерными для Восточных Церквей.

Например, еще в первой половине IV столетия св. Афанасий Александрийский, который стремился обрести поддержку и защиту в Риме, писал в своей «Истории ариан», что эти еретики, выступая против Папы Либерия, игнорируют то обстоятельство, что Рим является апостольским престолом и Римской имперской метрополией. Св. Афанасий не упомянул об апостоле Петре, который руководит своими преемниками. Скорее всего это специфически западное учение было ему досконально неизвестно, тем не менее Рим для него – такой же апостольский престол, как Александрия или Антиохия, и его первенство связано со столичным политическим статусом Вечного города. Бесспорно, для восточных епископов было характерно подобное замещение идеи Петрова наследия идеей столичной церкви. Такое замещение в целом соответствовало имперскому мышлению граждан Восточной Римской империи: апостол Петр был первым среди равных и, кроме того, он основал Антиохийскую церковь, а его ученик Марк создал Александрийскую Церковь. Но поскольку Рим – древняя столица воцерковлявшейся тогда империи, следовательно, его епископу и принадлежало первенство чести.

Именно этой логике следовал св. Василий Великий, когда превозносил Антиохийскую Церковь и ее умение противостоять арианам, в частности, во время полемики между омиусианами и аномеями. Так, в одном из писем св. Василий отговаривал своего адресата от поездки в Рим с целью апелляции перед Папой Дамасом, будто это путешествие бесполезно и сопряжено с тяготами зимней дороги. В другом письме св. Василий именовал Дамаса «корифеем» Запада – для него было неприемлемо стремление Римского епископа, иберийского испанца по национальности, вмешиваться в богословские споры малопонятного ему эллинистического мира. Св. Григорий Богослов вообще уделил западным церковным делам очень мало места в своей переписке, никак не выделяя Римскую Церковь из числа прочих поместных Церквей. В то же время Евсевий Кесарийский в своей

[25] *Hemmer H.* Les Pères Apostoliques. Vol. II. P. 130; *Lelong A.* Les Pères Apostoliques. Vol. III. P. 54.

«Церковной истории» поставил Римскую Церковь в один ряд с Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской, не наделив ее никакими особыми полномочиями.

Авторитетнейшие восточные отцы IV в. долго игнорировали духовный авторитет Римского архиерея в отличие, например, от византийских отцов VII–IX вв., в частности, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Феодора Студита, которые часто ссылались на Римского архиерея в ходе полемики против императорских ересей. Для позднейших византийских отцов авторитет Римского архиерея был реальным в той мере, в какой он исключал юридическое принуждение, оставляя председательство в любви, т.е. в свободе.

В полной мере различие западного и восточного восприятия первенства Римского архиерея проявилось уже на всеобщих епископских соборах, некоторые из которых были определены в XVII в. кардиналом Белларминоом как Вселенские.

Никейский собор 325 г. проходил под председательством легатов Папы Сильвестра, а именно Осия Кордубского. Именно легаты первыми подписали соборные постановления. Однако если для западных иерархов этот шаг означал утверждение соборных постановлений особым апостольским авторитетом Римского епископа, то для восточных он просто свидетельствовал о том, что первый по чести епископ кафедры, расположенной в имперской столице, возглавил список отцов собора.

Среди правил Никейского собора, определявших старшинство поместных Церквей, наибольшую дискуссию, естественно, вызывал 6-й канон. Согласно этому канону провозглашалось: *Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте, и в Ливии, и в Пентаполе, дабы Александрийский епископ имел власть над всеми сими. Понеже и Римскому епископу сие обычно. Подобно и в Антиохии, и в иных областях да сохраняются преимущества Церквей*. Очевидно, что подобный канон ставил Римского епископа в один ряд с другими архиереями, Церкви которых имели апостольское происхождение. На этом основании епископ Никодим (Милаш) утверждал, что учения о первенстве Римского архиерея вообще не существовало в первые века христианства, это учение является продуктом истории[26].

Ораторианец Ж. Каббасю трактовал этот принцип противоположным образом, полагая, что речь в каноне шла как раз о том, что Римский епископ как верховный архиерей соглашался на предоставлении Александрийскому епископу власти над указанными странами. Именно в таком духе римские канонисты и воспринимали

[26] *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви с толкованиями. Т. I. СПб., 1911 (см.: Канон 6 Никейского собора).

