



**ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА  
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ**



**Из истории христианства**



**К ВОПРОСУ О СТАТУСЕ ПЕРВЕНСТВУЮЩЕЙ ЦЕРКВИ**

*Р.А. ДУРКИН*

Тема первенства христианских церквей, будучи укорененной в истории мысли с первых веков христианской проповеди в мире, до сравнительно недавнего времени была скрыта и затеряна среди прочих проблем, лишь изредка выходя на передовую ожесточенных споров. Первые поколения христиан эта проблема не заботила вовсе. Отсутствие централизации Церкви и озабоченность насущными проблемами выживания в языческом мире не давали внутренним, междоусобным разногласиям выходить на передний план дискуссий. Вплоть до середины I тыс. автономные церкви, сплоченные в непрестанной борьбе против ересей, также не уделяли проблемам первенства особого внимания, предпочитая решать их доктринальными определениями: кафолическое призвание Церкви, остро ощущаемое ею в этот период, целиком реализовывалось в универсальности Вселенских соборов и святоотеческого учительства. Позднее тема первенства одних церквей над другими оказалась в тени взаимных обвинений в ереси. Раскол христианского Запада и Востока вовсе снял эту проблему с повестки дня. Вопрос первенства сменился вопросами законности преемства апостольского и чистоты преемства вероучительного. Вплоть до конца XIX в. лишь несколько эпизодов в истории христианства во втором тысячелетии указывают на серьезное, решительное противостояние по вопросам первенства. Возобновление интереса к обозначенной проблеме, с этой точки зрения, логично соотносить с новым этапом экуменического движения среди христиан разных конфессий. Поиск основания для восстановления утраченного единства связан не в последнюю очередь и с темой прима-тата церквей и епископов.

Вопрос, рассмотрению которого посвящена данная статья, актуален как с точки зрения понимания сущности религиозных отношений — внутрицерковных и межцерковных, так и в контексте влияния рассматриваемых процессов на внерелигиозные сферы — на государственно-конфессиональные отношения, на политику определенных государств, на различные внецерковные организации,

и, таким образом, предоставляет ценный материал для исследования взаимоотношений богословия и религиозной философии с нерелигиозной идеологией.

### **Феномен первенства церковей в христианской экклесиологии**

Пространный Катехизис митрополита Филарета определяет Церковь как «Богом установленное общество людей, соединенных православной верой, законом Божиим, священноначалием и Таинствами»<sup>1</sup>. Утверждается, что Церковь имеет два уровня своего бытия – онтологический и эмпирический. С онтологической точки зрения, Церковь есть основанная и установленная Иисусом Христом. Не вдаваясь в подробности академического богословия, отметим, что одним из главных свойств Церкви является ее единство. «Святая Церковь Христова есть едина. Ей предназначено быть вселенскою»<sup>2</sup>. Это есть аксиома, «которая самоочевидна всякому христианину»<sup>3</sup>.

Однако в эмпирическом своем бытии Церковь представлена во множественности автономных церковей. Заметим, что множественность церковных организаций не является существенным свойством земной Церкви. Иными словами, мы не обнаруживаем в православном вероучении указания на некую мистическую необходимость разделения единого тела Церкви на отдельные, частные церкви отчасти оттого, что в первом тысячелетии христианства, когда вероучение формировалось и закреплялось (в решениях соборов и трудах Отцов Церкви), общецерковное вселенское единство воспринималось как данность мистическая, а многообразие церковных институтов – как необходимость административная. Согласно церковному Преданию, даже в своем эмпирическом существовании Церковь представляется потенциально единой и к единству стремящейся, хотя такое (административное) единство так и не сформировалось и никогда в истории не имело места. Обычно в качестве причины разделения единой Церкви на «конкретное историческое многообразие»<sup>4</sup> церковей указывают социально-политические условия возникновения и первоначального распространения христианства. Церковь времен апостолов развивалась в виде разрозненных самостоятельных общин, которые постепенно укрупнялись и централизовывались вокруг крупных городов, при этом сохраняя свою автономность, в основном, в силу традиции. А. Гарнак особенно указывает<sup>5</sup> на общинное расселение евреев по восточной части Римской империи, что, по его мнению, стало важным фактором общинного же распространения христианства. Такая организация первоначального христианства не создавала, однако, препятствия Церкви для самосознания себя в качестве единой за счет традиции регулярного соборного общения<sup>6</sup>. Гарнак указывает на уникальность такого рода централизации. Сообщение и связь между общинами представлялась хотя и осуществляющейся сверхъ-

естественным путем, но все же реальной и — главное — не имевшей аналогов в древнем мире. По-видимому утрата этой «монополии» на вселенское сообщение, что было тонко подмечено Гарнаком, в век глобализма и новых технологий повседневного общения усилила осознание разъединенности среди современных христиан и, таким образом, обострила жажду экуменического сближения.

Так, очевидно и логично, что христианская Церковь видит себя единой, а свое разделение на церкви считает исторически сформировавшимся, акцидентальным своим свойством.

