

DOI: 10.7868/S0321039118010053

ЦЕРКОВНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ РИМСКИХ ЕПИСКОПОВ В АРИАНСКИХ СПОРАХ IV в.

Г. Е. Захаров

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия
E-mail: g.e.zakharov@gmail.com

Статья посвящена реконструкции церковно-политической позиции римских пап в арианских спорах IV в. Обращение Константина и христианизация империи в IV в. поставили сложный вопрос о месте императора-христианина в Церкви и его взаимоотношениях с епископатом. Римские епископы в ходе арианского кризиса демонстрировали относительную самостоятельность по отношению к императорской власти, что может объясняться определенной дистанцированностью от императорских дворов самого города Рима. В то же время подобная самостоятельность могла приводить к трагическим последствиям, на что указывает, к примеру, так называемое «падение» папы Либерия. Несмотря на то, что Римский престол развивал идею Рима как «града святых», опираясь в большей мере на полисно-республиканскую, чем на имперскую традицию, римские епископы использовали элементы имперского дискурса в развитии идеи римского примата и добивались его признания со стороны императорской власти.

Ключевые слова: раннее христианство, Римская церковь, арианские споры, императорская власть, Юлий I, Либерий, Дамас I, римский примат, церковная политика

THE POLITICAL POSITION OF ROMAN BISHOPS IN THE ARIAN CONTROVERSY OF THE 4th CENTURY

Georgy E. Zakharov

St. Tikhon Orthodox University, Moscow, Russia
E-mail: g.e.zakharov@gmail.com

The article offers a reconstruction of the political position of the popes in the Arian controversy of the 4th century. Conversion of Constantine and the christianization of the Empire in the 4th century posed a difficult question about the place of the Christian emperor in the Church and his relationship with the episcopate. During the Arian crisis Roman bishops showed relative independence in relation to the imperial power, which can be explained by a certain distance of Rome from the imperial courts. At the same time, such autonomy could lead to tragic consequences, as it was attested, for example, by the so-called “fall” of Pope Liberius. Despite the fact that the Roman see developed the idea of Rome as a “city of saints”, relying more on the city-state republican than the imperial tradition, Roman bishops used elements of the imperial discourse in developing the idea of the Roman primacy and sought its recognition by the imperial power.

Keywords: early Christianity, Roman Church, Arian controversy, imperial power, Julius I, Liberius, Damasus I, Roman primacy, church policy

Данные об авторе. Георгий Евгеньевич Захаров – кандидат исторических наук, заведующий кафедрой систематического богословия и патрологии, доцент кафедры всеобщей истории Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Статья подготовлена в рамках проекта «Взаимоотношения Восточных и Западных Церквей в эпоху арианских споров», осуществляемого при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

В католической историографии XX столетия получил распространение тезис о существовании в раннехристианский период двух моделей церковной организации: первая из них была основана на идее апостольского преемства и активно развивалась именно в Римской церкви, став краеугольным камнем в ее притязаниях на вселенский примат, вторая, исходившая из принципа уподобления церковного строя государственному устройству Римской империи, получила наибольшую поддержку на Востоке. При этом католические исследователи расходятся в ответах на вопрос, какая из этих моделей более ранняя. Если Ф. Дворник был уверен в том, что первичным был принцип уподобления, а принцип апостольности получил развитие в результате попыток Римского престола отстоять свой примат в условиях уменьшения политического значения Рима¹, то В. Туми, напротив, полагал, что первоначальной была апостольская (de facto петроцентрическая модель), а модель «имперской Церкви» возникла на Востоке только после обращения Константина. Противостояние св. Афанасия Великого и папы Юлия с евсевиянами он склонен был рассматривать как борьбу за свободу Церкви от государственной власти². В рамках настоящей статьи мы предпримем попытку реконструкции церковно-политических воззрений римских пап эпохи арианских споров: Юлия I, Либерия и Дамаса I, что может позволить нам ответить на вопрос, была ли характерна для традиции Римской церкви IV в. сознательная оппозиция процессам взаимной интеграции Церкви и империи.