указанный канон уже в V в. Неслучайно в *Collectio Prisca* канон был озаглавлен «О первенстве Римской Церкви»[27]. По всей вероятности. наиболее справедливо мнение монсеньора К. Гефеле и епископа Петра (л□Юилье), которые признавали, что 6-й канон отражает характерное восточно-христианское представление о том, что Римская Церковь – лишь первая в почетном диптихе Апостольских Церквей и не более того. Если на Востоке первенство Рима трактовали впоследствии лишь в этом контексте, то на Западе каноническая мысль всегда исходила из идеи преобладания папского авторитета над постановлением собора, что было провозглашено Папой Геласием в конце V в. В силу указанного обстоятельства 6-й канон не был для западных канонистов авторитетным свидетельством равенства Римского архиерея прочим епископам[28].

Вскоре после смерти императора Константина разгорелась арианская смута. Полуарианские епископы Сирии, собравшиеся в 341 г. на Собор в Антиохии, стремились осудить св. Афанасия Александрийского – пытались уличить его в том, что он был рукоположен неканоническим путем. Зная, что св. Афанасий апеллировал в Рим и был принят Папой Юлием, участники Антиохийского собора издали 6-й канон, в котором запрещали клирику или епископу, осужденному своим поместным Собором, искать справедливости за пределами поместной Церкви. В ответ по инициативе Папы Юлия в 343 г. был созван всеобщий Сердикский собор на Балканах, который был направлен против восточной оппозиции омоусианству и по своему составу был в первую очередь собором западных епископов. Как известно, он принял 3-й, 4-й и 5-й каноны, в которых утвердил процедуру апелляции к Римскому архиерею, которого признал третейским судьей в Церкви[29]. Впрочем, право быть третейским судьей еще не означает прямую юрисдикцию, которая предполагает вмешательство в дела поместных церквей вне каких-либо условий. Этот канон еще не являлся воплощением в Церкви папской монархической идеи, которая будет сформулирована лишь Геласием. Именно поэтому, например, в Средние века 3-й канон Сердикского собора не был включен в «Декрет Грациана».

В середине IV в. арианствующий император Констанций пытался догматизировать омийскую веру в масштабах всей христианской Церкви. С этой целью он заставил Папу Либерия, находившегося в изгнании, а также Осия Кордубского подписать одну из омийских так называемых *сирмийских* формул веры.

---

[27] *Voelli H., Justelli Ch.* Bibliotheca iuris canonics veteris. Lutetiae Parisiorum, 1661. T. I. P. 284.

[28] *Phillips G.* Du droit ecclesiastique dans ses principes generaux, Paris, 1855. Vol. II. P. 28.

[29] *Turner C.H.* Ecclesiae occidentalis monumenta juirs antiquissima. Vol. I. Fasc. 2. Pars 3. Oxonii, 1907. P. 492; *Denzinger H.* Enchiridion symbolorum. P. 33.

После этого в 359 г. он созвал всеобщий двухчастный собор, западная сессия которого проходила в Аримине (Римини), а восточная в Селевкии Исаврийской. Ариминский собор закончился тем, что подавляющее большинство участников, за исключением галльского епископа Фебадия Агинского и еще одного архиерея из Германии, подписали омийское исповедание веры. Селевкийский собор завершился расколом восточного епископата, разделившим омиусиан, тяготевших к кафолической вере, и крайних ариан-аномеев. После кончины Констанция деяния этого двучастного Собора не были признаны вернувшимся из ссылки Римским епископом Либерием, а спустя несоколько десятилетий акты Ариминского собора были включены Папой Сирицием в первый «индекс запрещенных книг» – «Геласиевский декрет»[*].

Восточный епископат долгое время был не в состоянии провести Собор для окончательного осуждения арианства из-за покровительства, которое ему оказывал император Валент. Проведению такого Собора мешала также схизма в Антиохийской Церкви между епископом Павлином, которого признавал Папа Дамас, и епископом Мелетием, а затем и Флавианом, которого признавали восточные архиереи. Лишь благодаря усилиям императора Феодосия I в 381 г. был созван Константинопольский собор, который приобрел через некоторое время статус всеобщего, т.е. Вселенского.