Существует, однако, и другая точка зрения, согласно которой, в древности не было представления о вселенской церкви, христиане первых веков знали только поместные церкви, и именно в их разделенности. Сторонники такой точки зрения считают, что идея о вселенской Церкви и ее единстве впервые появляется лишь у св. Киприана Карфагенского<sup>7</sup>. Иногда как на основание именно необходимости дробления церковной организации указывают на слова апостола Павла: «Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11 : 19) и подобные суждения Учителей, например, св. Иринея Лионского<sup>8</sup>. Однако здесь, очевидно, речь идет о соборности как атрибуте Церкви. А соборность для своего осуществления в Церкви отнюдь не требует внешнего, административного разделения, а напротив — реализуется вопреки им.

С другой стороны, и в наше время именно разрушение духа соборности и церковного ее понимания зачастую называется религиозными философами причиной необходимости разделения. Согласно такому взгляду, автономность различных церквей необходима для того, чтобы, если одна из церквей впадает в ересь, другие имели бы возможность ее сдерживать. Именно в этом контексте рассуждает прот. Всеволод Чаплин: «Не может быть единого вероучительного и административного центра. Любые человеческие претензии на непогрешимость и центральность кого-либо, кроме Бога, смешны и всегда были посрамлены историей»<sup>9</sup>. Распространенный взгляд на экуменическое движение как на ересь также зачастую коренится именно в таком понимании природы церковного устройства. Таким образом, о необходимости разделения Церкви вселенской на частные церкви говорят в контексте указания на невозможность единоличного учительного авторитета.

Традиционно приемлемость разделения Церкви на частные церкви канонически оправдывается указанием на формулировки обращений в апостольских посланиях<sup>10</sup>. «Изучая Новый Завет, прежде всего, замечает, что в нем Церковь фигурирует в качестве некой “локальной” реальности»<sup>11</sup>.

При этом христианское вероучение совершенно не видит противоречия между раздробленностью общин-церквей и идеей кафолич-

ности Церкви, утверждая, во-первых, единый онтологический исток этой кафоличности, а во-вторых, универсальный мистический способ общения индивидов и общин. Естественно, что в таком понимании (речь идет о мистической жизни Церкви), соотношение между Церковью и церквями не описывается как простая сумма слагаемых: утверждается, что вселенская Церковь есть «полнота общения» частных церквей. Этим проблема разделения церквей полностью снимается в плоскости мистической жизни Церкви. Так, Международная смешанная богословская комиссия в 1982 г. заявила: «Так же и поместная церковь, собранная вокруг своего епископа и совершающая евхаристию, не есть лишь одна какая-то часть Тела Христа. Наличие множества поместных синаксисов (собраний) не разделяет Церковь... Каждая евхаристическая община пребывает в общении с первичной общиной учеников Иисуса и со всеми другими, разбросанными по всему миру общинами, которые совершают и совершили евхаристическую память о Господе»<sup>12</sup>. Иными словами, разделенность церквей не является ни причиной, ни следствием какой-либо неполноты их мистической жизни. С этой точки зрения такое разделение можно называть *допустимым*, не противоречащим основаниям церковности.

Мы не ставим задачей рассматривать вопросы природы разделения церквей, его сущность, причины и последствия, но для всестороннего анализа поставленной проблемы обозначим главное основание автономии церквей и его существенные аспекты.

В основе организации Церкви в земном пространстве и историческом времени лежит принцип поместности. Слово «поместный», употребляемое в данном контексте, происходит от слова «место». Поместность означает, таким образом, свойство церковного устройства, согласно которому субстратом организации той или иной церкви является ее привязка к конкретной территории.

«Административное деление Церкви строится на территориальном, а не национальном принципе. В нормальных условиях православные христиане любой национальности, проживающие на одной территории, составляют один приход и окормляются одним епархиальным епископом»<sup>13</sup>. Древние христиане считали церкви и управляющих ими епископов независимыми друг от друга, что было зафиксировано во втором правиле Второго вселенского собора. Позднее, при укрупнении общин, появился принцип подчинения малых церквей более крупным, что исторически выразилось в появлении митрополий и, что показательно, в изменении статуса священнических чинов.

В сущности, как и весь строй христианской эkkлeсиологии, учение о поместном устройстве не имеет определенного основания по причине неточности любых определений: поместность провозглашается за неимением никакого другого приемлемого фактора объединения людей. В самом деле, как мы уже отметили, Церковь не может брать за

основу своего административного разделения национальный признак. Как сказано апостолом Павлом, во Христе «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3 : 11). Установление церковных границ по границам расселения этносов окончательно осуждено Церковью под именем ереси филетизма на Константинопольском соборе 1872 г. (поводом послужило стремление Болгарии к церковной независимости). Иными словами, внутри одного исповедания, никакого имманентного интегрирующего фактора среди представителей единого «богочеловечества» быть не может. (В противном случае этот фактор заменил бы собой то самое «единство во Христе».) Поэтому единственным условием, соединяющим паству одной церкви (вернее — *позволяющим* объявить юрисдикции для епархиального дробления), является проживание на одной территории.