В период правления Константина Римская церковь пользовалась покровительством императорской власти и привлекалась к разрешению церковных конфликтов (донатистского и арианского споров)³, однако эта роль не имела исключительно характера, и позиция Римского престола не была решающей. Уже после смерти Константина на рубеже 30-х и 40-х годов IV в. конфликт св. Афанасия Великого с евсевиянами (сторонниками влиятельного епископа Евсевия Никомидийского) привел к началу общецерковного кризиса. Бегство изгнанного из Александрии с согласия восточного августа Констанция II св. Афанасия в Италию, находившуюся под властью его брата Константа, привело к вмешательству в охвативший восточную часть империи церковный конфликт западного епископата. Римский папа Юлий открыто поддержал св. Афанасия и других изгнанных евсевиянами епископов и попытался взять на себя роль третейского судьи, созвав для этого в Риме собор (конец 340 или начало 341 г.). Евсевияне не приняли арбитраж папы и на Антиохийском соборе 341 г. заявили о нерушимости своих более ранних соборных решений по делу св. Афанасия⁴. Несмотря на то, что в историографии евсевиянам зачастую приписывается приверженность модели «имперской Церкви»⁵, на самом деле центральное место в их аргументации занимала идея безапелляционности решений законных соборов⁶. Хотя Евсевий Кесарийский и примыкал ранее к евсевиянскому

¹ Dvornik 1964, 23–25, 46.

² Twomey 1982.

³ Об истории Римской церкви в правление Константина см. Pietri 1976, 159–187.

⁴ См. Zakharov 2016, 32–38.

⁵ Twomey 1982, 455; Schatz 1992, 47.

⁶ Hilar. Pict. *Fr. hist.* III. 26 (послание восточных участников Сердикского собора 343 г.): *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.*— «Но деяния наших предшественников подтверждают, что решения всех справедливо и законно действующих соборов должны быть

течению, однако нет никаких оснований предполагать, что все евсевияне разделяли его представления о квазиепископской власти императора (Euseb. *Vita Const.* I. 44; IV. 24). Напротив, они пытались ограничить практику апелляции духовенства к императору (каноны 11–12 Антиохийского собора, вероятно, 341 г.). Что касается Юлия, то в его сохранившемся послании к евсевиянам присутствует критика насильственных действий по отношению к их оппонентам и порицаются переходы епископов с кафедры на кафедру (Athanas. *Alex. Apol. contr. Arian.* 25, 30, 33), запрещенные Никейским собором 325 г. (канон 15). Оба этих упрека могли быть переадресованы императору Констанцию, но сам Юлий от критики восточного императора воздерживался и не выступал прямо против участия августа в церковных делах. В то же время показательно, что он не апеллировал к авторитету западного императора Константа, очевидно, интерпретируя конфликт вокруг св. Афанасия как внутрицерковную проблему вселенского, а не регионального масштаба. Нет никаких оснований говорить о кооперации между Юлием и Константом в деле созыва Римского собора 340/341 г. или о том, что Юлий был одним из инициаторов общецерковного Сердикского собора 343 г., созванного Константином и Констанцием для преодоления конфликта между Западом и Востоком⁷. Римский престол был представлен на этом соборе только легатами⁸. В то же время примечательно, что Сердикский собор западных епископов, стремясь ограничить практику апелляции епископата к императору, наделил римского епископа обязанностью предварительного рассмотрения и пересылки ко двору (*ad comitatum*) прошений других епископов, впрочем, эта роль не имеет исключительного характера — посреднические функции получают митрополиты и епископы тех городов, где в данное время находится правитель империи (8–10 каноны в латинской версии и 7–9 в греческой)⁹. Сложно сказать, насколько подобные полномочия соответствовали позиции самого папы Юлия. Впоследствии Римская церковь не настаивала на своей посреднической роли в контактах других епископов с государственной властью.

Когда в начале 50-х годов IV в. западная часть империи оказалась под властью Констанция II, новый римский папа Либерий попытался наладить контакт с императором, стремясь, как и его предшественник, сыграть решающую роль в разрешении арианского кризиса. Главной целью папы было достижение всеобщего признания никейской веры, в то время как поддержка св. Афанасия с его стороны не была безусловной. Папа дважды направлял к императору своих легатов и пытался уговорить его организовать новый общецерковный собор. Однако Констанций, опираясь на поддержку евсевиян, проводил жесткую политику, направленную на то, чтобы заставить западных епископов поддержать осуждение

признаваемы. Ведь получил же подтверждение от восточных собор, созванный в городе Риме против еретиков Новата, Савеллия и Валентина. И, напротив, то, что было на Востоке решено относительно Павла Самосатского, было подписано всеми».

⁷ О «пассивности» Юлия по отношению к Константу см. Just 2003, 98–102.

⁸ О Сердикском соборе см. Zakharov 2016, 39–43.

⁹ Примечательно, что если в греческой версии канона 9 указывается, что епископы *во* всякой провинции (*ἐν οἰκόμενοις ἐπαρχίαις ἐπίσκοποι*) должны посылать свои прошения митрополиту, то в латинской данная фраза выглядит иначе: епископу митрополии (*qui in maxima civitate, id est metropoli consistit*) прошения должны пересылать епископы *из* всякой провинции (*de qualibet provincia episcopi*). Это различие дает основания предполагать, что в латинской версии под епископом митрополии подразумевается не епископ главного города провинции, а епископ столицы всей Империи, т.е. римский папа. Система митрополий в западной части империи в этот период еще не сформировалась.