Этот собор, будучи собором восточных епископов, преимущественно греческих, малоазийских и сирийских, принял канон, в котором декларировалось: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что град оный есть новый Рим». Исходя из этого канона, преимущество чести епископов было обусловлено политическим положением поместных Церквей, а не апостольским происхождением. В тексте канона подразумевалось, что Римский архиерей имел первенство чести, ибо он был епископом столицы, но теперь появился епископ новой столицы, который должен приобрести преимущество чести после иерарха Древнего Рима. Таким образом, политические привилегии Константинополя, о которых писали Сократ Схоластик и Созомен, «возвышали» епископа этого города в диптихе, хотя в прежнюю эпоху епископы Византия, по замечанию Вальсамона, не обладали даже архиепископским титулом, а рукополагались обычно митрополитом Гераклеи. Очевидно и естественно: Константинопольский собор, проходивший при

[*] Как было отмечено выше, под термином «геласиевское» возрождение следует понимать рецепцию римского церковного права, предпринятую Папой Геласием в 493–494 гг. Результатом этой рецепции стало появление древнейшего цельного кодекса канонов Римской церкви – Квеснеллова Собрания. Так называемый геласиевский декрет – *Decretum Gelasianum*, содержавший первый «индекс запрещенных книг», не имел к Папе Геласию никакого отношения, и был, по всей вероятности, составлен еще в 80-х гг. IV в. Папой Сирицием.

участии императора, руководствовался имперским статусом епископской кафедры, совершенно игнорируя западную идею канонического первенства и авторитета Римского архиерея, а поэтому, как справедливо указывал епископ Никодим (Милаш), римские средневековые канонисты не признавали это правило, несмотря на то, что оно было включено и в *Collectio Hispana*[30].

Интересно в этой связи и 5-е постановление Константинопольского собора 381 г., в котором восточные отцы, рассмотрев омоусианское определение веры, изданное Папой Дамасом[*], решили: «Относительно свитка западных: приемлем и сущих в Антиохии, исповедающих едино Божество Отца, и Сына, и Святаго Духа». По справедливому утверждению А.В. Карташева, указанный канон свидетельствовал о независимом решении восточных иерархов принимать в общение тех сирийских и малоазийских епископов и клириков, которые исповедовали единое Божество Лиц Троицы (отцы Собора при этом не требовали формального исповедания томоса Дамаса[31]). Как видно, готовилось окончательное восстановление церковного общения между западными омоусианами и восточными омиусианами на основании нового соборного определения. Известно: Дамас желал сделать единственным критерием православной веры свой томос, в соответствии с которым произошло осуждение балканских ариан на Аквилейском соборе 381 г. (поэтому он подтвердил символ Константинопольского собора лишь через год на Римском соборе 382 г., несмотря на то, что решения Константинопольского восточного собора были утверждены императором Феодосием сразу; как отмечали братья Барберрини, каноны собора долго не принимались в Риме).

Отношения между Римом и восточными церквами развивались в первой половине V в., в ту эпоху, когда авторитет Римского архиерея быстро приобретал на Западе конкретные канонические формы, достаточно драматично. В начале столетия Папа Иннокентий I опротестовал приговор собора Константинопольского «под Дубом» и оправдал св. Иоанна Златоуста, низложенного и сосланного по воле

---

[30] Canon hic ex iis est, quod apostolica Romana sedes a principio, et longo post tempore non receipt // Corpus juris canonici / ed. K. Friedberg. Lipsiae, 1839. Vol. I. P. 66).

[*] Епископ Никодим (Милаш) вслед за монсеньором Пьером де Марка, Г. Бевереджем и монсеньором К. Гефеле полагал, что речь шла о постановлении Римского собора 369 г. Учитывая, что этот Собор был направлен против Авксентия Медиоланского и имел местно внутриталийское значение, более вероятным представляется иное мнение: очевидно, что Константинопольский собор имел в виду томос Дамаса, принятый в 378 г. на Римском соборе и отосланный в Антиохию.