Территориальная организация Церкви имеет важное символическое значение. Церкви, организующиеся по поместному принципу, сохраняют равнозначность друг другу в силу изоморфности точек пространства. Поэтому одна церковь (вернее сказать — епархия) не имеет никаких сущностных отличий от другой. Это позволяет также утверждать диалектическую тождественность вселенской Церкви и поместных церквей, которые реализуют свою кафоличность в качественной полноте своих атрибутов.

В самом деле, основополагающие принципы мистической жизни Церкви не подразумевают какой-либо принципиально иной реальности, выявляемой в общении или некоем «содействии» епископов или церквей. Епархия, во главе с епископом, есть канонически замкнутая евхаристическая община, ни в каком влиянии извне не нуждающаяся, так как внутри себя уже обладает полнотой таинств вследствие присутствия в ней всей полноты священства. Учитывая, что в древней Церкви функции настоятеля прихода-общины выполнял не иерей, а именно епископ, правильнее говорить, принимая во внимание историческое развитие системы иерархии, о замкнутости и полноте каждого отдельного прихода. Выделение института священноначалия вне границ прихода, а также распространение христианства от городов к селам, исторически обусловило смещение священных чинов на одну ступень вверх, отчего приход перестал быть мистически замкнутым в себе, так как лишился исполнителя епископского таинодействия, а попал в подчинение к окружному епископу, вне общения с которым он непременно оказывается ущемленным в полноте таинств. Древнее понимание полноты каждой отдельной евхаристической общины, прихода как единицы церковного устройства, более точно отражает принцип поместной организации церковной жизни.

Важной частью поместного принципа устройства церковью является учение о соборном представительстве. Главный вопрос здесь: как

обеспечить равное представительство всех христиан на церковных соборах. Только в этом контексте (а не в контексте священнодействия, о чем шла речь выше) позволительно говорить, что кафоличность вселенской Церкви есть *простая сумма* всех ее частей (т.е. поместных церквей, которые, в свою очередь, суть суммы приходов). Действительно, невозможно утверждать, будто кто-либо из христиан более или менее достоин участвовать в соборе Церкви, в большей или меньшей степени. Таким образом, единственная возможность обеспечить равное представительство членов Церкви — провозгласить полномочия епископов представлять всех населяющих его конкретную каноническую территорию. Так, например, согласно канону, епископ без кафедры в соборе не участвует<sup>14</sup>.

Отметим одно важное исключение из поместного «правила», к которому затем вернемся, так как оно напрямую связано с вопросами первенства. Известны факты отступления от территориального принципа однозначного подчинения, описанного выше, при решении проблем духовного самоопределения диаспор. Если диаспора сохраняет духовную связь и техническую возможность сообщения с материнской церковью, то, как правило, она остается в ее юрисдикции, что закреплено в шестом правиле Первого вселенского собора. Если же связь утрачена, то, не имея оснований для провозглашения автокефальной церкви, диаспоры, согласно общему правилу, переходят под юрисдикцию того епископа, на чьей канонической территории они оказываются. Например, до разделения христианства монастыри в Риме, основанные греками, переходили под власть римского епископа. Так же, например, свв. Кирилл и Мефодий, прибыв в 862 г. в Моравию, в те времена подчинявшуюся Риму, безоговорочно перешли в подчинение папе<sup>15</sup>. Однако в ряде случаев переход диаспоры под власть местного епископа сопряжен с рядом трудностей самоопределения (что имело место, например, в ситуации с православной диаспорой русских эмигрантов в США и Канаде). В этом случае диаспора может перейти под юрисдикцию *первенствующего* епископа. Ниже мы скажем об аргументах сторонников и противников такой практики.

### **Понятие первенства и подходы к его рассмотрению**

Будучи автономными по отношению друг к другу, церкви, естественно, ограничены в своих действиях и юрисдикции власти своей канонической территорией. Однако ряд обстоятельств, которые периодически могут иметь место, предполагает именно вмешательство одной церкви в дела другой. Такое вмешательство может быть спонтанным (либо изначально легитимным, либо получая легитимацию впоследствии, либо позже осуждаемым как неправомерное), а может совершаться регулярно, в силу некоего права.

Такое право, 1) допускающее расширение сферы власти епископа за пределы его канонической территории, причем 2) по его собственной инициативе, и 3) легитимизированное соответствующим установлением, получило название первенства, или примата. (Употребление слова «примат» сопровождается, как правило, негативной оценкой.) Или, с другой точки зрения, первенство есть регулярная власть, призванная организовывать деятельность Церкви как вселенской, надпоместной структуры, однако берущая начало из поместным образом устроенной ординарной власти.

Здесь, уже в определении, мы видим противоречие, вокруг которого обращаются споры о правомерности заявлений о первенстве. Ведь, как мы указали выше, никакой власти над епископом и его епархией быть не может, так как никакой священнической харизмы, выше епископской, христианская Церковь не знает. Однако экклесиология христианства, формируясь исторически, а *posteriori*, исходит из опыта практической жизни, а потому не исключает таких разрывов между каноническим преданием и фактическим положением дел.