св. Афанасия. После Медиоланского собора 355 г. многие западные епископы, не поддержавшие политику Констанция, были отправлены в ссылку. Репрессиям подверглись папские легаты на соборе. Император попытался склонить Либерия на свою сторону. Но отказ папы изменить свою позицию привел к тому, что его сослали во Фракию. На Римский престол был поставлен новый епископ Феликс. В 357 г., поддержав (очевидно, под давлением) осуждение св. Афанасия и признав ортодоксальность евсевиян, Либерий получил право вернуться в Рим. В Римской церкви установился режим двоевластия, поскольку Феликс также не был смещен¹⁰. Давление Констанция на Либерия указывает на то, что император признавал особый авторитет римского епископа (Amm. Marc. XV. 7. 10: *auctoritate quoque potiore aeternae urbis episcopi*).

В период своего конфликта с Констанцием Либерий не пытался систематически изложить свое видение идеальной модели отношений императора и епископата, однако имеющиеся свидетельства позволяют в целом реконструировать церковно-политические воззрения папы. Как и Юлий, Либерий стремился играть самостоятельную и ведущую роль в разрешении арианского кризиса, апеллируя при этом к исторической значимости Римской церкви. Особое значение в демонстрации авторитета Римского престола играет идея мученичества: Либерий в письме к Констанцию подчеркивает, что многие римские епископы были мучениками за веру, что придает, очевидно, особую значимость свидетельству их преемников¹¹. Примечательно при этом, что подвергшиеся репрессиям Констанция епископы также рассматриваются как мученики, хотя они и не были казнены, а только отправлены в ссылку (*iam ad futuram gloriam martyres designavit*). Политика Констанция прямо интерпретируется Либерием как результат действий дьявола (*humani generis inimicus*: Hilar. Pict. *Fr. hist.* VI. 1)¹², хотя в отличие от своего легата на Медиоланском соборе Луцифера он прямо не называет самого императора антихристом или его предтечей¹³. Составитель (или редактор) диалога Либерия и Констанция, сохранившегося в составе «Церковной истории» Феодорита, приписывает папе прямое осуждение противников св. Афанасия, а также призыв позволить провести суд над ним согласно церковным правилам (*κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀκολουθίας τύπον*) и созвать для этого независимый от государственной власти собор (в Александрии)¹⁴.

¹⁰ О церковно-политической деятельности и позиции Либерия в 50-е годы IV в. см. Zakharov 2016, 45–62.

¹¹ Hilar. Pict. *Fr. hist.* V. 3: *Secutus morem ordinemque maiorum, nihil addidi episcopatu urbis Romae, nihil minui passus sum: et illam fidem servans, quae per successionem tautorum episcoporum sucurret, ex quibus plures martyres extiterunt, inlibatam custodiri semper exopto.*— «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 неповрежденной».

¹² О мученическом дискурсе в сочинениях проникийских авторов середины IV в. и его связях с доникейской мученической литературой см. Flower 2013, 146–177.

¹³ Lucif. *De non parcendo in Deum delinquentibus* 31: *probas te aut esse antichristum aut certe eius praecursorem*. Об именовании Констанция «антихристом» и «предтечей антихриста» в трудах Луцифера Калаританского см. Corti 2004, 188. Эта тема присутствует и в сочинениях св. Афанасия Великого и св. Илария Пиктавийского (Hilar. Pict. *Contra Const.* 1. 6–7; Athan. Alex. *Hist. Arian.* 46, 67, 74, 77).

¹⁴ Примечательно также, что присутствовавший на встрече епископ Эпиктет упрекнул папу за стремление продемонстрировать через свое сопротивление Констанцию свое особое значение перед лицом римского сената: «Царь! Либерий спорит теперь не для защиты

Сам св. Афанасий идет еще дальше и вкладывает в уста папы прямое осуждение проарианской политики императора, который представлен как гонитель христиан (Athanasius. *Hist. Arian.* 39).