[31] *Карташев А.В.* Вселенские соборы. СПб., 1998. С. 140. Томос Дамаса см.: *Denzinger H.* Enchiridion symbolorum. P. 36–38.

восточного императора Аркадия. В марте 422 г. папа Бонифаций I писал Руфу Фессалоникийскому по поводу Коринфского синода о том, что не подобает никогда игнорировать определения Римского апостольского престола[32].

На третьем заседании Эфесского собора 431 г. Филипп, легат Папы Целестина, провозгласил, что апостол Петр, который получил от Иисуса Христа право вязать и решить, является князем и главой апостолов, столпом веры, основанием Кафолической Церкви и живет всегда в своих преемниках, осуществляя суд[33]. Эта формулировка, по сути, ничем не отличающаяся от определения Папы Евгения IV на Флорентийском соборе[34], никем не была опротестована – напротив, она представлялась св. Кириллу и его сторонникам выразительной риторической фигурой, которую можно использовать в полемике с Несторием и которая не будет иметь никаких далеко идущих последствий для Восточных Церквей. Утверждение Целестином Эфесского собора, воспринимавшееся на Западе как юридическая санкция, на Востоке осмыслялось как простое выражение согласия с соборными определениями западного первоиерарха.

На Халкидонском соборе 451 г. противоречие межу западным и восточным восприятием роли и места Римского архиерея в Церкви проявилось уже в полной мере. Как свидетельствует Евагрий Схоластик, отлучение Диоскора было в первую очередь предопределено не его монофизитскими убеждениями (эти убеждения представляли собой лишь логическое продолжение и завершение христологии св. Кирилла Александрийского). Осуждение Диоскора было спровоцировано тем, что он игнорировал изданные на Римском соборе 450 г. постановления Римского Папы Льва Великого. Таким образом, отцы Халкидонского собора признали канонический вселенский авторитет Римского архиерея. Более того, приняв христологический томос Льва Великого, иерархи Собора в конце 451 г. благодарили Папу за поддержку в ноябрьском послании ко Льву и свидетельствовали о том, что Папа был на Соборе как «глава, венчающая члены»[35].

Подобное послание воспринималось в Риме как выражение сыновнего почтения перед авторитетом Римского архиерея и благодарности за то, что Лев как Предстоятель Церкви утвердил акты Собора. Для восточных же архиереев указанное послание, равно как и восклицания о том, что сам Петр глаголет устами Льва, имевшие

[32] *Denzinger H.* Enchiridion symbolorum. P. 55.

[33] Ibid. P. 57.

[34] [Булла] *Latentur coeli* 6.07.1439 *vide apud* // Concilium Florentinum: Documenta et scriptores. Series B. Vol. 5. Fasc. II. Pars II: Res gestae, a Iosepho Gillю Roma, 1953. P. 459–472; *Denzinger H.* Enchiridion symbolorum. P. 252–253.

[35] *Denzinger H.* Enchiridion symbolorum. P. 71.

место на Соборе, были лишь велеречивыми формами эллинистической лести или в лучшем случае проявлениями благочестивого восторга. Эти гипертрофированные формулы почтения не помешали участникам Халкидонского собора издать знаменитый 28-й канон, который даровал Константинопольской кафедре первенство на Востоке, равное римскому первенству на Западе. Заметим: этот канон не вошел в западные канонические сборники, ибо противоречил и декретам Сирициия, и декретам Иннокентия I, не говоря уж о декретах самого Льва[36].

Можно с уверенностью констатировать, что Халкидонский собор стал отправной точкой развития идеи «имперской Церкви» в Византии, которая объемлет всю Ойкумену. Эта идея достигла своего апогея уже в постюстинианновское время. Император Юстиниан еще старался подчеркивать единство Кафолической Церкви, утверждая в своих законах учение о пентархии, согласно которому Церковь управлялась пятью патриархами – Римским, Константинопольским, Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским, – которые состоят в церковном общении с первым по чести – Римским.[37] Подобный закон при желании можно было толковать и в римском, геласиевском духе, и в духе 28-го канона Халкидонского собора, поскольку юридически он достаточно двусмыслен. Однако уже в конце VI столетия Константинопольский Патриарх принял титул Вселенского Патриарха, указывая на то, что его юрисдикция распространяется на всю Ойкумену – потенциально на весь христианский мир, входящий в Восточную Римскую империю. Дальнейшие события, связанные с монофелитством и иконоборчеством, лишь отдаляли Византийскую Церковь от Римской.