Принято говорить о различии православного горизонтального и католического вертикального представления о поместной организации Церкви. Так же это проявляется и в вопросе первенства. Вертикальная модель организации церковной власти, усвоенная католицизмом, предполагает установление легальности епископов по их подчинению единому главе. Здесь первенствует епископ, наделенный функциями управления другими епископами. Ниже мы укажем, что функции управления в данном случае оторваны от обычного епископского служения. Такое первенство получает для себя явное обоснование и четко определенные функции. (Иными словами, здесь нет проблемного поля для нашего исследования.) Нас больше интересует горизонтальная модель, предполагающая отсутствие регулярного превосходства одного епископа над другими. В этой ситуации первенство устанавливается по необходимости как исключительная мера власти для соблюдения общецерковных интересов. Никакого экклесиологического основания первенства, в таком его понимании, никогда не устанавливалось. Примат церковей здесь утверждается *случайным* (т.е. без догматического обоснования) образом в отношении той или иной церкви. И естественно, в истории это всегда становилось причиной разнообразных дискуссий о правомерности первенства и прав служения первенствующего епископа.

Древняя Церковь знает областное первенство авторитета: малые церкви признавали авторитет больших церковей. Такое первенство было замкнуто в своей церковной области (того или иного ранга) и за ее пределы не распространялось. Однако представление о первенстве в современном понимании основывается на насущных потребностях церковной жизни.

### Функции первенства

Первая специфическая функция, которая логично должна отводиться первенствующему епископу – функция вероучительная. Так, например, католическая церковь объявляет свое право на «учительскую власть» во всем христианском мире<sup>16</sup>.

Важный аспект вероучительной функции первенствующей церкви заключается в абсолютном праве экстраординарного суда, праве апелляции и кассации решений соборов других церквей. Справедливо замечает О. Клеман, что, в таком понимании, «первенство [заключается] скорее в обязанностях, чем в правах»<sup>17</sup>.

Представление о таком праве, естественно, было усвоено римской кафедрой. Важным каноническим вопросом здесь становится проблема возможности церковного суда именем римского епископа, но вне канонической территории Римской церкви. (Так произошло, например, отлучение папой Феликсом константинопольского патриарха Акакия, положившее начало так называемой акакианской схизме.) Подобная точка зрения о праве папы выходить за пределы своей юрисдикции, по мнению католических теологов, находит обоснование во Втором послании апостола Павла к Коринфянам: «У меня ежедневно... забота о всех церквах» (2 Кор. 11 : 28).

Католическое учение полностью присваивает папе римскому право экстраординарного церковного суда и вероучительных определений *ex cathedra*<sup>18</sup>, причем обоснование такой позиции можно найти у некоторых св. Учителей православного Востока. Так, например, св. Феодор Студит, утверждает право папы санкционировать «вселенскость» того или иного собора, а при необходимости и замещать его<sup>19</sup>. Также и Максим Исповедник присваивает Святейшему престолу универсальное право суда при собственной неподсудности перед кем-либо<sup>20</sup>. В обоих случаях, однако, справедливо утверждать известную предвзятость (и об этой предвзятости всегда вспоминают противники примата римских пап), ведь оба св. Учителя обвинялись на Востоке в ереси, а потому и обращались за судом к Риму. Со времен Констанцкого собора 1415 г., установившего примат собора над папой, а вернее – со времен отказа папы принять решения этого собора, католическая церковь вполне утверждает первенство римского епископа во всех вероучительных вопросах даже вовсе без соборного участия (по крайней мере, в случае конфликта понтифика и собора).

Среди православных канонистов также встречается мнение о возможности экстраординарных полномочий вселенского патриархата. Например, признается, что Константинопольский патриархат по первенству чести обладает инициативой «запускать процедуру» объявления автокефалии<sup>21</sup>.

Говоря о праве регулярного суда, православные канонисты указывают на девятое правило Четвертого вселенского собора. Согласно



ему, регулярный суд должен производиться внутри епархии под председательством правящего епископа (либо порядком третейского суда, с разрешения епископа). Если «судное дело» направлено против епископа, то право суда передается областному собору. Если же некто имеет «неудовольствие» на митрополита, то ему должно обращаться к первенствующему епископу Константинополя, имеющему право суда над митрополитами.

Отметим, что многие православные мыслители самых разных эпох, начиная с В.С. Соловьева, пребывали в «ностальгии» по централизации вероучительных источников. Так, например, православный публицист Виктор Алымов, указывая на догматические противоречия между автокефальными церквями, пишет: «Поэтому перенесение полноты авторитета в центр Самой Церкви... очень полезное нововведение католиков, позволяющее им на протяжении веков сохранять такое церковное единство, которому православные могут лишь позавидовать»<sup>22</sup>.