Можно ли увидеть во всех этих высказываниях римского епископа свидетельство в пользу того, что он отстаивал принцип невмешательства государственной власти в церковные дела? Как и другие сторонники никейского течения¹⁵, Либерий, очевидно, выступал против использования в отношении епископов государственного насилия, поэтому был готов отрицать легитимность прямого императорского участия в разрешении церковных проблем. Однако неверно было бы превращать этот полемический тезис в политическую программу: и Либерий, и другие подвергшиеся репрессиям Констанция епископы настаивали на неизблемости постановлений Никейского собора, который сам по себе является результатом прямого участия императора в церковных делах. Сам Либерий также рассчитывал первоначально на созыв Констанцием аналогичного собора¹⁶. Очевидно, критика императорской политики в большей мере была результатом протеста против насилия, чем следствием принципиального неприятия взаимодействия Церкви и государства. Аналогичным образом евсевиеане Урсакий Сингидунский и Валент Мурсийский обвиняли в давлении брата Констанция Константа, но при этом поддерживали жесткий курс Констанция (Athanasius. *Hist. Arian.* 29). В социуме, в котором и носители власти, и большая часть его членов так или иначе ассоциировали себя с христианством, и церковные конфликты представляли серьезную угрозу для общественного порядка, последовательная реализация принципа невмешательства государственной власти в церковные дела представляется совершенно невозможной, поскольку сами эти «дела» нельзя в полной мере отделить от общественных и государственных.

После своего возвращения из ссылки Либерий переходит к характерному для Юлия курсу игнорирования церковной политики императорской власти. Ни община Либерия, ни община Феликса не были представлены на созванном Констанцием в 359 г. общецерковном Аримино-Селевкийском соборе. Очевидно, словив сопротивление Либерия, Констанций потерял к нему интерес. Сам Либерий уже после смерти Констанция осудил постановления собора, но воздержался от критики самого императора, возлагая вину за отступление от никейской веры на епископов-еретиков (Hilarus. *Pict. Fr. hist.* XII. 1–2). В источниках также отсутствуют сведения о контактах Либерия с преемниками Констанция Юлианом и Валентинианом I. Последний, как известно, будучи сторонником никейской веры, пытался проводить политику нейтралитета в церковных делах (Socrates. *Hist. eccl.* IV. 1; Sozomenus. *Hist. eccl.* VI. 6), что, вероятно, вполне устраивало римского епископа.

Взаимоотношения преемника Либерия Дамаса I с государственными властями складывались также достаточно сложно. Почти весь свой понтификат Дамас вел борьбу за кафедру с антипапой Урсином, которая сопровождалась беспорядками и судебными процессами, при этом против Дамаса выдвигались обвинения в серьезном преступлении¹⁷. Таким образом, само сохранение кафедры и даже жизни

веры или определений церковного суда, а для того, чтобы похвастаться пред римскими сенаторами (τοῖς ἐν Ῥώμῃ συγκλητικοῖς), что он царя переспорил» (Theodoretus. *Hist. eccl.* II. 16).

¹⁵ В целом о полемике против церковной политики Констанция см. Field 1998, 141–147; Flower 2013, 78–126.

¹⁶ Об этом см. Zakharov 2016, 46–50.

¹⁷ В *Liber Pontificalis* (39. 3) утверждается, что Дамаса обвиняли в прелюбодеянии.

(Ambros. *Ep. ex. col.* 7. 8) для Дамаса зависело от благосклонности императора Валентиниана I и его сына Грациана, а также от позиции городского префекта и викария. Действия властей не всегда были последовательными. Так, Урсин был сначала изгнан из Рима, затем амнистирован императором в 367 г., потом сослан в Галлию, но в 370/371 г. получил свободу передвижения (за исключением Рима и ближайших к нему областей). Он воспользовался решением императора для возобновления агитации против Дамаса в Италии. Грациан сослал Урсина в Колонию Агриппину¹⁸. Во время суда над папой римские клирики подверглись репрессиям (Ruf. *Hist. eccl.* II. 10; Ambros. *Ep. ex. col.* 7. 8). Все это побудило итальянских епископов, участвовавших в Римском соборе 378 г., обратиться к императору Грациану с заявлением о своей поддержке Дамаса (к этому времени уже оправданного императорским судом — *Collectio Avellana* 13. 9; Ambros. *Ep. ex. col.* 7. 9–10), а также указать на то, что церковные суды выше государственных и епископов должны судить другие епископы (Ambros. *Ep. ex. col.* 7. 2–3). При этом римского папу предполагалось наделить в рамках Итальянской префектуры правом организации суда над епископами, сопротивляющимися рассмотрению своего дела на епископском суде. Такие епископы должны быть принудительно доставлены в Рим светской властью. Если кафедра обвиняемого находится далеко от Рима, то функции судьи должен взять на себя местный митрополит. На решение епископского суда можно подать жалобу или папе, или собору не менее чем 15 соседних епископов. Если обвиняемым окажется митрополит, его дело должно быть рассмотрено или в Риме, или судьями, назначенными папой (Ambros. *Ep. ex. col.* 7. 9). Сам папа, если против него выдвигались обвинения, должен был получить право переноса своего дела на *concilium imperiale* (7. 11) — вероятно, речь идет не об императорском совете, составленном из светских должностных лиц, а о соборе, проводимом в присутствии императора¹⁹. Грациан поддержал в целом предложения Римского собора, наделив римского епископа юрисдикцией не только в Итальянской префектуре, но и во всей западной части империи (*Collectio Avellana* 13. 11–13). В то же время о праве папы апеллировать к императору его рескрипт умалчивает. Вероятно, в планы Грациана не входили наделение Римского престола исключительными прерогативами и, что еще более важно, формальный отказ императора от участия в судебных процессах против других епископов.