* * *

Каково же все-таки было реальное положение Римского архиерея в Кафолической Церкви в конце IV–V в.?

Неангажированный анализ латинских канонических источников этого периода – декретов Сирициия, Иннокентия, Льва Великого и в особенности Геласия – заставляет признать, что первенство Римского архиерея воспринималось и в самом Риме, и на Западе в целом как духовный авторитет, который эволюционировал в рамках этого

---

[36] *Мейендорф Иоанн, протопресв.* История церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 140–141; *Бенешевич В.Н.* Канонический сборник в XIV титулов. СПб., 1903. С. 155; *Dvornik F.* The see of Constantinople in the first Latin collection of canon law // Сборник радова Византологшког Института: 8, 1. Белград, 1963. С. 97–101.

[37] Codex Justiniani (далее – CJ). I, 1, 8.

восприятия в сторону канонической юрисдикции Папы над Кафолической Церковью*. Именно в манифесте этой идеи и заключалась сущность «геласиевского» возрождения римского юридического централизма уже как централизма церковного.

В послании к императору Анастасию Геласий последовательно отстаивал духовный суверенитет и авторитет Рима[38]. По весьма точному замечанию протопресвитера Иоанна Мейендорфа, «…тексты Геласия не только стали классическими для самосознания Пап на Западе, они также представляют Римскую Церковь как высшее прибежище для тех, кому на Востоке в VII и VIII вв. придется бороться против императоров-еретиков. Тем не менее даже те историки, которые в остальном восхищаются бескомпромиссной твердостью Папы Геласия, признают, что "по отношению к Константинополю он отстаивал свои взгляды с грубостью, которая могла скорее ожесточить оппонента, чем побудить к гибкости"»[39]. С этой точки зрения так называемое Квеснеллово Собрание канонов, ставшее итогом «геласиевского» правового возрождения, представляется достаточно показательным памятником церковного права. (Именно этот памятник приводил церковное право Римской Церкви в единую систему, знаменуя собой римскую церковную независимость от императорской власти и подспудно даже от власти соборов.)

Утверждая, что Римские епископы в ранневизантийскую эпоху были еще очень далеки от средневекового папизма, епископ Никодим (Милаш) не приводит убедительных доводов: «Мы здесь различаем подлинные от поддельных декреталов, и этот декретал Сириция относим к первой группе. Различаем также и теорию "папства" Сириция от теории "папства" Николая I. Теория Сириция, а затем Льва, выдвигает верховенство римского епископа ради его апостольской кафедры и в духе постановлений Никейского собора, теория же Николая покоится на поддельных декреталах и вымышленном "божественном праве" папской власти»[40]. Это мнение преосвященного Никодима, на наш взгляд, несостоятельно, поскольку, как следует из

---

* Рим – *prima sedes quae a nemine iudicatur* (первенствующий престол, который никому не подсуден).

[38] Подробно о роли Геласия и о значении его эпохи см.: *Мейендорф Иоанн, протопресв.* История церкви и восточно-христианская мистика. С. 123–126; *Koch H.* Gelasius im Kirchenpolitischen Dienst seiner Vorgänger Simplicius und Felix III. München, 1935; *Ullmann W.* Gelasius I (492–496): Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter // Päpste und Papstuum 18. Stuttgart, 1981; *Ullmann W.* The Growth of Papal Government in the Middle Ages. London, 1955. P. 14–31.

[39] *Мейендорф Иоанн, протопресв.* История церкви и восточно-христианская мистика. С. 124.

[40] *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной церкви с толкованиями. Т. I (см.: Комментарии к 28-му канону Халкидонского собора).

церковно-юридических текстов, Сириций, Лев и Геласий, так же как Николай I или даже Лев IX, были убеждены в том, что их власть является верховной властью, основанной на обетовании, которое было дано Иисусом Христом апостолу Петру[41], и ничего общего с постановлениями Никейского собора это его убеждение не имеет.