Второй важной задачей, отводимой первенствующей церкви, в частности — первому епископу, является представительство церкви во внецерковном мире. Как известно, христианская — воинствующая — церковь, придя в мир, провозглашает особый путь развития человеческой цивилизации. Не только преображение человека предлагает христианство, оно стремится к обожению всего разнообразия человеческой жизни и, не в последнюю очередь, к обожению человека общественного — цивилизации, которая формируется и свои существенные элементы имеет именно вне церкви. Приходится утверждать, что в жизни человеческого рода на земле колоссальную роль играют политические отношения и институты. В этом плане вселенское христианство, будучи разделенным на автономные церкви, демонстрирует неспособность к явному и открытому влиянию на эту область общественной жизни. Секуляризация власти и политических отношений, произошедшая в эпоху Возрождения и продолжившаяся позднее, еще сильнее выявила эту неспособность.

Многие мыслители прошлого и большинство мыслителей настоящего видели и видят Церковь и ее устремления в мире противостоящими ориентирам безрелигиозной части общества, которая все более отделяется от религии. Таким образом, обосновывается необходимость единого, монолитного представительства Церкви в мире, главным образом в политической сфере как залога действенности христианской проповеди на земле, что, естественно, обуславливает необходимость создания некоего органа церковной централизации.

Если католический Запад имеет образ такой централизации, то Восток его лишен. Отсюда, как мы отметили выше, — извечная «ностальгия» православной интеллигенции по единому церковному центру власти.

Так зачастую первенство утверждается именно в таком контексте для доказательства превосходства одной церкви над другой. В этом случае оно не столько доказывается, сколько устанавливается как свершившийся факт, бездоказательно (либо доказательства носят явно «притянутый» характер). Поэтому понятными оказываются как стремление многих мыслителей прошлого усмотреть изначальное первенство в Римской церкви — носителя активного начала в христианстве, так и то, что мыслители эти были преимущественно русского происхождения.

В качестве примера рассмотрим взгляды на первенство великого русского философа В.С. Соловьева, которого не без оснований называют отцом русского католичества.

Учение В.С. Соловьева о первенстве церковей нам представляется непоследовательным, поэтому, чтобы не дробить его анализ, нам придется немного выйти за тематические границы данной статьи. Рассмотреть учение Соловьева необходимо не только в силу его оригинальности, но и ввиду того, что философ отстаивает точку зрения, оппозиционную сложившейся в его культуре и современной ему религиозной традиции.

Бесспорным представляется факт, что В.С. Соловьев в так называемый теократический период своего творчества в своих сочинениях утверждает необходимость признания общецерковного первенства римского епископа.

При этом в его размышлении о первенстве проявляется описанная выше тенденция. Соловьев отталкивается не от бесспорного наличия такого среди христианских церковей, а от необходимости его поиска. По его мнению, земная Церковь, Церковь воинствующая, должна действовать в мире как единая сила. Речь здесь идет не столько об универсальном вероучительном источнике, сколько о центре административной церковной власти. Соловьев пишет: «С религиозной точки зрения на этот вопрос возможен только один общий ответ: если церковь есть действительно царство Божие на земле, то все другие силы и власти должны быть ей подчинены, должны быть ее орудиями»<sup>23</sup>. И в другом месте: «Нужно, чтобы в основе общественной организации не было никакого человеческого произвола, а это достигается только в иерархическом строе Церкви»<sup>24</sup>.

Можно было бы, по мнению Соловьева, продолжать споры о первенстве и о центре вселенской Церкви, если бы такой центр уже не существовал в виде Римской церкви. Так как идеал централизации Соловьев видит в Риме, то, соответственно, задачей остальных церковей становится не стремиться к автономии, а, «признавая божественный авторитет апостольской иерархии»<sup>25</sup>, «признать нашу тесную солидарность с братьями на Западе, обладающими центральным органом, *недостающим нам*, [что станет]... необходимым условием всякого дальнейшего прогресса»<sup>26</sup> (курсив мой. — Р. Д.).

Таким образом, для реализации истинно христианского отношения к миру и посюстороннего делания Церкви, восточные иерархи, по мнению Соловьева, должны отказаться от всех претензий и прошлых разногласий ради приобщения к теократической традиции запада. (У Соловьева, как известно, эта идея выражается в проекте соединения Московского царства с Римским епископом — основании будущей теократии, где Церковь станет совершенным организмом, в котором София получит свое материальное существование.)

Анализируя наследие мыслителя применительно к нашей теме, мы можем обнаружить следующую формулу в соловьевском обосновании первенства Рима. Римская кафедра обладает первенством, так как оно может быть доказано явным образом, и, ввиду отсутствия более явных доказательств в пользу какой-либо другой кафедры, должно быть утверждено в качестве примата.

Под эту формулу Соловьевым подводятся следующие аргументы. Во-первых, в отношении Рима явно сохраняется апостольское преемство. Во-вторых, Соловьев указывает, что Рим не впадал в иконоборческую ересь<sup>27</sup>, а наоборот, выступал защитником сторонников иконопочитания. Так же обстояло дело и когда в Константинополе появилась монофелитская ересь.

Далее, одной из главных причин примата Рима является отсутствие этих причин у других церквей. Например, Константинопольский патриархат не имеет апостольского преемства первенства, который Соловьеву удобно назвать обязательным<sup>28</sup>.