Изменение церковно-политической ситуации на Востоке после гибели в 378 г. императора Валента (покровителя омиев) и воцарения проникийского императора Феодосия I способствовало торжеству никейского течения во всей империи. Роль Дамаса в церковной политике этого периода была весьма значительной. Когда император Феодосий в феврале 380 г. издал свой знаменитый эдикт *Cunctos populos*, провозглашавший именно никейское учение признаваемой государственной властью ортодоксией (*CTh.* 16. 1. 2), в качестве столпов веры он обозначил именно Дамаса и Петра Александрийского (*quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis*). Эдикт, составленный, вероятно, не без влияния крестившего императора Асхология Фессалоникийского (*Socrat. Hist. eccl.* V. 6; *Sozom. Hist. eccl.* VII. 4), выражает крайне близкую римской модели единства Церкви: кафолическая вера являет собой, в сущности, исповедание Петра (*in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis*). Содержание этой веры излагается обобщенно, но явно исходя из позиции никейского

¹⁸ О хронологии противостояния см. Reutter 2009, 55–56.

¹⁹ Girardet 1994, 19.

течения: в тексте прямо заявляется, что Пресвятая Троица обладает единым божеством (*secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam Patris et Filii et Spiritus Sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia Trinitate credamus*). Очевидно, обозначая своеобразных гарантов ортодоксии, император стремился отделить кафоликов от еретиков, не вдаваясь в тонкости богословских споров, а исходя из факта общения с несомненно ортодоксальными епископами. Решая практические задачи, император вряд ли руководствовался какой-то определенной эkkлезиологической моделью²⁰. Однако обозначенное в эдикте видение проблемы не соответствовало позиции большинства восточных епископов, которые стали главной опорой церковной политики Феодосия в последующие годы. Как справедливо отмечает Н. Кинг, император впоследствии изменил свою позицию и сформулировал критерии ортодоксальности в таком виде, чтобы это устроило большинство епископов восточной части христианского мира²¹. Соперничая со своим соправителем Грацианом, Феодосий стал искать поддержки восточных никейцев и блокировал попытки западного августа и западных епископов вмешиваться в восточные церковные дела. Именно этим, судя по всему, объясняются отказ восточных епископов принять участие в инициированном Грацианом общецерковном соборе в Аквилее (сентябрь 381 г.) и созыв (в мае того же года) сепаратного собора в Константинополе (см. *Ambros. Ep. ex. col. 9 (13). 4*). Следует отметить, что Дамас также проигнорировал Аквилейский собор и не направил на него своих представителей²² и в то же время через своего соратника Асхолия Фессалоникийского пытался оказать влияние на решения Константинопольского собора²³. Мотивы отказа от участия в Аквилейском соборе не вполне ясны, но очевидно, что в 381 г. Грациан не считал нужным координировать свои действия с папой и не согласовал с ним заранее свой проект общецерковного собора. Неудача в Аквилее заставила императора изменить позицию и попытаться в 382 г. в тесном сотрудничестве с Дамасом провести общецерковный собор в Риме²⁴. Попытка вновь была сорвана из-за решения Феодосия провести еще один сепаратный собор в Константинополе, который направил в Рим делегацию лишь из трех епископов (*Theodoret. Hist. eccl. V. 9*). В то же время Феодосий смог добиться от Дамаса признания своего ставленника Нектария законным епископом Константинополя (*Vonif. Ep. 15. 6*). Поддержка Дамасом инициатив Грациана, судя по всему, серьезно осложнила его отношения с Феодосием, который в 383/384 г. даже благосклонно принял жалобу (*Libellus presum*) против папы луциферианских пресвитеров Фаустина и Марцеллина (*Collectio Avellana 2. 79–85; 2a*). В целом можно определенно утверждать, что и Феодосий и Грациан были готовы использовать авторитет Римского престола, когда их интересы совпадали с интересами папы, однако не рассматривали римского епископа как неоспоримого лидера всего кафолического епископата. Отношения между папским престолом и императорской властью

²⁰ См. Pietri 1997, 353.