С этой точки зрения, аргумент И.П. Иоанну, согласно которому восточные епископы формально признавали на вселенских соборах IV–VI вв. первенство и примат Римского архиерея, архиерея, который утверждал соборные заседания, звучит гораздо более обосновано. Этот римо-католический канонист приходит к выводу, что развившийся позднее на Востоке «федерализм» поместных Церквей привел к отрицанию реального первенства и авторитета Римского епископа и тем самым подорвал незыблемость авторитета соборов как таковых[42]. С этим выводом не согласиться нельзя, поскольку оскудение широкой соборной деятельности в Византии после IX в., окончательное превращение великой церкви Константинополя в региональную «византийскую» Церковь, управляемую патриаршим синодом и императором (к исходу Македонской династии), служит явным тому подтверждением.

В связи с этим нам, вслед за А.В. Карташевым, остается признать, что историческая вина многих представителей византийской иерархии в ранневизантийскую эпоху заключается в том, что они использовали авторитет Рима в сиюминутных целях, не вникая во внутренние проблемы западных Церквей. Они льстили Риму, но при этом совершенно не интересовались внутренним генезисом папской идеи на Западе и не понимали сути сугубо латинской идеи первенства Петра[43].

Восточные богословы, за исключением св. Максима Исповедника, на протяжении веков не были заинтересованы в привнесении своих утонченных богословских идей и греческой образованности на латинский Запад, а посему, когда папское учение окончательно оформилось в XI в. как доктрина вселенской монархической теократии, Византийская Церковь, связанная прочнейшими узами с Восточной Римской империей, уже утратила свой вселенский «экуменический» пафос и не могла предотвратить апофеоз Папства, не могла отреагировать иначе, чем это сделал Михаил Керуларий. Римский экклезиологический централизм, унаследовавший

---

[41] *Denzinger H.* Enchiridion symbolorum. P. 42, 78, 160, 171. (Единомыслие Сирция, Льва, Геласия, Николая и Льва IX в вопросе о наследии Петра и первенстве Рима очевидно и без привлечения «Псевдоисидоровых декреталий».)

[42] *Joannou P.P.* Discipline générale antique (IV–IX s.) // Fonti fasc. IX (Pontificia comissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale) Vol. I. 2. P. 526–527.

[43] См.: *Карташев А.В.* Соединение Церквей в свете истории // Церковь, история, Россия. М., 1996. С. 271–302.

благодаря «геласиевскому» возрождению римскую юридическую базу, был уже непреодолим для византийских канонистов настолько, чтобы нейтрализовать его канонические юрисдикционные следствия. В связи с этим представляется очевидным следующий *вывод*.

Если воспринимать Кафолическую Церковь исключительно в качестве субъекта канонического права и оценивать церковную жизнь всецело сквозь призму истории церковных институций, идее верховного римского авторитета и первенства по существу абсолютно нечего противопоставить. Эта идея находила мощное каноническое обоснование в первые века христианства, особенно же в эпоху первых Вселенских соборов и в римском церковном предании. Любые попытки искать правовые основы универсалистской церковной организации за пределами Римской Церкви приводили либо к возникновению «имперских» Церквей – Византийской, а впоследствии Российской, либо к формированию множества национальных поместных Церквей, время от времени тяготеющих к этнофилетизму (историческая особенность, свойственная нехалкидонитским церквам[*] и, увы, многим нашим поместным Православным Церквам в современную эпоху)[44].

Однако глубина христианского церковного бытия заключается именно в том, что духовная жизнь не сводима лишь к праву и к церковным институциям. Церковь в своем мистическом и историческом опыте столь многообразна и богата, что не вписывается в прокрустово ложе права, пусть даже и канонического. Приоритет свободного духовного творчества и личного выбора над авторитетом является важнейшей темой Евангелия и первохристианской Церкви. Этот приоритет раскрывается и обосновывается в церковном свидетельстве православного восточного опыта, канонически не связанного с римским католицизмом и экклезиологически независимого от Римской Церкви. Поэтому при осмыслении единства Церкви, о котором столь много писал В.С. Соловьев, лучший ответ на правовые аргументы И.П. Иоанну мог бы дать выдающийся православный российский богослов протопресвитер Николай Афанасьев, который писал в книге «Церковь Духа Святого»: «Признание в Церкви иной власти, кроме власти любви, означало бы или умаление, или даже отрицание благодати, т.к. оно означало бы умаление или отрицание общей для всех харизмы любви, без которой не может быть служения. Власть наместников Божьих не