Отметим, в подтверждение нашей мысли о небрежности, с которой Соловьев подходил к волнующей нас теме, что в своих работах он не приводит никаких специфических собственных аргументов, хотя, очевидно, был знаком с современной ему полемической литературой, критикующей идею примата Рима и папы. Такое небрежение к академической традиции своей эпохи есть, на наш взгляд, явное свидетельство описанного выше «обратного» принципа обоснования первенства, когда под желательную мысль подбираются подходящие аргументы.

Итак, мы констатируем, что Соловьев не главенство ставит на основание первенства, а в первенстве ищет легитимность наличного, свершившегося (или должного свершиться, или желаемого) главенства. Нам представляется, что вопрос первенства Соловьев вообще не считает важным, а видит в нем удобный аргумент для обоснования своих взглядов. Такой подход (причем ко многим церковным проблемам) в русской философии XIX — начала XX вв. был, увы, доминирующим. То же воззрение, естественно, с поправками на «идеальность» и утопичность, исповедует и протоиерей Православной российской церкви Сергей Булгаков, рассуждая о «теократическом царстве»<sup>29</sup>.

Кн. Евгений Трубецкой отмечает необходимость теократического царства на земле для соблюдения преемства между двумя эпохами Христа — «палестинским прошедшим» и «будущим, грядущим царством»<sup>30</sup>. В контексте нашей работы интересно, что Трубецкой видит метафизической задачей Российской империи приятие первенства от Константинополя через его военный захват. При этом он отмечает, что первенство может быть усвоено только в случае уже наличного, причем политического и административного, подчинения России малых православных народов. До того как Россия получит контроль над православными народами Европы, соответственно, она и в Церкви первенства занять не может. Причина указывается довольно интересная. Православные народы, чувствующие свою связь с Константинополем, первенства России не примут, поэтому перед захватом Стамбула необходимо предварительно захватить эти народы. «Россия может прийти в Константинополь только во главе всемирного освободительного движения народов». Этим Трубецкой объясняет военную историю России, начиная от разделов Польши и заканчивая Первой мировой войной, в которой оккупация православных народов Европы, по его мнению, стала прямой задачей России на пути к захвату христианского первенства<sup>31</sup>.

Обратимся к точке зрения католической церкви. Официальное католическое учение провозглашает полную власть римского епископа в Церкви, которая основывается на *vero proprioque jurisdictionis primatu* — истинном и собственном первенстве юрисдикции — и представляет собой *ordinariae potestatis principatum* — первенство обычной (в смысле — прямой, непосредственной) власти. Обратим внимание, что гипотетически власть римского папы не замыкается на церковных делах, а простирается на все сферы жизни человека и общества<sup>32</sup>.

В этой связи католическая доктрина (очевидно, пытаясь оправдать подобное нововведение) подразумевает отделение функций папы как епископа Рима от первосвященнического его служения. Епископские функции папы распространяются за пределы евхаристической жизни христианского общества. Так, прот. И. Мейендорф называет эти два аспекта властью «юридической» и властью «первосвященнической», указывая, что такое разделение стало следствием усвоения томистской философии<sup>33</sup>. Такой взгляд появился как раз в те времена, когда папа пребывал не в Риме, а в Авиньоне (1309 — 1378), и сформировался на фоне многочисленных дискуссий римских канонистов. Одна из таких дискуссий концентрировалась вокруг вопроса, пользуется ли властью папа, уже избранный, но еще не обладающий чином епископа? Так, устанавливалось, что власть римского папы превышает его епископское служение и, в какой-то степени, независима от него. Действительно, отсутствие епископской хиротонии не является препятствием не только для избрания папы, но и, как показывает история, для его

регулярного служения.) Обратим внимание, что статус первенствующего епископа на средневековом Востоке в этом смысле был похож на западный, поскольку отделял универсальное, вселенское «служение Петра» от поместной власти епископа. Однако восточные канонисты называли служение Петра не иначе как символическим (т.е. без конкретной юрисдикции), а непосредственную власть отдавали епископу только на своей канонической территории.

Как мы уже отметили выше, важной политической функцией первенствующего престола многими авторами называется его обязанность организации и окормления диаспор, по тем или иным причинам утратившим связь с материнской церковью. Прот. Александр Шмеман, активно высказывавшийся по этому поводу, считает «вполне соответствующим всему духу православного канонического Предания»<sup>34</sup> окормление православных диаспор именно первенствующим престолом (т.е. Константинопольским патриархом). Другие авторы, напротив, считают такие действия неправомерными. Так, например, прот. Владислав Цыпин указывает<sup>35</sup>, что притязания Константинополя есть нарушение канонического права в части соблюдения границ юрисдикции. Кроме того, расширенное понимание Константинополем феномена диаспоры относит к диаспорам все приходы, находящиеся вне границ того *государства*, в котором «прописана» церковь (например, большой общественный резонанс имели претензии Константинополя на приходы Сербской церкви вне СФРЮ — Югославии), что также не соответствует поместному принципу церковного устройства. О. Цыпин, вопреки мнению о. Шмемана, утверждает, что действия Константинопольской кафедры «объяснить более чем затруднительно. За всем этим стоит каноническая и географическая несообразность»<sup>36</sup>. Таким образом, по его мнению, православию одинаково чужды как современный римский, так и описанный выше византийский взгляд.