²¹ King 1961, 29. См. также закон июля 381 г. (*CTh. 16. 1. 3*) с представительным списком ортодоксальных восточных епископов.

²² *Dissertatio Maximini contra Ambrosium* 122, 124. (Далее – *Diss. Max.*).

²³ См. послание Дамаса к Асхолию и другим епископам (Reutter 2009, 445–446).

²⁴ Иероним Стридонский рассматривает Римский собор как собрание епископов Востока и Запада (*Orientis 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*). Упоминания об императорских письмах с приглашением прибыть в Рим присутствуют и в послании Константинопольского собора 382 г. (*Theodoret. Hist. eccl. V. 9*).

на протяжении всего арианского кризиса сохраняли прагматический и крайне неустойчивый характер и редко становились предметом какой-либо теоретизации. Также не вполне корректно, на наш взгляд, усматривать в церковных трениях начала 380-х годов противостояние двух моделей церковно-государственных отношений: западной, основанной на идее свободы Церкви от государственной власти, и восточной, предполагающей существование Церкви внутри империи²⁵. В сущности, и восточные и западные епископы отстаивали влияние и самостоятельность своих кафедр, при этом отчасти сообразуя свои действия с политикой правителя своей части империи.

Говоря о представлениях римских епископов об императорской власти, необходимо учитывать, что Рим в IV в. не был городом императора. Его статус опирался в большей мере на более древнюю республиканскую, чем на имперскую традицию. В этой связи Дамас взял на вооружение представление о городе как о гражданском коллективе. В своих эпиграммах он рисует образ Рима как христианской «митрополии святых» (*sanctorum origo*)²⁶, однако описывает его при этом, используя античные политико-правовые категории. Гонители христиан предшествующих веков представлены как тираны (*Damas. Epigr. 18, 40, 43*). Сам Рим — как *patria*, из которой христиан пытались беззаконно изгнать (*finibus expulsus patriae: 40; ср. 18*). Подвиг христианских мучеников интерпретируется как «слава римского народа» (*Romanae gloria plebis: 25*). Благодаря своему подвигу мученики уподобляются также триумфаторам, удостоиваясь пальмовой ветви (*palmas*) и венца (*coronam: 17, 39, 47*). Мученики являются гражданами Рима и одновременно жителями «небесных домов и царств благочестивых» (*aetherias petiere domos regnaque regum: 25, 43; ср. 20*). В этой связи особенно примечательна тема мигрирующих мучеников. Дамас неоднократно указывает на факт неримского происхождения пострадавших в Риме мучеников (*sanguine mutavit patriam: 46*), но подчеркивает, что их подвиг сделал их подлинными гражданами Рима (*Romanum civem*)²⁷. Сам римский епископ интерпретируется в текстах как главный почитатель мучеников и глава обновленного городского сообщества. Он часто называется *rector* — термин, приложимый к главе городской общины, но нетипичный для именованя епископов²⁸.

В то же время стремление Дамаса ориентироваться на традиционную античную модель города не означает, что папа полностью игнорировал имперский политический дискурс. Напротив, он использовал его в своих попытках продемонстрировать особый статус римского папы в рамках епископской коллегии. Как известно, римские епископы V в. именовали основателя Римской церкви ап. Петра принцепсом апостолов, подчеркивая его первоверховный статус²⁹. В дошедших до

²⁵ См., например, соответствующие рассуждения в монографии Messana 1999, 77–78.

²⁶ *Damas. Epigr. 46*. Об эпиграммах Дамаса см. Diefenbach 2007, 289–324; Reutter 2009, 57–153; Löx 2013; Sághy 2015, 37–55.

²⁷ *Damas. Epigr. 16, 46, 48*. Так, ряд мучеников происходил из Греции, Сатурнин — из Карфагена. К числу святых, ставших римскими гражданами, Дамас относит и апостолов Петра и Павла (*Roma suos potius meruit defendere cives: Epigr. 20*).

²⁸ Термин используется не только по отношению к Дамасу, но и к его предшественникам (*Damas. Epigr. 7, 15, 17, 18, 25, 40, 42, 44*).