---

[*] Среди нехалкидонитских Церквей следует упомянуть прежде всего «монофизитские»: Армянскую Апостольскую, Коптскую, Эфиопскую, Сиро-Яковитскую и «несторианские»: Ассиийскую церковь Востока, Малабарскую церковь апостола Фомы.

[44] *Трубецкой Е.Н., кн.* Миросозерцание Владимира Соловьева. М., 1913. Т. I. С. 552; *Solovieff V.* La Russie et l'Eglise universelle. P. 127–132, 156–158.

нуждается в дарах Духа, т.к. она сама в себе заключает власть Бога. От нее исходят все служения и от имени и силою этой власти все совершается. Не нужна благодать и правовой власти. Если такая власть существовала бы в Церкви, то это означало бы, что ее жизнь определяется правовой нормой. Она бы принудительно связывала Дух, Который дышит в Церкви, когда и где Он хочет, т.к. правовая норма желает, чтобы Он дышал там, где она исполняется. Если даже эти нормы божественного происхождения, то они являются как бы закрытой сокровищницею благодати, которая образовалась в момент возникновения права, из которой церковная жизнь черпает не благодать, а право. Только любовь, как общее содержание служений в Церкви, и власть, основанная на любви и проистекающая из любви, не устраняет благодать из жизни Церкви. “Не отвергаю благодати Божией, а если законом оправдание, то Христос напрасно умер” (Гал. 2: 21)»[45].

Оскудение взаимной христианской любви, соревнование между каноническими теориями примата и пентархии и привели в итоге к богословскому непониманию между латинянами и греками, разрешившемуся великой схизмой 1054 г. Римо-Католическая Церковь и Православная Восточная Церковь пошли разными историческими путями, но, смеем верить, в одном духовном направлении. В связи с этим невольно вспоминаются очень точные слова Е.Н. Трубецкого: «Православие есть христианство по преимуществу *мистическое*, а римское католичество, наоборот, – христианство по преимуществу *практическое*. В этом и состоит наиболее глубокая разница между обеими Церквями… Римо-Католическая Церковь утверждает свой центр *в мире*, а православная *вне мира*»[46].

Апостолы были не от мира, но их призвал из мира Иисус Христос, Который победил мир (Ин. 17: 33). Именно эта евангельская реальность обосновывает равноценность и одинаковую значимость для истории и сотериологии как римо-католического, так и православного восточного церковного опыта. Был прав Николай Бердяев, когда говорил о том, что «Церкви соединяются лишь взаимной любовью мира православного и мира католического, лишь взаимоустремлением и взаимопроникновением двух типов религиозного опыта. Во взаимной любви, а не в формальных соглашениях совершается истинное соединение двух христианских миров. В каждом православном и в каждом католике, полюбившем не только свой мир, но и мир другой, почувствовавшем вселенское братство во Христе, преодолевшем одностороннее самоутверждение, Церкви соединяются, Церковь Вселенская

[45] *Афанасьев Николай, протопресв.* Церковь Духа Святого. Париж, 1969. С. 303.

[46] *Трубецкой Е.Н., кн.* Миросозерцание Владимира Соловьева. Т. I. С. 483, 490.

торжествует. В глубинах церковной мистики, а не на поверхности соглашений церковных властей совершается подлинное соединение. И для соединения этого нет надобности выходить из родной Церкви отцов, менять вероисповедание. В том и заключается мировая задача, чтобы православный изнутри Православия полюбил Католичество и признал правду Католичества и чтобы то же сделал католик относительно Православия»[47].

© Митрофанов А.Ю., 2010

[47] *Бердяев Н.* Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева [см. и далее об историческом и богословском значении различий католической и православной мистики] – интернет-доступ: http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn063.htm