Как уже отмечалось, высказываясь по вопросу первенства церквей, многие философы и богословы придавали статусу первенства лишь символический смысл. Надлежит быть среди епископов — предстоятелей церквей первому среди равных, чтобы являть собой единство вселенского христианства. Такого рода первенство, конечно, никак не связано с притязаниями вероучительства и экстраординарного церковного суда.

Именно в таком смысле св. Киприан Карфагенский отдает первенство Петру среди апостолов и Риму среди церквей<sup>37</sup>. В. Троицкий, анализируя экклесиологию св. Киприана, утверждает, что тот никогда не разделял епископские кафедры на апостольские и не-апостольские как в вопросах вероучения, так и в вопросах церковного суда<sup>38</sup>.

Не удивительно, что в современном православии возникают тенденции осуждения сложившейся практики, утверждающей в теории

и на деле полную независимость автокефальных церквей. Такой взгляд явно способствует разделению христианского единства, утрате ощущения и понимания единства православных церквей в разных странах и в то же время еще более обостряет жажду единства, образец которой православные видят на Западе.

В современном православном христианстве, говоря о первенстве вселенской патриархии Константинополя, как правило, указывают именно на объединяющий фактор первенства. Например, на конференции в Шамбези в 1991 г. в докладе Александрийской патриархии говорится: «Вселенская Патриархия с согласия всех Православных Церквей имеет, согласно порядку, инициативу в общих вопросах Церкви... Это служение Вселенской Патриархии вытекает из необходимого наличия координирующего фактора для порядка и гармонических отношений между Церквами»<sup>39</sup> (курсив мой, орфография сохранена. — Р. Д.). По выражению В. В. Болотова, здесь имеет место «естественное тяготение периферий к своим центрам»<sup>40</sup>. Так, например, о. Павел Флоренский указывал на необходимость утверждения первенства римского епископа как источника всехристианской инициативы и единственного средства преодолеть «взаимную подозрительность, недоброжелательные чувства и вражду»<sup>41</sup>. Представление о необходимости единого центра христианства присутствует и в официальной позиции Рима<sup>42</sup>.

Нужно упомянуть и другой взгляд на функцию первенства. Многие мыслители, опять же, как правило, из ряда православных богословов, часто видят в первенстве лишь часть межцерковного этикета, а главной функцией его называют составление диптихов — списков очередности именованья, расположения на соборах и выполнения прочих функций регламента. Место церкви в диптихе не имеет догматического значения, но закрепляется твердо, оставаясь веками неизменным<sup>43</sup>. Эта точка зрения вполне равнозначна отрицанию всякой роли первенства среди христианских церквей, считая его лишь «доброй традицией», что, впрочем, не лишено оснований.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Филарет (Дроздов), митр. Московский. Пространный Христианский Катехизис. — М., 1995. С. 60.

<sup>2</sup> Преображенский В., свящ. Разделение Церкви на две половины — восточную и западную (православную и латинскую). — М., 1891. С. 1.

<sup>3</sup> Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. — Париж, 1989. С. 91.

<sup>4</sup> Там же. С. 93.

<sup>5</sup> Гарнак А. Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века. — СПб., 2007. С. 44.

<sup>6</sup> Там же. С. 302 — 303, 311.

<sup>7</sup> См., например: *Цыпин В.А., прот.* Каноническое право. – М., 2009. С. 359; *Бицилли П.М.* Католичество и Римская Церковь // Россия и латинство: Статьи. – Берлин, 1923. С. 55.

<sup>8</sup> *Ириной Лионский, св.* Обличения и опровержения лжеименного знания пять книг (Против ересей). – СПб., 1900. С. 222.

<sup>9</sup> См.: *Чаплин Вс., прот.* Церковь в России: обстоятельства места и времени. Статьи. Выступления. Интервью. – М., 2008. С. 191, 283 – 295. См. также: *Барон Й.* Крест и диалог: Теология креста в свете христианского единства. – СПб., 2010.

<sup>10</sup> См., например: Рим. 16 : 16, 1 Кор. 7 : 17, Откр. 1 : 4.

<sup>11</sup> Богословский диалог: Документы Международной смешанной богословской комиссии // Православие и Католичество. От конфронтации к диалогу. – М., 2001. С. 269.

<sup>12</sup> Там же. С. 274.

<sup>13</sup> *Цыпин В.А., прот.* Каноническое право. С. 376.

<sup>14</sup> См.: *Павлов А.С.* Номоканон при Большом Требнике. – М., 1897. С. 239.

<sup>15</sup> См. подробнее: *Шмеман А., прот.* Спор о Церкви // *Шмеман А., прот.* Собрание статей. 1947–1983. – М., 2009. С. 9.