²⁹ Выражение *princeps apostolorum* использовали уже папы Анастасий I (399–401) (*Anast. Ep. 2. 2*) и Иннокентий I (401–417) (*Innoc. Ep. 25. 2*). Однако в обиход в латинской христианской традиции данное выражение вошло уже в конце IV в. Так, к примеру, «принцепсом апостолов» Петра именовали блж. Иероним (*Hieron. De vir. illust. 1*) и луциферианский

нашего времени сочинениях Дамаса римский примат также обосновывается особым значением ап. Петра³⁰, однако понятие *princeps* в отношении него не используется. В то же время полемические выпады против папы со стороны омийского епископа Палладия Ратиарского заставляют предположить, что данная категория была применена для обозначения особого статуса Петра в апостольской коллегии и, возможно, косвенным образом, его преемников в коллегии епископов уже Дамасом. Ратиарский епископ упрекает папу за то, что он присваивает только себе принадлежащее всем епископам преемство по отношению к ап. Петру и мнит себя принцепсом епископата (*princeps episcopatus*)³¹. Следует отметить, что в отличие от *dominus* понятие *princeps* не предполагало господства одного человека над другими. Император-*princeps* рассматривался как первый гражданин и первенствующий член сената, т.е. как первый среди равноправных членов коллектива³². Таким образом, идея принципата Петра и его преемников не превращала их во владык всей Церкви и епископов над епископами (*episcopus episcoporum*)³³, но подчеркивала первенствующее значение Римской кафедры. В поиске языковых средств для выражения идеи римского примата Дамас и его преемники нашли опору в имперской политической традиции. Соотнесение принцепса-императора

пресвитер Фаустин (Faustin. *De Trinit.* V. 3). В целом об истории данного выражения см. Pietri 1976, 1462–1466.

³⁰ Zakharov 2015, 19–22.

³¹ Палладий фактически именует участников Аквилейского собора челядью и клиента-ми Дамаса (*familiarium et clientulorum adsensione*). Его особенно возмущает, что св. Амвросий сам зачитал послания папы на соборе, а не поручил это служителю низкого ранга. Вряд ли Дамас напрямую именовал себя принцепсом епископата, иначе Палладий открыто бы это осудил. Вместо этого ратиарский епископ упрекает Дамаса, что он оправдал не явившихся на собор в Аквилее, «как будто он является принцепсом епископата» (*ut princeps episcopatus excuset*). Скорее речь шла о наделении подобным титулом ап. Петра, что мы и наблюдаем в иных источниках рубежа IV и V в. Палладий со своей стороны отрицал, что ап. Петр претендовал на первенство среди апостолов: *Cur non et ipse advertit et vos intellegit 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 coepistolos vindicaverit sibi, verum etiam officiosus fuerit eis, utpote quos pari dignatione Domini ad officium apostolatus cognosceret delectos?* — «Как он (папа Дамас. — Г.З.) не указал и вы не поняли, что престол Петра у всех епископов одинаковый и общий, так как упомянутый святой апостол по Божественному благоволению не только епископу города Рима, но и всем его 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?» В то же время чуть дальше он все-таки приписывает Петру первенство (*pro primatu suo apostolorum columna erat*), однако связывает его со смирением и готовностью служить другим (*humilis et officiosus invenitur: Diss. Max. 122–124*). В *Libellus prescum (Collectio Avellana 2. 83)* Дамасу ставится в упрек, что он присвоил себе «царскую власть» (*accepta auctoritate regali*).

³² Об эволюции статуса принцепса в позднеантичный период см. Koptev 1996, 182–190.

³³ Св. Киприан Карфагенский упрекает папу Стефана на Карфагенском соборе 256 г. за стремление присвоить себе статус «епископа епископов» (*episcopum se episcoporum constituit – Sententiae episcoporum. CSEL. 3. 1, 436*). Луцифер обращает аналогичные обвинения против императора Констанция (*Lucif. Moriundum esse pro Dei Filio 13*). Очевидно, что ни первенствующие епископы, ни императоры не стремились в реальности присвоить себе такой титул в раннехристианский период. Отношения епископа и его паствы качественно отличались от отношений епископов между собой.

и папы как принцепса епископата позволяло римским епископам претендовать также и на особые имперские привилегии, в том числе и на право обращаться к суду императора, на чем настаивал Римский собор 378 г.

Подводя итог настоящей статье, следует отметить, что на протяжении всего арианского кризиса Римский престол демонстрировал некоторую дистанцированность от императорской власти и стремление играть самостоятельную роль в церковной политике. На наш взгляд, подобная позиция объясняется не стремлением последовательно реализовать программу освобождения церковной власти от влияния государственной, а тем обстоятельством, что императоры сами дистанцировались от древней столицы империи, избирая в качестве места своего пребывания другие города. Последовательное разделение полномочий церковной и государственной власти в условиях стремительной христианизации античного социума следует считать задачей неразрешимой и в некотором смысле утопичной. В этой связи спекулятивными представляются размышления о возникновении на Западе и Востоке в данный период двух принципиально различных экклезиологических моделей: имперской и апостольской. Как и епископат Востока, римские епископы не выступали против взаимной интеграции Церкви и империи, однако предлагали свою собственную модель христианского сообщества, опирающуюся не только на идею апостольского преемства, но и на римскую имперскую идеологию и еще более древнюю республиканскую традицию. При этом традиционная античная модель города переосмыслялась в свете христианских представлений о святости, а место ап. Петра и его преемников в рамках апостольской / епископской коллегии описывалось по аналогии с местом императора в гражданском коллективе. Восточный же епископат стремился в этот период противопоставить моноцентрической экклезиологии концепцию церковной автономии Востока, которая не в меньшей степени, чем римская, опиралась на идею апостольского преемства и, что парадоксально, на представление о вселенском первенстве Рима³⁴. Однако представление о Константинополе как о Новом Риме, обозначенное в 3-м каноне Константинопольского собора 381 г., в конечной перспективе вело византийскую традицию к установлению неразрывной связи между римской идеей и императорской властью³⁵, что не представлялось столь же очевидным для старого Рима.

Литература / References

- Corti, G. 2004: *Lucifero di Cagliari. Una voce nel conflitto tra chiesa e impero alla metà del IV secolo*. Milano.
- Diefenbach, S. 2007: *Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.* Berlin–New York.
- Dvornik, F. 1964: *Byzance et la primauté romaine*. Paris.
- Field, L.L. 1998: *Liberty, Dominion, and the Two Swords: On the Origins of Western Political Theology (180–398)*. University of Notre Dame.
- Flower, R. 2013: *Emperors and Bishops in Late Roman Invective*. Cambridge.
- Girardet, K.M. 1994: Gericht über den Bischof von Rom. *Historische Zeitschrift* 259, 1–38.
- Just, P. 2003: *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.

³⁴ См. Zakharov 2015, 14, 23–24.

³⁵ См. 28-е правило Халкидонского собора 451 г., где статус Константинополя как Нового Рима связывается с присутствием в городе императора и сената (τὴν βασιλεία καὶ συγκλήτῳ τιμηθεῖσαν πόλιν).

- King, N.Q. 1961: *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*. London.
- Коптев, А.В. 1996: [*Princeps et dominus: to the question of the evolution of the principate at the beginning of the Late Antiquity*]. *Drevnee pravo [Ius Antiquum]* 1, 182–190.
- Коптев, А.В. 1996: Princeps et dominus: к вопросу об эволюции принципата в начале позднеантичной эпохи. *Древнее право* 1, 182–190.
- Löx, M. 2013: *Monumenta sanctorum: Rom und Mailand als Zentren des frühen Christentums: Märtyrerkult und Kirchenbau unter den Bischöfen Damasus und Ambrosius*. Wiesbaden.
- Messana, V. 1999: *La politica religiosa di Graziano*. Roma.
- Pietri, Ch. 1976: *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*. Rome.
- Pietri, Ch. 1997: Damase et Théodose: communion orthodoxe et géographie politique. In: Ch. Pietri, *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*. Vol. I. Rome, 347–354.
- Reutter, U. 2009: *Damasus, Bischof von Rom (366–384). Leben und Werk*. Tübingen.
- Sághy, M. 2015: The bishop of Rome and the martyrs. In: G.D. Dunn (ed), *The Bishop of Rome in Late Antiquity*. Farnham–Burlington, 37–55.
- Schatz, K. 1992: *La primauté du Pape. Son histoire, des origines à nos jours*. Paris.
- Twomey, V. 1982: *Apostolikos Thronos: The Primacy of Rome as Reflected in the Church History of Eusebius and the Historico-Apologetical Writings of Saint Athanasius the Great*. Münster.
- Zakharov, G.E. 2015: ["Apostolic" and "imperial" discourse in the development of the Roman Primacy in the 4th century]. *Vestnik PSTGU. Seriya II [St. Tikhon's University Review. Series II]*, 4 (65), 9–26.
- Захаров, Г.Е. «Апостольский» и «имперский» дискурс в развитии идеи римского первенства в IV в. *Вестник ПСТГУ. Серия II*, 4(65), 9–26.
- Zakharov, G.E. 2016: [Pope Liberius as participant of the Arian controversy]. In: G.E. Zakharov (ed.), *Bozhestvennaya vlast', tserkovnaya ierarkhiya i dukhovnyy avtoritet v rannekhristsianskoy latinskoy traditsii [The Divine Power, Church Hierarchy and Spiritual Authority in the Early Latin Christianity]*. Moscow, 31–73.
- Захаров, Г.Е. 2016: Папа Либерий как участник арианских споров. В сб.: Г.Е. Захаров (ред.), *Божественная власть, церковная иерархия и духовный авторитет в раннехристианской латинской традиции*. Москва, 31–73.