<sup>16</sup> Догматическая конституция I Ватиканского собора «Pastor Aeternus» // Православие и Католичество. От конфронтации к диалогу. – М., 2001. С. 136.

<sup>17</sup> *Клеман О.* Рим. Взгляд со стороны. – М., 2006. С. 40.

<sup>18</sup> Догматическая конституция I Ватиканского собора «Pastor Aeternus». С. 135.

<sup>19</sup> *Гуйяр Ж.* Восточная церковь и римская супрематия в эпоху иконоборчества // Символ. 1985. № 14. С. 33 – 34, 58 – 59.

<sup>20</sup> *Гарриг Х.М.* Представление о римской супрематии у Максима Исповедника // Символ. 1985. № 14. С. 8 – 9.

<sup>21</sup> *Алексеев Д.В.* Проблемы православного единства: история и современность. – М., 2010. С. 210.

<sup>22</sup> URL: [http://www.alymov-spb.ru/3\\_dogmata.html](http://www.alymov-spb.ru/3_dogmata.html)

<sup>23</sup> *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве. – М., 2011. С. 22.

<sup>24</sup> *Соловьев В.С.* Духовные основы жизни // *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 3. – М., 1992 – 1993. С. 383.

<sup>25</sup> Там же. С. 384.

<sup>26</sup> *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская Церковь. – М., 1911. С. 167.

<sup>27</sup> См.: *Соловьев В.С.* Великий спор и христианская политика // *Соловьев В.С.* Спор о справедливости. – М.; Харьков, 1999. С. 256 – 257.

<sup>28</sup> *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская Церковь. С. 187.

<sup>29</sup> *Булгаков С.Н.* У стен Херсониса. – СПб.: Дорваль, 1993. С. 151.

<sup>30</sup> *Трубецкой Е., кн.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея Божеского Царства в творениях Григория VII и публицистов, его современников. Вып. I. – Киев, 1897. С. 286.

<sup>31</sup> *Трубецкой Е., кн.* Национальный вопрос, Константинополь и Святая София (Публичная лекция). – М., 1915. С. 22 – 27.

<sup>32</sup> Догматическая конституция I Ватиканского собора «Pastor Aeternus». С. 134. См. также: *Бойцов М.* Папский зонтик, бог Гелиос и судьбы России // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. Вып. 6. – М., 2005. С. 142; *Булгаков С.Н.* У стен Херсониса. С. 107 – 108; *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 3. История Церкви в период вселенских соборов. – М., 1994. С. 248 – 249.

<sup>33</sup> Мейендорф И. Произошла ли во Флоренции встреча между Востоком и Западом? // Вестник РСХД. 1992. № 165. С. 15 – 46.

<sup>34</sup> Шмеман А., прот. О «неопапизме» // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947 – 1983. – М., 2009. С. 351.

<sup>35</sup> Цыпин В.А., прот. Каноническое право. С. 382 – 384.

<sup>36</sup> Там же. Цыпин В.А., прот. С. 383.

<sup>37</sup> Киприан Карфагенский, свецм. Таинство единства Церкви: сб. писем. – М., 2008. С. 95.

<sup>38</sup> Троицкий В. (архиепископ Иларион). Очерки из истории догмата о Церкви. – Сергиев Посад, 1912. С. 397 – 398. См. также: Киприан Карфагенский, свецм. Таинство единства Церкви. С. 131.

<sup>39</sup> Алексеев Д.В. Проблемы православного единства: история и современность. С. 208.

<sup>40</sup> Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. С. 272.

<sup>41</sup> Цит. по: Мень А., свящ. Мировая духовная культура, христианство, Церковь. – М., 1997. С. 549 – 550.

<sup>42</sup> См., например: Пий XII, пап римский. Энциклика «Mystici Corporis» // Эве Ф. Тексты о Церкви. – М., 1996. С. 9 – 13.

<sup>43</sup> См., например: Цыпин В.А., прот. Каноническое право. С. 412 – 413.

### Аннотация

Статья посвящена описанию подходов к рассмотрению статуса первенствующей церкви в христианской эцклесииологии. Анализируется сущность феномена первенства в контексте православной и католической традиций богословия и предпринимается попытка определения понятия первенства. Описываются функции первенствующей церкви в христианском мире, какими они представляются и представлялись на католическом Западе и православном Востоке. Отдельное внимание уделено точке зрения В.С. Соловьева как показательному примеру утилитарного отношения к вопросу первенства.

**Ключевые слова:** первенство церквей, эцклесииология, религиозная политика, экуменизм.

### Summary

The article contains the description of some approaches to dealing with the status of primary church in Christian ecclesiology, analysis of this phenomenon in the context of Orthodox and Catholic theological traditions, and attempt to define the concept of primacy. Functions of conjecturing primary church are describing just like they have been comprehended in the past and are comprehended nowadays. Consideration being given to the attitude of Vladimir Solovyov which is an interesting instance of utilitarian manipulation with the issue of primacy.

**Keywords:** primacy of church, ecclesiology, religious policy, ecumenism.